2 SEIN DER BEWEGUNG (BERGSON)

Bergson zählt zu den nachdrücklichsten Kritikern Zenons. In seinen wichtigsten Schriften und Veröffentlichungen finden sich zahlreiche Verweise, die sich in erkenntniskritischer Absicht mit der eleatischen Annahme der Unbewegtheit des Seienden auseinandersetzen.[44] Zu diesem Zweck verkehrt Bergson das vermeintlich einseitige Bestimmungsverhältnis von Sein und zeitlicher Veränderung ins genaue Gegenteil. Nicht das dogmatisch bestimmte Bild eines als unveränderlich gefassten Seins dient ihm als Erklärungsgrund und Ausgangspunkt seines Denkens, sondern er vertritt umgekehrt die Auffassung, dass der Inhalt der Wirklichkeit gemäß der reinen Intuition der Dauer zu bestimmen sei. Diese für ihn grundlegende Einsicht bildet sich im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem physikalischen Zeitbegriff innerhalb mechanistischer Theoriemodelle:

„Mir wurde zu meiner großen Überraschung deutlich, daß die wissenschaftliche Zeit nicht *dauert* (que le temp scientifique ne *dure* pas), daß sich nichts an unserer wissenschaftlichen Erkenntnis ändern würde, wenn sich die gesamte Wirklichkeit plötzlich in nur einem Augenblick entfalten würde und daß die positive Wissenschaft wesentlich darin besteht, daß sie die Dauer ausschließt.“[45]

44 Vgl. – in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Erscheinungsdatums – ‚Zeit und Freiheit’ 1999, S. 86–88, S. 177; ‚Materie und Gedächtnis’ 1991, S. 187–190; ‚Einführung in die Metaphysik’ 1912 a, S. 33-34; ‚Schöpferische Entwicklung’ 1912 b, S. 311–319; ‚Die beiden Quellen der Moral und der Religion’ 1992, S. 210–211; ‚Denken und schöpferisches Werden.’ (Einleitung. Erster Teil) 1993 a, S. 25–28; ‚Die Wahrnehmung der Veränderung’ 1993 c, S. 164–165.

45 So Henri Bergson in einem Brief an William James vom 9. Mai 1908, zit. nach Bergson 1972, S. 765–766 (vgl. zur deutschen Übersetzung Oger 1991, S. XV, Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Die Dauer (*durée*) beziehungsweise die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung steht demzufolge im Zentrum des Denkens von Bergson. In Abgrenzung vor allem zu naturwissenschaftlich orientierten Zeitauffassungen bestimmt er ihre Besonderheiten als Vorgang des Bewusstseins (‚*Zeit und Freiheit*') in ihrem Verhältnis zur Materie (‚*Materie und Gedächtnis*') beziehungsweise als Ausdruck des Lebens (‚*Schöpferische Entwicklung*') sowie kulturgeschichtlicher Erfahrungen (‚*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*'). Wichtig für unsere Diskussion ist in diesem Zusammenhang, dass Bergson nicht nur eine abstrakte Metaphysik der Dauer und Veränderung entwirft, die aufgrund veränderter Prämissen zu anderen Ergebnissen kommt als die Befürworter eines ontologischen Stillstandes. Denn eine solche Beweisführung unterschiede sich allenfalls in ihren Vorzeichen von der zirkulären Selbstbestätigung logisch–mathematischer Überlegungen, wie sie in den Paradoxien des Zenon zum Ausdruck kommt. Entscheidend ist vielmehr, dass Bergson auf die Prozesshaftigkeit der Wirklichkeit sich konzentriert, um auf diese Weise den Unzulänglichkeiten ihrer gedanklichen Fixierung zu entgehen. Da diese Unzulänglichkeiten unter anderem am Beispiel aktueller Bewegungen aufgezeigt werden, bleibt zu prüfen, worin sie bestehen und zu welchen möglichen Schlussfolgerungen sie führen.

2.1 Differenzen der Raum- und Zeitwahrnehmung

Bergson wiederholt die neuzeitliche Wende der Philosophie auf das Ich. Anders jedoch als Descartes bestreitet er den Anspruch, dass das Ich erst im radikalen Zweifel sich seiner selbst sicher wird. Die vermeintlich unerschütterliche Gewissheit des sich selbst denkenden Verstandes, die den cartesianischen Dualismus zwischen denkender und ausgedehnter Substanz erst ermöglicht, verhindert im Sinne von Bergson gerade die Einsicht, dass zwischen dem konkreten Ich–Erleben und seinen gedanklichen Repräsentationen ein struktureller Unterschied besteht. Nach seiner Auffassung bleibt jedes tatsächliche Bewegungser-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

eignis von seiner symbolischen Darstellungsform unterschieden, da der Prozess der Veränderung weder denkend begriffen noch räumlich festgelegt werden kann. Weit entfernt von den rationalistischen Substanzbestimmungen Descartes' ist Bergson der Ansicht, dass Bewegungen bereits auf einer vorreflexiven Ebene „unmittelbar ohne den dazwischen geschobenen Begriff [...] als eine unteilbare Ganzheit"[46] erfasst werden können. Substantiell ist nach seiner Auffassung allenfalls ihre ununterbrochene Dynamik, das heißt „die Veränderung selbst"[47], die zudem an keine bestimmten Träger und somit auch an keine räumlichen Bedingungen gebunden ist.

Noch in seinem Spätwerk vertritt Bergson die seine gesamte Philosophie bestimmende Programmatik der Veränderung als Dauer, die im Unterschied zur räumlich bestimmten Ordnung isolierter Zustände durch eine wechselseitige Durchdringung ihrer Elemente gekennzeichnet ist:

„Was also wirklich ist, das sind nicht die in Momentaufnahmen fixierten ‚Zustände', die wir im Verlauf der Veränderung aufnehmen, sondern das ist im Gegenteil der Fluß, das ist die Kontinuität des Übergangs. [...] Geben wir der Bewegung ihre Beweglichkeit zurück, der Veränderung ihr Fließen, der Zeit ihre Dauer."[48]

Diese Aussage richtet sich direkt gegen die Versuche Zenons, die Dauer von Bewegungen in einzelne Zeitpunkte aufzuteilen, von denen jeder eine bestimmte Position im Raum einnimmt und dadurch genau vorhersehbar beziehungsweise berechenbar ist. Trotz des unbestreitbaren Vorteils einer exakten Aufteilung räumlicher Verhältnisse besteht für Bergson der Grundirrtum dieser Vorgehensweise darin, dass zeitbestimmte beziehungsweise dauernde Verhältnisse hierdurch nicht erfasst werden. Zwar ist es möglich, einzelne Bewegungsbahnen festzulegen

46 Vgl. Bergson 1993 a, S. 26.

47 Bergson 1993 a, S. 27.

48 Bergson 1993 a, S. 27–28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

und in entsprechende Abschnitte zu unterteilen, wie etwa bei der Zeitmessung, wo der Sekundenzeiger in einer Minute sechzig gleiche Takte ausführt. Doch diese Verräumlichung der Zeit entspricht nach Bergson nicht ihrer „reinen Dauer", die keine präzisen Umrisse besitzt und „mit der Zahl nicht die geringste Verwandtschaft aufweist."[49] Die Dauer, wie Bergson sie versteht, ist eher einer Melodie vergleichbar, bei der die rhythmische Organisation der einzelnen Töne die besondere Qualität des ganzen Stückes bewirkt. Ein fehlender oder hinzukommender Ton würde den Gesamteindruck verändern, jedoch nicht in einem messbaren, homogenen Verhältnis, sondern als Zusammenspiel der sich wechselseitig durchdringenden Momente.[50]

Wenn es zutrifft, dass die Messung der Zeit von ihrer Dauer zu unterscheiden ist, dann stellt sich sogleich die Frage, weshalb sowohl im Alltagsbewusstsein als auch in wissenschaftlichen Zeitauffassungen „rhythmische Anordnungen" und „dauernde Eindrücke" scheinbar problemlos auf abstrakte Zahlenverhältnisse zurückgeführt werden.[51] Da ihre Beantwortung zugleich einen Schlüssel für die Lösung der Bewegungsparadoxien Zenons bereitstellt, bleibt also aufzuzeigen, wie nach Bergson der illusionäre Eindruck entsteht, die fließende, sich permanent verändernde Zeit ließe sich nach allgemeinen, rein begrifflichen Kriterien bestimmen.

Es liegt nahe, hierfür zunächst mit dem Messinstrument selbst sich zu beschäftigen. Für Bergson sind die beobachtbaren Bewegungen ei-

49 Vgl. Bergson 1999, S. 80.

50 Bergson verwendet an verschiedenen Stellen Beispiele aus dem Bereich der Musik und des Hörens, um sein Verständnis der Dauer zu veranschaulichen. Vgl. dazu etwa Bergson 1999, S. 81–82; 1991, S. 101–102; 1993 b, S. 90 (dort unter Bezugnahme auf Alfred North Whitehead), S. 105; 1993 c, S. 170.

51 „Die von unserem Bewußtsein erlebte Dauer ist eine Dauer mit bestimmtem Rhythmus, ganz verschieden von der Zeit, von welcher der Physiker spricht und welche in einem gegebenen Intervall eine beliebige Anzahl Erscheinungen in sich aufspeichern kann." Bergson 1991, S. 204.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

ner Uhr zunächst nichts weiter als räumliche Lageveränderungen von Zeiger und Pendel. Wichtig hierbei ist, dass in jedem Moment immer nur jeweils eine bestimmte Lage wahrnehmbar und identifizierbar ist. Wenn man nun mit den Augen die Bewegungen eines Zeigers verfolgt, dann addiert man die jeweils wahrgenommenen Lagen oder Takte, das heißt man zählt „Simultaneitäten“[52]. Da die einzelnen Takte keine Überraschungen bereithalten und sich regelmäßig wiederholen, gelingt es mühelos, sie miteinander in Beziehung zu setzen und ihre Anzahl zu bestimmen. Genauer betrachtet handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine Bestimmung der Zeit oder der Dauer, sondern um die konventionelle Beschreibung eines einzelnen Zustandes, der nur deshalb einen Zusammenhang mit anderen Zuständen aufweist, weil das Ich verschiedene Wahrnehmungen aufeinander bezieht:

„Weil ich auf diese Weise dauere, deshalb stelle ich mir, was ich die vergangenen Schwingungen der Uhr nenne, vor, während ich gleichzeitig die aktuelle Schwingung perzipiere. Schalten wir nun einen Augenblick das Ich aus, das diese sukzessiv genannten Schwingungen denkt, so wird es immer nur eine einzelne Pendelschwingung geben, sogar nur eine einzige Stellung dieses Pendels und folglich keine Dauer. Schalten wir andererseits das Pendel und seine Schwingungen aus, so gibt es nichts mehr als die heterogene Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären, ohne Beziehung zur Zahl.“[53]

Die Dauer ist demnach abhängig von der inneren Wahrnehmung durch das Ich. Auch wenn Bergson bereits in seiner zweiten Schrift, ‚*Materie und Gedächtnis*‘, den materiellen Dingen eine eigene Dauer zuspricht[54], ist entscheidend, dass die räumlich voneinander getrennten

52 Vgl. Bergson 1999, S. 83.

53 Ebda.

54 Vgl. 1991, S. 205–206. Ein später mehrfach erwähntes Beispiel für die – allerdings unbewusste – Dauer der Materie ist das Glas Zuckerwasser, bei dem das Schmelzen des Zuckers eine eigene, abzuwartende Zeitfolge zum Ausdruck bringt. Vgl. dazu 1912 b, S. 16 sowie 1993 a, S. 31. Ganz aus-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Zeiger- und Pendelbewegungen allein für den bewussten Beobachter, der sich des Vergangenen erinnert, als zusammenhängend erkennbar sind. Der gleich bleibende Rhythmus des Messinstrumentes erweckt nach Bergson den falschen Eindruck einer homogenen Zeitbestimmung, die bei genauerer Betrachtung erst durch die Verknüpfung „in meinem Innern“[55] möglich ist. Nicht die Uhr misst demzufolge die Dauer, indem sie ihre vermeintliche Größe in stetige und identische Abschnitte unterteilt, sondern die Einteilungen auf dem Zifferblatt sind für Bergson zunächst nichts weiter als räumliche Veranschaulichungen beziehungsweise konventionelle Symbole, die eine nur statische und damit äußerliche Bedeutung besitzen.

Hiergegen wäre auf den ersten Blick nichts einzuwenden. Die Behandlung der Zeit als eine messbare Größe erweist sich schließlich insbesondere im sozialen Leben als durchaus nützlich, insofern etwa Handlungen und Abläufe genau aufeinander abgestimmt werden können. Auf den zweiten Blick ergibt sich für Bergson hieraus jedoch eine Vielzahl von Problemen, die in der illusionären Auffassung einer exakten Bestimmbarkeit des inneren Zeiterlebens zum Ausdruck kommen. Dieses innere Zeiterleben, das die „wahre Dauer ausmacht“[56], zeichnet sich nämlich im Unterschied zur homogenen und räumlich bestimmten Zeitauffassung dadurch aus, dass die aufeinander folgenden Momente einander durchdringen und dabei ihren vermeintlich isolierten Zustandscharakter einbüßen. Die „heterogene Dauer des Ich“, von der im voran stehenden Zitat die Rede ist, bezeichnet den Vorgang der permanenten Veränderung, über den allein unsere bewusste Wahrnehmung

drücklich spricht Bergson von „andersartigen Dauern“ in seiner ‚Einführung in die Metaphysik’. An den äußeren Grenzen dieser Dauern steht nach Bergson einerseits die „Ewigkeit des Lebens“ als die „höchste Verdichtung einer jeden Dauer“ sowie andererseits die „reine Wiederholung, durch die wir die Materialität definieren.“ Bergson 1993 d, S. 210–211.

55 Bergson 1999, S. 83.

56 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

und Erinnerung eine – obgleich nur vage – Vorstellung ermöglicht.[57] Anders als bei der Zeitmessung, wo auf dem Zifferblatt einer Uhr die einzelnen Zeitpunkte räumlich – und das heißt gleichzeitig und nebeneinander – angeordnet sind, ist die Wahrnehmung dauernder Momente ein kontinuierlicher Prozess der Aufeinanderfolge, bei dem die einzelnen Phasen des inneren Erlebens einzigartig und unwiederholbar sind. Jeder neue Augenblick besitzt eine spezifische Qualität, wobei die Konturen der einzelnen Momente verwischen und ineinander übergehen, anstatt exakt voneinander getrennt zu sein. Im Sinne dieser Auffassung ist es daher nicht möglich anzugeben, wo genau ein Augenblick beginnt oder endet, weshalb Bergson auch nur sehr selten von einzelnen Augenblicken spricht und stattdessen die Metapher vom „Fluß der Zeit" beziehungsweise vom „Strom des Lebens" verwendet.[58]

Der Gegensatz von zeitlicher Dauer und räumlicher Ausdehnung bleibt für Bergson zentral und unaufhebbar. Im Unterschied dazu führt die Auffassung einer räumlich bestimmten Zeit zu den hier angesprochenen Verwechslungen zwischen der zeitlichen Aufeinanderfolge einerseits sowie der räumlichen Gleichzeitigkeit[59] andererseits, des flie-

57 Da die bewusste Wahrnehmung selbst dauernd sich verändert, ist sie sowohl Subjekt als auch Objekt dieses Prozesses. Aus diesem Grund besitzt nach Bergson das Bewusstsein zwar einen direkten Zugang zum Fluss der Veränderung, ohne jedoch exakte Festlegungen oder Unterscheidungen vornehmen zu können: „Unser Bewußtsein sagt uns unmittelbar, daß wir an ein gewisses Intervall von Dauer denken, wenn wir von unserer Gegenwart sprechen. Welche Dauer? Es ist unmöglich, sie genau zu fixieren, es ist etwas Fließendes." Bergson 1993 c, S. 172. Nicht zuletzt aus diesem Grund fällt es „unglaublich schwer, uns die Dauer in ihrer ursprünglichen Reinheit vorzustellen." Bergson 1999, S. 82.

58 Vgl. beispielsweise Bergson 1993 d, S. 32 und S. 201.

59 Bergson verwendet den Begriff „Gleichzeitigkeit" (simultanité) um auszudrücken, dass in den äußeren Dingen „irgendein nicht auszudrückender Grund vorhanden ist, aus dem wir sie nicht in sukzessiven Momenten unse-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ßenden Übergangs sowie der statischen Anordnung und schließlich der heterogenen Einzigartigkeit sowie der homogenen Wiederholung. Erst wenn die Zeit als Dauer von ihren räumlichen Beimischungen getrennt wird, das heißt wenn zwischen Seins- und Daseinsbedingungen nicht nur ein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied erkannt wird, besteht für Bergson die Aussicht, die besondere Qualität und schöpferische Kraft der, wie es zuvor hieß, „heterogene[n] Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären“[60], zu begreifen. Denn während die räumliche Welt wie die Einteilungen auf dem Zifferblatt einer Uhr nebeneinander und sukzessionslos angeordnet ist, zeichnet sich die innere Welt durch eine, wie es bei Bergson etwas umständlich heißt, „Sukzession ohne reziproke Exteriorität“[61] aus. Die mühsame Rückbesinnung auf das innere Ich–Erleben, das heißt auf die lebendige „Dauer in uns“[62], verweist auf die einerseits zwar vertraute, andererseits jedoch durch äußerliche Verfahren wie die Zeitmessung verstellte Erfahrung, dass die Zeit selbst sich verändert. Dabei ist die hier thematisierte Differenz von Innen und Außen durchaus wörtlich zu nehmen, ist sie doch gleichbedeutend mit der für Bergson idealtypischen Unterscheidung zwischen dem dauernden Bewusstseinsleben einerseits sowie der starren Ordnung räumlicher Zustände anderseits, wobei letztere einen

rer Dauer zu betrachten vermögen, ohne eine Veränderung an ihnen zu konstatieren. [...] So finden wir im Bewußtsein Zustände, die einander sukzedieren, ohne sich voneinander zu unterscheiden; und im Raume Simultanitäten, die, ohne einander zu sukzedieren, sich voneinander in dem Sinne unterscheiden, daß die eine nicht mehr ist, wenn die andere erscheint.“ Bergson 1999, S. 168.

60 Siehe das voran stehende Zitat zu Anmerkung 53 in diesem Abschnitt.

61 Bergson 1999, S. 83.

62 Vgl. Bergson 1999, S. 168 und S. 176.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

möglichen Bezug zum so genannten „fundamentalen“[63] beziehungsweise „eigentlichen Ich“[64] geradezu verhindert.

Indem Bergson die grundsätzliche Verschiedenheit zeitlicher und räumlicher Verhältnisse hervorhebt, ist es ihm überhaupt erst möglich, seine Konzeption einer lebendigen, schöpferischen Dauer in Abgrenzung zu mechanistischen Vorstellungen über kausal bestimmte Naturnotwendigkeiten herauszustellen.[65] Da das Moment der Bewegung und Veränderung hierbei eine besondere Bedeutung besitzt, insofern die Dauer selbst hierin zum Ausdruck kommt, bleibt nunmehr aufzuzeigen, wie Bergson die nach seiner Ansicht falsche Voraussetzung einer angenommenen Bewegungslosigkeit entlarvt. Denn erst wenn auch an konkreten Beispielen wie der Bewegung im Raum verdeutlicht werden

63 Bergson 1999, S. 97 und S. 125.

64 Bergson 1999, S. 171. An anderer Stelle spricht Bergson auch vom „inneren“ und „tieferen Ich“ in Abgrenzung zum „Oberflächen–Ich“. Vgl. Bergson 1999, S. 95. Durch die Unterscheidung von „zwei verschiedenen Ichs“ verlängert sich die für Bergson wichtige Abgrenzung zwischen der inneren und äußeren Welt bis auf die Ebene der subjektiven Erfahrungen. Während das räumlich entfremdete Subjekt „mehr für die äußere Welt“ lebt und nur den „Schatten, den die reine Dauer in den homogenen Raum wirft“, erfasst, ermöglicht uns erst die „tief eingehende Reflexion, [...] unsere inneren Zustände wie in ununterbrochener Umbildung begriffene Wesen zu erfassen, wie Zustände, die aller Messung spotten, die sich gegenseitig durchdringen und deren Sukzession innerhalb der Dauer nichts mit der Nebeneinanderreihung im homogenen Raum gemein hat.“ Bergson 1999, S. 171.

65 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Bergson selbst auch von der lebensphilosophisch-vitalistischen Annahme einer vermeintlich „inneren Zweckmäßigkeit“ der Natur sich abgrenzt: „Allzu viel freilich erklärt das ‚Lebens–Prinzip’ nicht: wenigstens aber hat es das Gute, unserer Unwissenheit eine Art Etikette aufzukleben und so bei Gelegenheit an sie zu gemahnen, während uns der Mechanismus nur verlockt, ihrer zu vergessen.“ Bergson 1912 b, S. 48.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

kann, dass die „Sophismen der eleatischen Schule“[66] auf der irrtümlichen Vermengung zeitlicher und räumlicher Vorstellungen beruhen, besteht zumindest die Aussicht, etwas mehr über die „Beweglichkeit der Dauer“[67] zu erfahren.

2.2 Zenons Paradoxien der Bewegung als Antinomien des Stillstandes

Wie gesehen, ging Zenon bei seinem Versuch, die Unbewegtheit des Seienden zu beweisen, sowohl von der Kontinuität als auch der Diskretheit von Raum und Zeit aus – mit dem Ergebnis, dass im einen wie im anderen Fall Bewegungen nicht widerspruchsfrei gedacht werden können.[68] Insofern die Kritik von zwei ganz unterschiedlichen Seiten aus angesetzt wurde, erschien es im Sinne von Zenon zunächst sogar folgerichtig, Bewegungen nicht nur als unwirklich, sondern sogar als unmöglich zu begreifen. Erst der Hinweis auf die vermeintliche Aufhebbarkeit der Erfahrungswelt im ‚reinen Denken’ führte uns schließlich dazu, die Paradoxien der Bewegung gegen ihren Urheber selbst zu richten und als Widersprüche der bereits als gültig vorausgesetzten Verstandesidentität zu begreifen.

Bergson knüpft bei seiner Kritik an Zenon ebenfalls an die Frage an, nach welchen allgemeinen Merkmalen oder Begriffen Bewegungen zu analysieren seien. Zu diesem Zweck bezieht er sich auf die klassische kategoriale Gegenüberstellung der Einheit und Vielheit – die mit der begrifflichen Unterscheidung zwischen der Kontinuität und Diskretheit bei Zenon vergleichbar ist –, und verweist auf eine scheinbar unlösbare Schwierigkeit:

66 Bergson 1999, S. 177.

67 Bergson 1993 d, S. 207.

68 Zur Kontinuität von Raum und Zeit bei Zenon vgl. die entsprechenden Ausführungen zum Dichotomie- und Achilleusbeispiel weiter oben; zur Annahme einer raum–zeitlichen Diskretheit vgl. das im Anschluss hieran ebenfalls erörterte Pfeil- und Stadiumbeispiel.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„Wenn wir zur bestimmteren Festlegung der Begriffe die Dauer unter dem einfachen Aspekt einer sich im Raum vollziehenden Bewegung betrachten, und wenn wir diese als Symbol der Zeit angesehene Bewegung in Begriffe auflösen sollen, so haben wir einerseits eine beliebig große Anzahl von Punkten der Bewegungsbahn und andererseits eine abstrakte Einheit, die sie zusammenfaßt wie ein Faden, an dem die Perlen eines Colliers aufgereiht sind. Die Kombination zwischen dieser abstrakten Vielheit und der ebenso abstrakten Einheit ist von so seltsamer Art, daß, wenn sie überhaupt als möglich angesehen wird, sie ebensowenig Nuancen zuläßt wie eine Addition von gegebenen Zahlen in der Arithmetik.“[69]

Der Vergleich mit der Arithmetik ist ein Hinweis darauf, dass das Verhältnis von Einheit und Vielheit eine eindeutige Bestimmung erfordert, da nur schwer vorstellbar ist, dass beide Begriffe aufgrund ihres gegensätzlichen Charakters zusammen auftreten können.[70] Doch auch im Falle ihrer isolierten Verwendung sind sie kaum geeignet, die Dauer einer Bewegung angemessen zu entschlüsseln. Würde man nämlich eine Bewegung ausschließlich unter dem Aspekt ihrer Einheit analysieren, indem man die einzelnen Momente ignorierte, aus denen sie zu-

69 Bergson 1993 d, S. 208.

70 An anderer Stelle weist Bergson auf den Doppelcharakter von Einheit und Vielheit in der Zahlvorstellung hin: „Jede Zahl ist, so sagten wir, eine Kollektion von Einheiten, und andererseits ist jede Zahl selbst wieder eine Einheit, insoweit sie eine Synthese der Einheiten ist, aus denen sie besteht.“ Bergson 1999, S. 63. Wichtig ist jedoch, dass hier zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen angesprochen werden, wobei die „Kollektion von Einheiten“ – das heißt mit anderen Worten die Vielheit -, etwa den Vorgang des Zählens und die „Synthese der Einheiten“ die bereits gebildete Zahl betrifft. Zwar kann jede gebildete Zahl wiederum in einzelne Teile zerlegt werden, doch ändert dieser Vorgang nichts daran, dass Einheit und Vielheit unterschiedliche Merkmale zum Ausdruck bringen, deren Gemeinsamkeit nur darin besteht, dass sie die Vorstellung einer „Nebeneinanderreihung im Raume“ voraussetzten. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

sammengesetzt ist, dann erhielte man nur eine abstrakte Vorstellung oder – wie Bergson sich ausdrückt – „ein unbewegliches Substrat der Bewegung“.[71] Zwar wäre diese Art der Bewegung weder durch innere noch durch äußere Grenzen eingeschränkt, da ihr angenommener kontinuierlicher Zusammenhang die Unterscheidung einzelner Elemente von vornherein ausschließen würde. Jedoch handelte es sich hierbei per definitionem um eine bloß begriffliche Form der Unbegrenztheit beziehungsweise eine „Ewigkeit des Begriffes“[72], die mit der Voraussetzung einer sich selbst verändernden Dauer gerade nicht vereinbar ist. Richtete man stattdessen, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das Augenmerk auf den Aspekt der Vielheit, so stieße man auf ein ähnliches Problem. Zwar wäre die Annahme einer Anzahl diskreter Augenblicke durchaus vereinbar mit dem, was Bergson „im eigentlichen Sinn dauernd in der Dauer“[73] nennt und etwa daran sich zeigt, dass Bewegungen auf ihrem Weg verschiedene Punkte durchlaufen müssen. Allerdings ließe bei dieser räumlichen Bewegungsvorstellung die mögliche Anzahl der zu durchlaufenden Punkte oder Momente – wie bereits von Zenon demonstriert –, bis ins Unendliche sich erweitern, sodass auch hier die Dauer sich auflösen würde[74]. Die unendliche Zusammenziehung der einzelnen Elemente wäre somit vom Ergebnis her gleichbedeutend mit ihrer grenzenlosen Ausdehnung: aus der Bewegung würde Stillstand.

Obgleich die philosophischen Kategorien der ‚Einheit’ und ‚Vielheit’ von entgegen gesetzten Standpunkten aus einzelne Aspekte von

71 Bergson 1993 d, S. 209.

72 Vgl. ebda. Bergson spricht in diesem Zusammenhang sogar von der „Ewigkeit des Todes, weil sie nichts anderes ist als die Bewegung, aus der die Beweglichkeit, die ihr Leben ausmachte, herausfiltriert worden ist.“ Bergson 1993 d, S. 209.

73 Ebda.

74 Bergson spricht in diesem Zusammenhang anschaulich von einer „Staubwolke von Augenblicken, [...] von denen keiner dauert, da jeder von ihnen eine Momentaufnahme ist.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Bewegungen zu erfassen versuchen, bleiben sie für Bergson merkwürdig abstrakt und leer, zumal wenn sie in ihren begrifflichen Konsequenzen weiterverfolgt werden. Aus diesem Grund nimmt er die Parteinahme Zenons gegen die Begrenztheit der menschlichen Erfahrungen und für die ‚Ewigkeit' und ‚Unendlichkeit' des begrifflichen Denkens zum Anlass, um die Begrenztheit der Begriffe selbst, das heißt ihre Unwirklichkeit und Starrheit, zu kritisieren.[75] Doch nicht dieser Aspekt soll hier vertieft werden. Uns interessiert vielmehr, wie Bergson die Paradoxien des Zenon in ihr Gegenteil verkehrt und gleichsam als Antinomien des Stillstandes entlarvt. Denn wenn es stimmt, dass zwischen den zuvor angesprochenen räumlichen Anordnungen sowie den dauernden Veränderungen ein grundsätzlicher Unterschied besteht, dann ist davon auszugehen, dass die erkennbaren Widersprüche bei der „von außen her"[76] ansetzenden Rekonstruktion von Bewegungen allein dieser besonderen Art des Zugangs zuzurechnen sind.

Beginnen wir also zunächst mit dem Dichotomie- und Achilleusbeispiel. Wie gesehen, bestand die von Zenon in beiden Fällen gemachte Voraussetzung darin, dass ein beziehungsweise zwei in Ruhe befindliche Körper jeweils eine bestimmte Strecke durchlaufen, die aus

75 So behauptet Bergson fast schon programmatisch: „Man begreift, daß feste Begriffe durch unser Denken aus der Beweglichkeit abstrahiert werden können, aber es gibt kein Mittel, um mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen." Bergson 1993 d, S. 213. An anderer Stelle führt er aus: „Tatsächlich stehen denn auch die Begriffe so nebeneinander, wie Dinge im Raum. Sie haben dieselbe Starrheit wie diese, nach deren Muster sie geschaffen sind. [...] Sie sind nicht mehr Bilder, sie sind Symbole. Und die Gesamtheit der Regeln, die bei der Handhabung dieser Symbole zu befolgen sind, ist unsere Logik." Bergson 1912 b, S. 165. Zu den Unzulänglichkeiten einer begriffsbezogenen Erfassung dauernder Verhältnisse siehe auch Bergson 1999, S. 97, S. 121 und S. 124; 1991, S. 119; 1993 a, S. 25 und S. 41; 1993 b, S. 58, S. 61, S. 76, S. 88 und S. 98; 1993 d, S. 187 und S. 190.

76 Vgl. Bergson 1912 b, S. 311.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

einer unendlichen Anzahl einzelner Momente und Stationen zusammengesetzt ist. Dies führte im Dichotomiebeispiel zu dem Ergebnis, dass die gedachten Zwischenräume nicht überwunden werden konnten, da sie immer kleiner ausfallend, schließlich zu ausdehnungslosen Punkten wurden, die jede Bewegung von vornherein auszuschließen schienen. Für Bergson enthält jedoch diese Art der Betrachtung eine – wie er es nennt – „retrospektive Absurdität", die lediglich beweist, „daß es unmöglich ist, a priori die Bewegung aus Unbewegtheiten zu konstruieren, was noch nie jemand bezweifelt hat."[77] Indem er mit dieser Aussage gleichsam die Beweislast umkehrt, ist es ihm möglich, die auf die Unendlichkeit gerichteten Ansprüche des ‚reinen Denkens' einzugrenzen und auf ihr spezifisches Anwendungsfeld festzulegen. Unabhängig von aller Erfahrung mögen die durch begriffliches Schließen gewonnenen Einsichten und Erkenntnisse zutreffen; damit ist allerdings nicht ausgesagt, dass sie auch für „wirkliche Bewegungen"[78] gelten.

Da für Bergson die Bedingungen konkreter Erfahrungen in den Erfahrungen selbst vollständig aufgehen, unterscheidet er nicht zwischen der „ungeteilten Tatsache einer Bewegung"[79] und den allgemeinen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Auch wenn das ‚reine Denken' dazu verleitet, umfassendere Bedingungen der Erfahrung anzunehmen, stützt Bergson sich auf die „unmittelbar gegebenen Qualitäten" der „lebendigen Wirklichkeit", die nach seiner Ansicht nicht „aus fertigen und starren Begriffen"[80] aufzubauen ist. Die moderne Mathematik als „die Wissenschaft der Größen"[81] besitzt zwar den Vorteil, exakte Ergebnisse hervorbringen zu können, die in ihrer Entstehung auch den Aspekt des Werdens erkennen lassen und nicht etwa nur bereits Fertiges zum

77 Bergson 1991, S. 188.

78 Bergson 1991, S. 190. An anderer Stelle spricht Bergson analog über die „bewegliche Wirklichkeit". Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 213.

79 Bergson 1991, S. 188.

80 Vgl. Bergson 1993 d, S. 213.

81 Bergson 1993 d, S. 215.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Vorschein bringen. Allerdings eignet sie sich für Bergson nicht als Maßstab der Erkenntnis überhaupt, da reine Größenverhältnisse nach seiner Auffassung immer nur einen „Grenzfall der Qualität" darstellen, das heißt mit anderen Worten „eine Qualität in statu nascendi"[82].

Während Zenon aufgrund der räumlichen Ausdehnung einer zu durchlaufenden Strecke durchaus folgerichtig von einer unbegrenzten Anzahl aufgereihter Punkte und teilbarer Abschnitte ausgeht, verweist Bergson demgegenüber auf den für ihn wichtigen Unterschied zwischen dem zu überwindenden Bewegungsraum einerseits und der sich aktuell vollziehenden Bewegung andererseits. Letztere ist für ihn „eine ungeteilte Tatsache oder eine Reihe von ungeteilten Tatsachen"[83], während die dabei zurückgelegte Strecke zunächst nichts weiter ist als eine mögliche Form ihrer Veranschaulichung. Diese Unterscheidung, so spitzfindig sie zunächst erscheinen mag, enthält für Bergson bereits den Kern des ganzen Problems. Denn eine räumliche Strecke oder Linie, so exakt sie auch die Entfernung zwischen zwei Punkten zu bestimmen vermag, kann unmöglich die Dauer repräsentieren, die in der Ausführung einer Bewegung abläuft. Als ihr symbolischer Ausdruck bleibt sie getrennt von dem Bewegungsvorgang selbst, was auch daran deutlich wird, dass die Bewegung tatsächlich sich verändert, während die Bewegungsbahn starr und unbeweglich bleibt:

„Man substituiert für den Gang den Weg, und da der Weg dem Gange unterspannt ist, glaubt man, daß er mit ihm zusammenfalle. Aber wie soll ein *Prozeß*

82 Vgl. ebda. Bergson unterscheidet sich hierin ausdrücklich von Kant, der bei der Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf die – wie es bei ihm heißt –, „reine Mathematik" und „reine Naturwissenschaft" sich bezieht, um die Ansprüche der Erkenntnis aus reiner Vernunft zu prüfen. Vgl. dazu Kant 1976, S. 30. Nach heutiger Terminologie entsprechen diese beiden Wissenschaften in etwa den Disziplinen der mathematischen Logik und der theoretischen Physik.

83 Bergson 1991, S. 188.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

mit einem *Ding* zusammenfallen, eine Bewegung mit einer Unbeweglichkeit?“[84]

Der Gang, um bei diesem Beispiel Bergsons zu bleiben, besitzt eine eigene, spezifische Dauer und ist dem Bewusstsein als „ein ungeteiltes Ganzes gegeben.“[85] Diese Erfahrung liegt zweifellos dem ersten Reflex gegen die widersprüchlichen Konsequenzen einer gedanklichen Zergliederung von Bewegungen bis zu ihrem Stillstand zugrunde. Schließlich lässt sich mühelos demonstrieren, dass eine Strecke nur dann zu überwinden ist, wenn eine Bewegung tatsächlich ausgeführt wird. Zenons Annahme erwiese sich folglich als absurd, würde man nicht, wie im Dichotomiebeispiel gefordert, eine Bewegung in einzelne Abschnitte aufgliedern, sondern sie „in einem unteilbaren Zuge“[86] ausführen. Zwar wäre es möglich, einen Gang an jedem beliebigen Punkt zu unterbrechen; allerdings würde man in diesem Fall eine andere, unstetige Bewegung ausführen. Doch so plausibel dieser Einwand zunächst erscheint, trifft er noch nicht den von Bergson herausgestellten Unterschied zwischen der ablaufenden Dauer einer Bewegung und ihrer räumlichen Veranschaulichung. Was also geschieht, wenn man einen Bewegungsvorgang räumlich fasst, das heißt als Übergang von einem Punkt zu einem anderen, und worin liegt die Täuschung dieses Verfahrens?

Erschwerend für die Beantwortung dieser Frage ist, dass die von Bergson angenommene Täuschung in der Regel nicht als solche erkannt wird. Es entspricht nämlich durchaus der Gewohnheit, einen Akt der Bewegung in den Raum zu projizieren und an den durchlaufenen Stationen festzuhalten, das heißt eine dauernde Veränderung als räumliches Nebeneinander zu begreifen. Am Beispiel der Zeitmessung wurde bereits deutlich, wie fortschreitende Abläufe auf dem Zifferblatt einer Uhr gebannt werden, ohne zu berücksichtigen, dass „zwar eine Sa-

84 Bergson 1991, S. 186 (Hervorhebungen im Original).

85 Vgl. Bergson 1991, S. 187.

86 Bergson 1912 b, S. 314.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

che teilbar ist, nicht aber ein Akt.“[87] Umso wichtiger ist es für Bergson, die „Mischung“[88] intensiver Bewegungs- und extensiver Raumvorstellungen deutlich voneinander zu trennen. Jedes äußere Bewegungsmoment beansprucht zwar einen bestimmten Raum, insofern Distanzen überwunden werden. Der Bewegungsvorgang selbst benötigt hingegen eine gewisse Dauer, die „nur für einen bewussten Beobachter Wirklichkeit besitzt.“[89] Am Beispiel der von Bergson entwickelten Theorie der reinen Wahrnehmung wird noch aufzuzeigen sein, wie Bewegungen ohne räumliche Bezüge erfasst werden können. An dieser Stelle kann jedoch bereits festgehalten werden, dass die illusionäre Vermischung von Raum und Dauer gerade dort sich einstellt, wo die nebeneinander gestellten Dinge im Raum auf die aufeinander folgenden Wahrnehmungen des Bewusstseins treffen. In diesem „Schnittpunkt der Zeit mit dem Raume“[90] hat es den Anschein, als träfen dauernde Bewegungen und Veränderungen auf gleicher Ebene mit äußerlich klar voneinander abgegrenzten Dingen und Zuständen zusammen. Für Bergson führt jedoch diese Verbindung zu einer raumbezogenen und damit widersprüchlichen Bewegungsvorstellung, der die Dauer beziehungsweise die Beweglichkeit entzogen bleibt.

Folgt man diesem Ansatz, so liegt das zentrale Problem im Dichotomiebeispiel darin, dass eine Bewegung am äußeren Maßstab räumlicher Größenverhältnisse analysiert wird. Nur unter dieser Voraussetzung, das heißt gemessen am „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“[91], scheint schließlich sogar die Überwindung räumlicher Distan-

87 Bergson 1999, S. 86.

88 Bergson 1999, S. 85. An gleicher Stelle verwendet Bergson in diesem Zusammenhang auch den Begriff der „Endosmose“.

89 Bergson 1999, S. 84.

90 Ebda. Zu dieser Verbindung von Raum und Zeit in der „unaufhörlich vorwärts gehenden Gegenwart“ vgl. auch Bergson 1991, S. 137–138, S. 147 sowie S. 158.

91 Bergson 1993 c, S. 163. An anderer Stelle deutet Bergson dieses angenommene Bedürfnis weiter aus: „Wir haben instinktiv Angst vor den

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

zen unmöglich zu sein. Richtet man jedoch statt dessen sein Augenmerk auf die „innere Organisation der Bewegung“[92], so erfasst man nicht nur ihre zeitliche Dauer, sondern vermeidet zugleich die unlösbare Aufgabe, aus den bloß gedachten Momentaufnahmen einer Bewegung die Bewegung selbst zusammenzusetzen. Denn die Anzahl der einzelnen Punkte auf einer Bewegungsbahn mag noch so umfangreich ausfallen, ihre gedankliche Zusammenfügung kann nicht „die wirkliche und unteilbare Bewegung eines Dinges“[93] abbilden oder gar ersetzen. In eben diesem Sinne ist für Bergson der von Zenon vorausgesetzte leere Raum im Dichotomiebeispiel ein bloßes gedankliches Muster, das „keine Teile der Sache“, sondern vielmehr „Elemente des Symbols“ zum Ausdruck bringt.[94] Die vermeintliche Paradoxie der Bewegung wäre demnach also nichts weiter als eine Paradoxie der besonderen Form ihrer symbolischen – und das heißt verräumlichten – Darstellung.

Der für Bergson grundsätzlich anzunehmende und nicht nur graduell zu deutende Unterschied zwischen der dauernden Bewegungswirklichkeit einerseits und den starren Formen ihrer symbolischen Veran-

---

Schwierigkeiten, die die Vision der Bewegung unserem Denken verursacht, und wir werden ihrer Herr, so bald wir die Bewegung mit Unbeweglichem zu fixieren suchen.“ Bergson 1993 c, S. 165.

92 Bergson 1991, S. 188.

93 Bergson 1993 d, S. 204. In diesem Zusammenhang erwähnt Bergson ein weiteres Beispiel: „Das ist genau so, als ob man die Bedeutung des Gedichtes in der Form der Buchstaben suchte, die es zusammensetzen, als ob man glaubte, durch Untersuchung einer immer wachsenden Zahl von Buchstaben der Bedeutung des Gedichts, die doch immer wieder entschlüpft, näher zu kommen, und als ob man schließlich, nachdem man eingesehen hat, daß es aussichtslos ist, einen Teil des Sinnes in jedem der Buchstaben zu suchen, angenommen hätte, daß zwischen jedem Buchstaben und dem folgenden sich das gesuchte Fragment des geheimnisvollen Sinnes verberge!“ Bergson 1993 d, S. 205.

94 Vgl. Bergson 1993 d, S. 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

schaulichung andererseits[95] steht bei der Betrachtung des Achilleusbeispiels ebenfalls im Zentrum der Kritik. Erst indem Zenon eine mathematischen Gesetzmäßigkeiten folgende Unterteilung der zu durchlaufenden Bewegungsbahn vorschlägt, ist es ihm überhaupt möglich, von den tatsächlich ausgeführten Schritten des Achilleus und der Schildkröte abzusehen. Würde man hingegen ‚den Schnellsten' befragen, wie es ihm gelänge, ‚den Langsamsten' einzuholen, so könnte dieser folgendes zur Antwort geben:

„Zeno will, daß ich mich von dem Punkte, an dem ich bin, zu dem Punkte hinbegebe, den die Schildkröte verlassen hat, und von diesem wieder zu dem Punkte, den sie danach verlassen hat, usw. So stellt er sich meinen Lauf vor. Aber ich gehe bei meinem Lauf ganz anders zu Werke: ich mache einen ersten Schritt, dann einen zweiten und so fort, und schließlich nach einer gewissen Anzahl von Schritten mache ich einen letzten, durch den ich die Schildkröte einhole. Ich vollziehe so eine Reihe von unteilbaren Akten. Mein Lauf ist die Reihe dieser Akte. Soviel Schritte er umfaßt, soviel Teile kann ich dabei unterscheiden. Aber du hast nicht das Recht, ihn nach einem anderen Gesetz zu unterteilen, noch anzunehmen, daß er auf eine andere Art gegliedert ist."[96]

Der Verweis darauf, dass „die Schildkröte die Schritte einer Schildkröte und Achilles die Schritte des Achilles macht"[97], beantwortet allerdings noch nicht die Frage, weshalb jede andere Unterteilung der Stre-

95 Bergson spricht in diesem Zusammenhang von Unterschieden, die auf das „Wesen der Dinge" abzielen und uns dadurch vor falsch gestellten Problemen bewahren. Vgl. dazu etwa Bergson 1912 b, S. 3. Dies führt bei Deleuze zu der interessanten Annahme eines „Platonismus" bei Bergson im Hinblick auf dessen „Methode der Begriffsbestimmung". Vgl. Deleuze 1997 a, S. 145.

96 Bergson 1993 c, S. 164–165.

97 Vgl. Bergson 1991, S. 189. An anderer Stelle spricht Bergson mit Blick auf die unterschiedlichen Bewegungen der beiden Protagonisten von den „natürlichen Gliederungen beider Bahnen". Bergson 1912 b, S. 314.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

cke von vornherein auszuschließen ist. So realitätsgerecht und plausibel die fiktive Aussage des Achilleus zunächst erscheint, so wenig vermag sie gegen den möglichen Einwand des Zenon auszurichten, dass das ‚Gesetz des reinen Denkens' ihn dazu berechtige, weitere Differenzierungen vorzunehmen. Insbesondere der formalen Analyse und Berechnung sind, wie gesehen, hierbei keine Grenzen gesetzt. Bergsons Einwand, der „Kunstgriff" Zenons bestehe darin, „Achills Bewegung nach einem willkürlich gewähltem Gesetz zu rekonstruieren"[98], beruht folglich auf der das ganze Werk des Autors bestimmenden Voraussetzung, dass die mathematisch-naturwissenschaftlichen Gesetze für die Erfassung dauernder Verhältnisse nicht zutreffen.[99]

Anders gesagt führen Zenons Überlegungen nur deshalb zu den aufgezeigten Schwierigkeiten, weil er „den Mechanismus des Verstan-

98 Bergson 1912 b, S. 314.

99 „Die Mathematik bleibt daher ganz in ihrer Rolle, solange sie sich damit beschäftigt, die simultanen Lagen Achills und der Schildkröte in einem gegebenen Augenblicke zu bestimmen, oder wenn sie *a priori* erklärt, die beiden bewegten Körper würden sich in einem Punkte X begegnen, wobei diese Begegnung eben wieder eine Simultanität ist. Sie geht aber über diese Rolle hinaus, wenn sie wieder zusammensetzen will, was während des Intervalls zwischen zwei Simultanitäten stattfindet; oder sie ist wenigstens eben dann unausweichlich genötigt, immer wieder Simultanitäten in Betracht zu ziehen, neue Simultanitäten, deren unbegrenzt anwachsende Zahl sie auf den Gedanken bringen müßte, daß mit Unbewegtheiten keine Bewegung, mit Raum keine Zeit herzustellen ist." Bergson 1999, S. 87 (Hervorhebung im Original). Die Versuche einer Lösung der Paradoxien mittels mathematischer Grenzwertberechnungen führen, wie gesehen, zu ähnlichen Problemen. Obgleich der Punkt, an dem Achilleus die Schildkröte einholen müsste, sehr genau bestimmt werden kann, ist die Frage, ob dieses Ereignis tatsächlich eintrifft, nicht allein unter Bezugnahme auf operationale Näherungswerte zu beantworten. Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Ausführungen zum Achilleusbeispiel unter Punkt 1.1 sowie 1.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

des“ sowie „den Gebrauch künstlicher Zeichen“[100] in praktischer und gewohnter, gleichwohl unzutreffender Weise auch auf „wirkliche Bewegungen“[101] anwendet. Für Bergson ist zunächst nichts dagegen einzuwenden, einen Weg oder eine Strecke in beliebige Längenabschnitte zu unterteilen. Diese Unterteilungen können sogar unbegrenzt ausfallen und im Sinne mathematischer Grenzwertberechnungen gegen Null tendieren. Die hierbei ermittelten Längen- und Größenverhältnisse geben jedoch nur Auskunft über die momentanen Lagen und Zustände bewegter Körper, nicht jedoch über ihre Bewegungen, „die keinen Raum einnehmen können, da sie nichts Ausgedehntes, sondern Dauer, Qualität und nicht Quantität sind.“[102]

Die Bewegungen selbst sind nach seiner Auffassung schon deshalb an keine festen Träger gebunden, da jeder räumliche Gegenstand zumindest die Möglichkeit seiner Teilung und Zergliederung mit sich führt.[103] Und von der Vorstellung einer trägen Materie als materiellen

100 Bergson 1993 b, S. 51.

101 Vgl. dazu weiter oben Anmerkung 77. An anderer Stelle behauptet Bergson mit positivistischem Elan: „Es liegen hier Denkgewohnheiten vor, von denen wir im praktischen Leben Gebrauch machen; es ist von besonderer Wichtigkeit für unser technisches Handeln, daß unser Denken hinter dem Fluß der Wirklichkeit zurückbleibt und im Bedarfsfalle sich an das hält, was war oder was hätte sein können, anstatt von dem eingenommen zu werden, was ist.“ Bergson 1993 e, S. 177.

102 Bergson 1999, S. 87.

103 „Die Intelligenz hat es für gewöhnlich nur mit Dingen zu tun und versteht darunter etwas Statisches und macht aus der Veränderung ein Akzidenz, das sich den Dingen als etwas Äußerliches noch hinzufügt.“ Bergson 1993 b, S. 47. Demgegenüber verliert die Dynamik der Bewegung und Veränderung „niemals ihren Zusammenhang in einer Dauer, die sich endlos aus sich selber weiter gebiert“. Bergson 1993 a, S. 27. Gegen die Annahme einer strengen Kausalität physikalischer Geschehnisse – etwa in der Newtonschen Mechanik – vertritt Bergson die Ansicht dynamischer Übergangsformen, die aufgrund ihrer Spontaneität und Kontingenz jedem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Träger von Veränderungen ist es für Bergson nur ein kleiner Schritt bis zu dem widersprüchlichen Versuch einer quantitativen Festlegung dauernder Verhältnisse überhaupt. Es verwundert daher nicht, dass im Sinne dieser Auffassung schließlich sogar sämtliche Bewegungsmessungen und Berechnungen ihren vorgeblichen Gegenstand verfehlen, da sie aufgrund der Eliminierung der Dauer als des „wesentlichen und qualitativen Elements“[104] nur mit dem durchlaufenen Raum und den dort anzutreffenden Simultaneitäten sich beschäftigen. Wie bereits bei der Zeitmessung gesehen, existiert für Bergson das Intervall einer Bewegung nur für den bewussten Beobachter, der Vergangenes und Gegenwärtiges in dauernder Veränderung wahrnimmt, während „außerhalb unser“[105] nur räumlich fixierte und voneinander abgegrenzte Zustände gegeben sind. Um den Unterschied zwischen diesen beiden Zugangsweisen zu verdeutlichen, verweist Bergson auf das folgende Beispiel:

„Zum Beweise, daß das Intervall der Dauer selbst vom Standpunkt der Wissenschaft aus nicht in Anschlag gebracht wird, mag dienen, daß wenn alle Bewegungen des Weltalls zwei- oder dreimal so schnell erfolgten, weder an unsern Formeln noch an den Zahlen, die wir dabei verwenden, irgend etwas abzuändern sein würde. Das Bewußtsein hätte zwar einen undefinierbaren und gewissermaßen qualitativen Eindruck von dieser Veränderung, doch würde diese

---

Versuch einer exakten Festlegung von vornherein sich entziehen. Die Opposition gegen statische Substanzvorstellungen entspricht durchaus den während der Abfassung seines ersten grundlegenden Werkes („Essai sur le données immédiates de la conscience“) eingeleiteten Veränderungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften – so etwa in der Elektrodynamik, die dazu überging, den raumbezogenen Massebegriff durch Vorstellungen dynamischer Spannungsverhältnisse zu ersetzen. Vgl. dazu auch die eigenen Ausführungen des Autors in Bergson 1993 b, S. 52–57 (Anmerkung).

104 Bergson 1999, S. 88.

105 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nicht außerhalb seiner zur Erscheinung gelangen, weil sich im Raume noch ebenso dieselbe Anzahl Simultaneitäten darstellen würde.“[106]

Während das Bewusstsein die gemessenen oder berechneten Zeit- und Bewegungsintervalle tatsächlich durchleben muss, um einen Eindruck ihrer Dauer zu erhalten, bleibt ihre wissenschaftliche Bestimmung dagegen merkwürdig abstrakt und wirklichkeitsfremd. Obgleich die Bewegungen des Weltalls, von denen Bergson hier spricht, ebenso wie die Schritte der beiden Protagonisten aus dem Achilleusbeispiel, mit unverwechselbaren Geschwindigkeiten und Rhythmen versehen sind, löst die mathematische Betrachtungsweise sich gerade von diesen Besonderheiten, um sie zu synchronisieren und in einem Moment zusammenzuziehen. Dabei werden konkrete Bewegungserfahrungen und Zeiteffekte – wie etwa die unumkehrbare Richtung zeitlicher Abläufe – aufgehoben und als positive oder negative Größen in mathematische Gleichungen überführt, ohne dass hierdurch falsche Resultate erzielt würden. Doch der Preis für diese Orientierung an räumlichen statt an dauernden Verhältnissen besteht darin, dass von der Zeit nur die Gleichzeitigkeit und von der Bewegung die Unbewegtheit erfasst wird. Denn für Bergson gilt, dass diese Art der Beschäftigung mit den „äußerlichen Momenten“[107] ihren Gegenstand verpasst, da das Bewusstsein die Dinge im Raum wohl unterschieden nebeneinander reiht, wogegen Bewegungen erst durch die Vernachlässigung räumlicher Verhältnisse und homogener Zeitvorstellungen in ihrer eigenen, unverwechselbaren Gliederung erfahrbar sind. Dies ist wohl gemeint, wenn Bergson den Lauf des Achilleus als eine „Reihe von unteilbaren Akten“ begreift und Zenon das Recht abspricht, „ihn nach einem anderen Gesetz zu unterteilen.“[108]

106 Bergson 1999, S. 88–89.

107 Vgl. Bergson 1999, S. 91.

108 Vgl. dazu weiter oben den Text zu Anmerkung 95. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Bergsons Kritik der Bestimmung gleichförmiger und ungleichförmiger Bewegungen in der Mechanik, mit dem Ergeb-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

In ähnlicher Weise kritisiert Bergson auch die Annahme einer von vornherein diskontinuierlich gefassten Bewegung. Wie bereits von Zenon im Pfeil- und Stadiumbeispiel demonstriert, lassen Bewegungen nicht aus einzelnen Bewegungspunkten sich zusammensetzen. Der fliegende Pfeil, so das Argument des Eleaten, könne in einem bestimmten Moment nur an einem ganz bestimmten Ort seiner Bahn sich aufhalten und nicht bereits woanders sein. Die hieraus gewonnene Einsicht, der notwendige Stillstand in einem einzelnen Punkt der Bahn gelte für die gesamte Dauer der Bewegung, da selbst im Falle ihrer lückenlosen Aneinanderreihung alle zu durchlaufenen Ruhepunkte bewegungslos blieben, wird von Bergson mit dem Argument verworfen, dass der sich bewegende Pfeil zu keinem Zeitpunkt an einem bestimmten Ort sei:

„Der Pfeil aber ist niemals an irgend einem Punkt seiner Bahn. Höchstens ließe sich sagen, er könnte dort sein; in dem Sinne nämlich, daß er ihn durchmißt, und daß es ihm frei stünde, bei ihm haltzumachen. Und allerdings, wenn er dort haltmacht, würde er dort bleiben, und nicht mehr Bewegung wäre es, womit wir es an diesem Punkte zu tun hätten."[109]

Widersprüchlich ist demzufolge nicht der einfache, ungeteilte Akt der Bewegung, der „mit einem Schlage – wiewohl in einer gewissen Ausdehnung von Dauer"[110] – sich entfaltet. Probleme bereitet vielmehr auch hier Zenons Gleichsetzung des fortschreitenden Bewegungsaktes mit dem Bewegungsraum, dem es notwendigerweise an Beweglichkeit und Dauer mangelt. Ähnlich wie schon bei der Unterscheidung von Gang und Weg, trennt Bergson radikal, das heißt ohne den Versuch einer Vermittlung, das Bewegungsereignis von seiner äußeren Erschei-

nis, dort sei ebenfalls „nur von bereits durchlaufenen Räumen und von bereits erreichten simultanen Lagen die Rede." Vgl. Bergson 1999, S. 89–90.

109 Bergson 1912 b, S. 312.

110 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nungsform. Erst auf diese Weise ist es ihm möglich, die „innere Organisiertheit“[111] einer Bewegung, das heißt ihre je spezifische Gliederung, Kontinuität und Dauer, von den Merkmalen zu unterscheiden, die für einen „außerhalb der Bewegung“ verbleibenden „Beobachter“[112] nur als starre Räume, Punkte und Abschnitte erkennbar sind. Auch wenn es nicht möglich ist, den Flug eines Pfeils anders als durch Beobachtung wahrzunehmen, erschließt sich das Besondere dieses Vorgangs dadurch, dass wir die Dauer der Bewegung „in das Denken aufnehmen“[113]. Mit dieser zunächst überraschenden – weil auf das Denken abzielenden – Aussage spielt Bergson auf vergleichbare Bewegungserfahrungen an, die eine direkte Übertragung auf andere Bewegungsereignisse ermöglichen sollen. So vermerkt er in diesem Zusammenhang beispielsweise über den Vorgang des Armhebens und des Gehens:

„Hier fühlen wir durchaus, daß die zwischen zwei Stillständen durchlaufene Linie in einem unteilbaren Zuge beschrieben wird, fühlen, wie vergeblich der Versuch wäre, an dieser, die Linie ziehenden Bewegung Einteilungen vorzunehmen, die je und je den willkürlich gewählten Einteilungen der einmal gezogenen Linie entsprächen.“[114]

Wichtig ist, dass das hier angesprochene ‚Fühlen’ von Bergson als ein bewusstes Erleben verstanden wird. Bereits der zuvor gegebene Hinweis, dass zuerst Achilleus selbst über den tatsächlichen Ablauf seiner Schritte Auskunft geben könne, lässt erkennen, dass Bergson von einem direkten Zugang zum inneren Erleben beziehungsweise, wie es an anderer Stelle heißt, zum „unmittelbaren Bewußtsein“ ausgeht.[115] Dies ist allerdings nicht in dem – spätestens durch die Psychoanalyse frag-

111 Bergson 1912 b, S. 314.

112 Vgl. Bergson 1912 b, S. 313.

113 Ebda.

114 Bergson 1912 b, S. 314.

115 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

würdig gewordenen – Sinne zu verstehen, dass man untrügliche Einsichten und Gewissheiten bereits aufgrund seiner natürlichen Nähe zu sich selbst besitze. Vielmehr vertritt Bergson sogar die weitergehende Auffassung, dass der Bereich des unmittelbaren Bewusstseins alles umfasst, „was es [das materielle Universum als Ganzes, F.B.] an wirklicher Veränderung und Bewegung enthält."[116] Mit anderen Worten: Nicht nur die Bewegungen des Ich, sondern auch die „Dauer" beziehungsweise das „Werden der Wirklichkeit"[117] sind nach Bergson dem bewussten Erleben zugänglich. Auf diese erkenntnistheoretisch weit reichende Annahme ist im Zusammenhang mit der Theorie der ‚reinen Wahrnehmung' noch näher einzugehen, da sie in Aussicht stellt, dass „eine direkte Schau, die sich kaum von dem gesehenen Gegenstand unterscheidet"[118], zumindest möglich ist. Für das Verständnis von Bergsons Kritik an Zenons Pfeilbeispiel reicht es an dieser Stelle aus, der Frage nachzugehen, wie die Bewegung eines zunächst nur äußerlich wahrnehmbaren Gegenstandes zu einer „subjektiven Tatsache" beziehungsweise einem „rein inneren Zustand"[119] werden kann. Denn wenn es stimmt, dass die Dauer einer Bewegung weder an einen Träger noch an eine äußere Ursache gebunden ist, dann bleibt zu prüfen, auf welche Weise sie überhaupt in das Bewusstsein gelangt oder von diesem aufgenommen wird.

In Anlehnung an die strikte Unterscheidung zwischen dauernden Ereignissen und ihren äußeren Erscheinungsformen geht Bergson davon aus, dass die Empfindungen einer Bewegung rein qualitativ, das heißt stoff- beziehungsweise körperlos, bestimmt sind.[120] Zwar sind

116 Bergson 1993 b, S. 45. In diesem Zusammenhang spricht Bergson auch von der „Intuition des Lebendigen". Vgl. ebda.

117 Vgl. Bergson 1912 b, S. 276.

118 Bergson 1993 b, S. 44.

119 Vgl. Bergson 1999, S. 9.

120 Zum Begriff der „reinen Qualität" vgl. insb. Bergson 1999, S. 40, S. 70, S. 103 und S. 166.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„Empfindungen, Affekte, Gefühle und Willensanstrengungen“[121] kaum geeignet, um etwa das Zustandekommen oder den Verlauf einer Bewegung in allgemein gültiger Form zu entschlüsseln. Da jedoch ihre „reine Dauer“ weder in räumlichen Zuständen noch in entsprechenden Größen- und Zahlenverhältnissen zu verorten ist, liegt es für Bergson nahe, sie statt dessen in den „Tiefen des Bewußtseins“[122] aufzusuchen. In der „Mannigfaltigkeit unserer inneren Zustände“[123], so die Annahme, verbirgt sich zugleich das „Wesentliche“ der Bewegung: das heißt ihre „Bewegtheit“.[124] Es verwundert daher nicht, dass Bergson die „reine Dauer“ einer Bewegung auch als „Dauer in uns“ kennzeichnet.[125] Doch was ist mit dieser ‚Wende auf das Ich’ gewonnen? Auch wenn die Frage nach den äußeren Bedingungen der „sich selbst genügenden“[126] Zustände des Bewusstseins zunächst beiseite geschoben ist, stellt sich noch immer das Problem, wie die „reine Qualität“ beziehungsweise die „innere Dauer“[127] des Bewusstseins zu fassen ist. Denn als ein rein geistiges Vermögen oder – wie Bergson sich ausdrückt – als „direkte Schau des Geistes durch den Geist“[128] lässt die bewusste Empfindung einer Bewegung nur mehr als Bewegung einer bewussten Empfindung sich begreifen. Und da diese Veränderung des Bewusstseins weder räumlich noch körperlich bestimmt sein soll, bleibt zu klären, welche Bedeutung sie besitzt.

121 Vgl. zu diesen „Zuständen des Bewußtseins“ Bergson 1999, S. 9.

122 Bergson 1999, S. 59.

123 Ebda.

124 Zu dieser essentialistischen Charakterisierung der Bewegung vgl. Bergson 1912 b, S. 97.

125 Die „Dauer in uns“ bezeichnet unter anderem „eine qualitative Mannigfaltigkeit, die mit der Zahl keine Ähnlichkeit hat.“ Im Unterschied dazu existiert außerhalb unser von der Dauer „nur die Gegenwart oder, wenn man lieber will, die Simultaneität.“ Vgl. dazu Bergson 1999, S. 168.

126 Vgl. Bergson 1999, S. 58.

127 Zur „inneren Dauer“ des Bewusstseins vgl. Bergson 1993 b, S. 44.

128 Bergson 1993 b, S. 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Damit die „reine Dauer“ überhaupt als eine von äußeren Ursachen unabhängige „Bewußtseinstatsache“[129] gelten kann, bedarf es einer wohl begründeten Grenzziehung zwischen der Sinnenwelt auf der einen sowie der psychischen Welt auf der anderen Seite.[130] Diese von uns bisher nur in ihren Auswirkungen angesprochene Aufgabe wird von Bergson durch die Frage nach der Intensität psychischer Zustände aufgegriffen.[131] In diesem Zusammenhang spielt die Bewegungsempfindung eine wichtige Rolle, da hier der Einfluss bestimmter wahrnehmbarer Reize auf das innere Erleben offensichtlich zu sein scheint. Bergson nimmt deshalb neben anderen dieses Beispiel zum Anlass, um seine eigene, gegenteilige Auffassung zu entwickeln. Zu diesem Zweck analysiert er verschiedenartige Empfindungen unter dem doppelten Aspekt ihrer vermeintlich quantitativen und qualitativen Bedeutung – mit dem Ergebnis, dass räumliche Größen keinen Einfluss auf die „in uns liegende Intensität“[132] besitzen. Da durch diese ‚Zweiteilung der Welt’ sowohl die Erfahrungsgewohnheiten als auch ihre mechanisch-physikalischen Deutungen in Frage gestellt werden, ist auf die Gründe hierfür etwas genauer einzugehen.

Folgt man den alltagssprachlich vermittelten Vorstellungen über die Größe und Intensität von Empfindungen, dann besteht kein Zweifel, dass „erworbene Perzeptionen“[133] in Abhängigkeit von den auf sie

129 Bergson 1999, S. 166.

130 Bergson spricht in diesem Zusammenhang sogar von der notwendigen „Reinigung“ psychischer Vorstellungen, um sie vor „dem Eindringen der Sinnenwelt“ beziehungsweise der „Tyrannei der Raumvorstellung“ zu bewahren. Vgl. Bergson 1999, S. 166.

131 Vgl. dazu insbesondere das erste Kapitel aus ‚Zeit und Freiheit’, Bergson 1999, S. 9–59.

132 „Ist die Größe außerhalb unser niemals intensiv, so ist die in uns liegende Intensität niemals Größe.“ Bergson 1999, S. 167.

133 Bergson verwendet diesen „von den Schotten“ – gemeint sind wohl Shaftesbury und Hume – geprägten Begriff, um die „für eine äußere Ursache

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

gerichteten äußeren Einflüssen stehen. Je größer der auf einen bewussten Körper einwirkende Reiz ausfällt, desto intensiver erscheint auch die dadurch hervorgerufene Empfindung zu sein. Ein Schwerathlet, der in einem sportlichen Wettkampf bei jedem neuen Versuch ein immer größeres Gewicht zu heben versucht, spürt die wachsende Anstrengung im Verhältnis zu den aufgelegten Lasten. Dieses Anwachsen wird als eine Steigerung des Kraftaufwandes empfunden, bis die Schwere schließlich in Schmerz und Erschöpfung übergeht. Demnach übt also das jeweilige Maß einer zu überwindenden Last einen direkten Einfluss auf die hierbei angesprochenen Empfindungen aus. Und da für Willensanstrengungen ein ähnlicher Zusammenhang erkennbar ist, liegt es nahe, dass körperliche Übungen auch in pädagogisch relevanten Situationen eingesetzt werden, um erwünschte psychische Effekte hervorzubringen.[134] Darüber hinaus wird diese durch zahlreiche Beispiele zu belegende Annahme durch eine ganze Reihe physikalischer Erkenntnisse gestützt, nach denen Wahrnehmungen und Empfindungen auf mitunter sehr genau bestimmbare äußere Ursachen sich zurückführen lassen. Bergson selbst erwähnt in diesem Zusammenhang die Temperatur-, Licht- und Tonempfindungen, bei denen leicht nachvollziehbar ist, dass sie durch entsprechende äußere Reize verursacht beziehungsweise verändert werden.[135] Schließlich gehört es zum alltäglichen ebenso wie zum wissenschaftlichen Erfahrungsbestand, dass Tempera-

repräsentativen Zustände des Bewußtseins“ zu bezeichnen. Vgl. Bergson 1999, S. 58.

134 Dies gilt für moderne Formen der Körperdisziplinierung ebenso wie für systematische Trainingsprozesse. Vgl. dazu etwa die Ausführungen über den „gelehrigen Körper“ bei Foucault 1994, S. 173–292 sowie über die „Theorie der Körperbildung“ bei den Philanthropen in König 1989, S. 68–104.

135 Vgl. zu diesen Beispielen Bergson 1999, S. 38–50. Aussagen zum Geruchs- und Geschmacksempfinden finden sich ebenfalls bei Bergson 1999, S. 36.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

turunterschiede das Wärmeempfinden, Helligkeitswechsel das Farbempfinden und Tondifferenzen das Hörempfinden direkt beeinflussen.

Die Wirkungsweise derartiger Zusammenhänge wird auch von Bergson nicht bestritten. Problematisch erscheint jedoch der Versuch, Empfindungsqualitäten und ihre Veränderungen auf messbare Größen festzulegen. Denn auch im Rahmen kausaler Erklärungsannahmen bleibt die Frage ungelöst, was eigentlich hinzukommt, wenn ein äußerer Reiz eine affektive Reaktion hervorruft. Beobachtbar, berechenbar und vorhersehbar sind nur bestimmte Zustände, die als Größen miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Auch wenn es erst auf diese Weise möglich ist, beispielsweise einen Unterschied zwischen zwei Temperaturen exakt auszudrücken, anstatt ihn auf das bloße Wärme- oder Kälteempfinden einer Person zurückzuführen, bleibt unklar, worin „das sie trennende Intervall“[136] besteht. Der Hinweis auf weitere, immer kleinere Maß- und Recheneinheiten führt hier zu ähnlichen Schwierigkeiten wie der Versuch, Bewegungen auf infinitesimale Größen festzulegen. Durch die Addition von Zuständen und Größen werden ausschließlich arithmetische Differenzen ermittelt; tatsächliche Übergänge und Veränderungen, wie sie in Bewegungen sowie Empfindungen zum Ausdruck kommen, werden dagegen nicht erfasst. Die Übersetzung von Empfindungen in Größen ist für Bergson deshalb ein sowohl konventioneller als auch willkürlicher „Akt des Denkens“.[137]

136 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 54.

137 Vgl. ebda. Bergson unterstreicht diese Auffassung unter Verwendung einer Aussage von Jules Tannery, der bereits 1875 in einem Beitrag für die ‚Revue scientifique’ anmerkt: „‚Man wird z.B. sagen, eine Empfindung von 50 Graden sei durch die Zahl von Differenzial–Empfindungen ausgedrückt, die von dem Fehlen der Empfindung an bis zur Empfindung von 50 Graden aufeinander folgen würden [...] Ich sehe nicht ein, daß wir hier etwas anderes vor uns haben sollten als eine ebenso legitime wie willkürliche Definition.’“ Tannery zit. nach Bergson 1999, S. 54–55. Berücksichtigt man darüber hinaus, dass extreme Empfindungen – wie beispielsweise Schmerzempfindungen bei hohen und niedrigen Temperatu-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Experimentelle Bestätigungen über den vermeintlichen Zusammenhang zwischen extensiven Ursachen und intensiven Wirkungen beruhen nach dieser Auffassung ebenso auf der falschen Annahme, dass beide Bereiche in derselben Weise messbar und berechenbar seien. Selbst wenn mit hohem technischen und intellektuellen Aufwand sogar kleinste Veränderungen untersucht werden, bleiben die Ergebnisse unzulänglich, da man über die Empfindungen selbst nichts erfährt. Insofern auch die empirischen Überprüfungen auf quantitative Bestimmungen abzielen, wird der als gültig vorausgesetzte theoretische Erklärungsrahmen nur noch einmal bestätigt. Die ermittelten Daten und Zahlen sind für Bergson keine reinen Erfahrungsgrößen – im Sinne ‚bloßer Tatsachen' –, sondern vielmehr Ausdruck einer zirkulären

ren –, sich zunehmend angleichen, dann kann diesem Vorgang mathematisch gesehen zwar durch die Einführung negativer Vorzeichen entsprochen werden, sodass positive und negative Größen miteinander vergleichbar sind. Unklar bleibt allerdings, ob eine Empfindung überhaupt durch ein negatives Vorzeichen angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn das ‚Fehlen einer Empfindung' als äußerster negativer Grenzwert mag wohl mit dem Wert ‚0' belegt werden und damit mathematisch gesehen handhabbar sein; realiter ist ein solcher Zustand jedoch nur widersprüchlich, als empfundene Nicht–Empfindung, vorstellbar. Für Bergson ist das Empfinden folglich eine unhintergehbare Voraussetzung möglicher Bewusstseinszustände überhaupt. Die abstrakte „Vorstellung des Nichts" oder „des Leeren" erscheint ihm sinnlos, „da man kein Bild eines Nichtseins haben kann, ohne wenigstens dumpf zu gewahren, daß man sein Bild formt, d.h handelt und denkt, und daß also füglich noch irgend etwas beharrt." Vgl. Bergson 1912 b, S. 280 und S. 283. Der cartesianische Existenzgrund, so scheint es, wird bei Bergson erweitert und schließt insbesondere das Empfinden und Handeln mit ein. Am Rande sei hinzufügt, daß diese Methode der subjektiven Selbstvergewisserung dem bekannten ‚Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars' in Rousseaus ‚Émile' durchaus ähnlich ist. Vgl. dazu insb. Rousseau 1993, S. 278–280.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Selbstbestätigung quantifizierender Verfahrensweisen. Der Hinweis, dass Temperaturen, Tonhöhen und Helligkeitsgrade gemessen werden, bestätigt nicht etwa die Annahme, dass die entsprechenden Empfindungen ebenfalls messbar seien. Vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass ihre Messbarkeit immer schon als gültig vorausgesetzt wird, wenn entsprechende empirisch gewonnene Ergebnisse herangezogen werden.[138] Zwischen Empfindungen und Größen gibt es für Bergson jedoch „keinen Berührungspunkt“[139], weshalb innere Zustände auch nicht angemessen durch äußere Reize dargestellt werden können. Wo dies dennoch geschieht, erfolgt „eine symbolische Umdeutung“[140] erlebter Veränderungen in feste Vorstellungen und abstrakte Schemata. Dieser Wechsel in der Betrachtungsweise beinhaltet für Bergson eine grundlegende – allerdings kaum bemerkte – Veränderung des Objektverständnisses, bei dem die Qualität eines Ereignisses zugunsten mess- und berechenbarer Merkmale aufgehoben wird. Was dem inneren Erleben als ein überwundenes Hindernis erscheint, wird von außen betrachtet zu einer numerischen Angabe über gehobene Lasten, überwundene Distanzen oder erzielte Zeiten.[141] Diese quantitativen Bestimmungen sind für Bergson jedoch „keine Teile der Sache“, sondern allenfalls „Elemente des Symbols“.[142]

Die Intensität ist demnach unter einem doppelten Aspekt zu fassen. Als „reine Qualität oder qualitative Mannigfaltigkeit“[143] bezeichnet sie die dauernden Empfindungszustände des Bewusstseins, die einander überlagern und ineinander übergehen. Daneben erscheint sie jedoch

138 Über den zirkulären Zusammenhang theoretischer Voraussetzungen und experimenteller Bestätigungen vgl. Bergson 1999, S. 56–57.

139 Bergson 1999, S. 57.

140 Vgl. Bergson 1999, S. 56.

141 Man denke in diesem Zusammenhang an die so genannten ‚c-g-s’ Sportarten, bei denen Entfernungen, Gewichte und Zeiten gemessen und verglichen werden.

142 Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 205.

143 Bergson 1999, S. 166.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

auch als „Kompromiß“[144] zwischen qualitativen und quantitativen Merkmalen, bei dem die exakte Bestimmbarkeit räumlicher Größen die fehlende Prägnanz ihrer empfundenen Wirkungen zu ersetzen scheint. Insofern Quantitäten ermittelt und aufeinander bezogen werden, verlieren die „subjektiven Tatsachen“[145] zunehmend an Bedeutung, bis schließlich – „auf dem Gebiete der reinen Quantität“[146] – der symbolische Ausdruck vollständig an die Stelle der Empfindungen tritt. Demgegenüber verweist Bergson auf eine grundsätzliche Schwierigkeit, die bei der üblichen Charakterisierung einer Empfindung als mehr oder weniger intensiv sich einstellt. Wie bereits im Zusammenhang mit der Frage nach unterschiedlichen Temperaturempfindungen angedeutet, entsteht bei der Festlegung der Intensität als ein zu- oder abnehmendes Größenverhältnis der falsche Eindruck, dass ein gespürter Qualitätsunterschied mit der numerischen Differenz übereinstimmt, durch die der Übergang zwischen zwei Zuständen bezeichnet wird. In ähnlicher Weise beruht auch die Auffassung, dass die Zunahme eines Schmerzes dem messbaren Anwachsen eines äußeren Reizes entspricht, auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass zwischen zwei Empfindungen eine bestimmte Anzahl weiterer Empfindungen sich einfügen lässt. Und so einleuchtend dieser Zusammenhang zunächst erscheint, bleibt für Bergson - neben der aufgezeigten Unzulänglichkeit infinitesimaler Größen für die Erfassung von Veränderungen –, ebenfalls unbeachtet, dass Raum- und Größenverhältnisse nur im Modus der abgelaufenen Zeit ausgedrückt werden können, während Empfindungen dauern, das heißt eine „Kontinuität des Fließens“[147] bilden.

144 Ebda. An anderer Stelle und mit etwas weniger Zurückhaltung kritisiert Bergson den Doppelcharakter der Intensität als „Bastardbegriff“. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 167.

145 Vgl. Bergson 1999, S. 9.

146 Gemeint sind hier die „mathematischen Wissenschaften“. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 152.

147 Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 185. An gleicher Stelle wird dieser Vorgang beschrieben als „eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Im ersten Fall beschäftigt man sich mit fixierten Zuständen beziehungsweise isolierten Momentaufnahmen, die bereits eingetreten sein müssen, damit sie überhaupt als zusammenhängend begriffen werden können.[148] Schließlich ermöglicht erst der rekonstruierende Blick die Zusammenschau unterschiedlicher Ereignisse – mit der Folge, dass individuelle und kontextuelle Bedeutungsverschiebungen entweder unter allgemeine Begriffe gefasst oder als bloß zufällige Randgrößen vernachlässigt werden. Der auf diese Weise hergestellte Zusammenhang setzt also voraus, dass der Verstand mit Begriffen operiert, die auf die Homogenität und Abgeschlossenheit ihres Gegenstandes abzielen. Der Unterschied zwischen zwei Schmerzempfindungen wäre demnach so zu bestimmen, dass unter vergleichbaren Umständen ein zumindest ähnliches Ergebnis erwartet werden kann. Der Preis hierfür besteht für Bergson jedoch darin, dass die Gegenstandsbedeutung von vornherein auf Merkmale eingeschränkt wird, die sie mit anderen teilt, was wiederum nur möglich ist, wenn man von ihrer jeweiligen Dauer absieht. Die eigentümliche Qualität einer Schmerzempfindung, das heißt ihre räumlich nicht fassbare Richtung, Rhythmik und Resonanz, die Bergson metaphorisch als „Grundton“[149] kennzeichnet, lässt sich ebenso wenig

jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden enthält.“ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass für Bergson auch die Zeit selbst dauernd sich verändert: „Es ist, wenn man so will, wie das Abrollen eines Rouleaus, denn es gibt kein Lebewesen, das sich nicht allmählich am Ende seiner Rolle ankommen fühlt; und Leben besteht im Altern. Aber es ist ebenso auch ein beständiges Aufrollen wie beim Faden auf einem Knäuel, denn unsere Vergangenheit folgt uns, sie wächst unaufhörlich mit der Gegenwart, die sie unterwegs aufnimmt; und Bewußtsein bedeutet Gedächtnis.“ Ebda.

148 Dies gilt auch für Vorhersagen über zukünftige Ereignisse, insofern sie auf entsprechende Erfahrungen bezogen werden.

149 Vgl. Bergson 1999, S. 33. In diesem Zusammenhang führt er aus, dass „ein Schmerz von zunehmender Intensität nicht mit dem Ton einer Skala verglichen werden [darf, F.B.], der immer stärker wird, sondern eher mit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

fixieren wie die Zeit, in der sie abläuft. Daher greifen nach seiner Auffassung auch alle Versuche zu kurz, in denen ihre spezifische Beschaffenheit durch exakte Zahlenverhältnisse, abstrakte Begriffe und hieraus abgeleitete Erklärungen ausgedrückt werden soll.[150] Deren Unzulänglichkeit besteht letztlich in der Annahme, die inneren und äußeren Ereignisse wären ohne eigene Dauer und könnten „wie mit einem Netz" aus der „fließenden Wirklichkeit"[151] aufgefangen werden. Und obgleich es möglich ist, die Beweglichkeit und Dauer aus den Begriffen auszuschließen, indem „wir uns in das Unbewegliche versetzen"[152], gibt es für Bergson kein Mittel, „um mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen."[153] Erst durch die Vernachlässigung der dauernden zugunsten der abgelaufenen Zeit – das heißt im Sinne von Bergson: durch die Entzeitlichung der Zeit –, entsteht somit der falsche Eindruck, die Intensität innerer Zustände wäre gleichbedeutend mit den äußeren Merkmalen ihrer Ausdrucksformen. Doch die Ausgedehntheit, Teilbarkeit und Quantifizierbarkeit sind für Bergson ausschließlich räumliche Eigenschaften, in denen eine homogene Zeitauffassung als gültig vorausgesetzt wird, die für das „Gebiet subjektiver Tatsachen"[154] gerade nicht zutrifft.

Trotz der rigorosen Zurückweisung so genannter „Pseudoprobleme", die für Bergson sämtlich auf die „Verwechslung der wahren Dauer mit dem Raum"[155] sich zurückführen lassen, und trotz der hieraus abgeleiteten Schlussfolgerung, dass die Intensität einer Empfindung

einer Symphonie, bei der sich eine wachsende Zahl von Instrumenten zu Gehör bringt." Ebda.

150 Zur Kritik dieser symbolischen Ausdrucksformen vgl. Bergson 1993 d, S. 211–217.

151 Vgl. Bergson 1993 d, S. 212.

152 Ebda.

153 Bergson 1999, S. 213.

154 Bergson 1999, S. 9.

155 Bergson 1993 a, S. 39. Zur weiteren Unterscheidung verschiedenartiger Pseudoprobleme (problèmes inexistants) vgl. Bergson 1993 e, S. 116.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nicht auf extensive Ursachen und Größenverhältnisse reduzierbar ist, bleibt die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen inneren und äußeren Zuständen bestehen. Denn obgleich Bergson von einer grundsätzlichen Trennung dauernder Empfindungen und räumlicher Ausdrucksformen ausgeht, gesteht er ein „Akutwerden“[156] der reinen, sich selbst genügenden Bewusstseinszustände ausdrücklich ein. Empfindungen wie Zorn, Freude, Liebe, Scham, Ekel oder Begehren sind organisch spürbar, selbst wenn der Körper nicht als ihre Ursache angesehen wird. Zudem gibt es Zustände, die ohne einen körperlichen Bezug kaum vorstellbar sind. Hierzu zählen Schmerzen ebenso wie die zuvor angesprochenen Bewegungs- und Temperaturempfindungen. Wenn es nun stimmt, dass auch diese Empfindungen „keinen Raum einnehmen“[157] und nicht durch entsprechende Merkmale erklärt werden können, dann bleibt aufzuzeigen, wie die körperlich spürbaren Einflüsse von den Empfindungen abgezogen werden können, sodass schließlich nur noch deren reine Qualität und Dauer übrig bleibt.

Als schwierig erweist sich hierbei, dass die „beträchtliche Mannigfaltigkeit einfacher psychischer Vorgänge“ nach Bergsons eigener Einschätzung nur „dunkel“[158] empfunden werden kann. Im Vergleich zu den erworbenen Perzeptionen, bei denen die Qualität einer Wirkung durch die Größe ihrer angenommenen äußeren Ursachen vorgestellt wird, handelt es sich bei den „zarten und flüchtigen Eindrücken unsres individuellen Bewußtseins“[159] eher um ein unwillkürliches und ungeregeltes Durcheinander. So charakterisiert Bergson die Empfindungen – in deutlicher Abgrenzung zu erworbenen Erfahrungen und Vorstellungen –, selbst als „verworren“[160] und vergleicht sie mit Träumen und

156 Bergson 1999, S. 29.

157 Vgl. Bergson 1999, S. 31.

158 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 58–59.

159 Bergson 1999, S. 99.

160 Vgl. Bergson 1999, S. 59 und S. 95. Wohl auch aus diesem Grund gelangt Bergson zu der tautologischen Einsicht, dass „die Intensität z.B. ei-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Instinkten, bei denen „die Kommunikationsoberfläche zwischen dem Ich und den äußeren Dingen“[161], obwohl nicht ganz ausgeschaltet, so doch zumindest eingeschränkt ist. Es verwundert daher nicht, dass das „von außen unbeeinflußte Bewußtsein“[162] mit seinen Affekten und dunklen Antrieben unaussprechlich bleibt, zumal wenn man bedenkt, dass dauernde Veränderungen durch begriffliche Fixierungen ohnehin nicht adäquat ausgedrückt werden können. Auch wenn die von Bergson selbst geforderte Analyse der „inneren und lebendigen psychischen Tatsachen“[163] kaum noch möglich erscheint, sofern hierunter ein an Rationalitätskriterien orientiertes Verfahren verstanden wird, soll dieser Aspekt später, in Auseinandersetzung mit der Methode der ‚reinen Wahrnehmung’, nochmals aufgegriffen werden. Zuvor bleibt aufzuzeigen, wie Bergson die räumlichen beziehungsweise körperlichen Bezüge insbesondere der nicht aus den „Tiefen des Bewußtseins“[164] hervorgehenden Empfindungen deutet, deren Intensität nach dem bisher Gesagten ebenfalls nur raum- und körperlos vorgestellt werden kann.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Bergson von einer Abstufung des inneren Erlebens ausgeht. So unterscheidet er ausdrücklich die „in der Tiefe des Gemüts sich ereignenden Gefühle“ von den „heftigen und gewaltsamen Emotionen“, die – durchaus wörtlich gemeint – , „als peripherische Empfindungen“ sich nach außen projizieren.[165] Je reflektierter ein Gefühl und je tiefer ein Affekt ausfällt, desto weniger räumliche Erscheinungen beziehungsweise körperliche Bezüge gehen mit ihnen einher. Eine große Anspannung, die mit erhöhtem Herzschlag, beschleunigter Atmung und schwitzenden Händen bis an der Körperoberfläche spürbar ist, verliert erst dann an Heftigkeit, wenn es

nes tiefen Gefühls gar nichts andres ist als dieses Gefühl selbst.“ Bergson 1999, S. 139.

161 Bergson 1999, S. 95.

162 Bergson 1999, S. 97.

163 Ebda.

164 Bergson 1999, S. 14.

165 Vgl. zu dieser Abstufung von innen nach außen Bergson 1999, S. 30.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

gelingt, die mit ihr verbundenen Empfindungen zu vertiefen, das heißt von außen nach innen umzuleiten. Dies ist wohl gemeint, wenn Bergson davon spricht, dass „die peripherischen Empfindungen inneren Elementen das Feld räumen", wenn „nicht mehr unsre äußern Bewegungen, sondern unsre Vorstellungen, Erinnerungen, überhaupt unsre Bewußtseinszustände […] sich in bestimmter Richtung orientieren."[166]

Obgleich nach Bergsons eigener Auffassung durch die Angabe einer räumlichen Richtung innere Zustände gerade nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden können, ist die Aufteilung zwischen einerseits ‚innen' und ‚tief' beziehungsweise andererseits ‚außen' und ‚oberflächlich' geeignet, um neben den Graden der Intensität einer Empfindung auch Unterschiede ihres „Zustands oder der Natur"[167] zu bezeichnen. Bergson verweist hierdurch auf den Umstand, dass einzelne Empfindungen von einer mehr oder weniger großen Zahl „elementarer psychischer Vorgänge"[168] begleitet werden, die sich durchdringen und einander überlagern. Während einfache Empfindungen eher auf sich selbst verweisen und kaum weitere Bewegungen des inneren Erlebens in Gang setzen, zeichnen ideenreiche und gehaltvolle Affekte sich dadurch aus, dass sie uns in einen Zustand der Tiefe versetzen, bei dem die „sukzessiven Intensitäten" den „Zustandsänderungen in uns"[169] entsprechen. Die Tiefe eines Gefühls versetzt uns demnach in den Zustand einer inneren Bewegtheit, dem gerade keine äußere Bewegung ent-

166 Ebda.

167 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 20.

168 Bergson 1999, S. 21.

169 Vgl. Ebda. Bergson erläutert die Verbindung zwischen der Tiefe und dem Inhaltsreichtum der Empfindungen am Beispiel der ästhetischen Gefühle. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass bei der anschließenden Untersuchung der moralischen Gefühle sogar die Möglichkeit eines „qualitativen Fortschritts" der Empfindungen angesprochen wird. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 21–22. Spätestens hieraus wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen ‚innen' und ‚außen' beziehungsweise ‚tief' und ‚oberflächlich' durchaus wertend zu verstehen ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

spricht. Oder anders gesagt: die besondere Qualität einer Gemütsbewegung korrespondiert mit der Tiefe ihres Auftretens, die um so reiner und unverfälschter ist, je weniger räumlichen beziehungsweise körperlichen Einflüssen sie unterliegt.[170]

Die Intensität psychischer Zustände bleibt also trotz ihrer Unverfälschtheit und „Ursprünglichkeit“[171] von einer unbestimmbaren Qualität, da materielle Ausdrucksformen gerade nicht geeignet sind, um ihre jeweilige Bedeutung für das eigene Erleben zu bezeichnen. Bergson bemüht dementsprechend das vage Bild einer alles durchdringenden Wärme und Helligkeit, um die „Schattierung“ und „Tönung“ einer „fundamentalen Erregung“ wenigstens umschreiben und gegenüber exakten Bestimmungsversuchen abgrenzen zu können.[172] Wenn jedoch ausschließlich Metaphern, Symbole und Bilder geeignet erscheinen, um die Bedeutung innerer Zustände auszudrücken, stellt sich sogleich die Frage, ob nicht die Genauigkeit der Bestimmungen mit zunehmender Richtung nach ‚außen’ zunimmt. Schließlich besitzen, wie angedeutet, die ‚peripherischen Empfindungen’ eine größere Nähe zu räum-

170 Vgl. dazu etwa die folgende Einschätzung Bergsons: „Aus dieser Analyse ergibt sich, daß das Gefühl des Schönen kein Gefühl eigener Art ist, sondern daß jedes von uns erlebte Gefühl einen ästhetischen Charakter annehmen kann, vorausgesetzt, daß es suggeriert und nicht äußerlich verursacht worden ist.“ Bergson 1999, S. 20. Die suggestive Kraft der Kunst rührt für Bergson daher, dass sie uns eher einen Eindruck der Gefühle gibt als einen Ausdruck. Das heißt, die verschiedenen Künste wirken primär nach innen und versetzen uns in einen Zustand traumhaften Vergessens, sodass ihre Ausdrucksgestalten zunehmend an Bedeutung verlieren. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 18–20.

171 Zur Ursprünglichkeit der Gemütsbewegungen vgl. Bergson 1999, S. 21.

172 Vgl. zu diesen Umschreibungen Bergson 1999, S. 13–16. Das Lichtsymbol als Ausdruck und Quelle der Erkenntnis findet bekanntlich auch in anderen Philosophien Verwendung. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Darstellung des Höhlengleichnisses bei Platon 1993 c (Politeia, 514 a – 517 a).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

lichen und körperlichen Ausdrucksformen, sodass möglicherweise hier deutlichere Zusammenhänge zwischen ‚innen' und ‚außen' aufgezeigt werden könnten.[173] Doch Bergson schließt einen möglichen Übergang zwischen qualitativen und quantitativen Bestimmungen von vornherein aus und vertritt stattdessen die gegenteilige Auffassung, dass auch die körperlich spürbaren Empfindungen nur als Ausdruck rein innerer Zustände zu begreifen sind. Die Trennung zwischen dauernden und räumlichen Verhältnissen wird dadurch auf ein einseitiges Bestimmungsverhältnis festgelegt, bei dem „eine Reihe von Übergängen und gleichsam Gradunterschieden" festgestellt werden kann, „wo in Wirklichkeit ein grundlegender Artunterschied vorliegt."[174]

Bergson veranschaulicht diese Auffassung am Beispiel der Bewegungsempfindung, die ähnlich wie das Tastgefühl an der Oberfläche des Körpers[175] zu verorten ist:

---

173 Vgl. dazu auch die folgende Aussage Bergsons: „Je weiter man in die Tiefen des Bewußtseins hinabdringt, desto weniger hat man das Recht, die psychologischen Tatsachen wie Dinge zu behandeln, die sich nebeneinander aufreihen ließen." Bergson 1999, S. 14. Liest man diesen Satz umgekehrt, dann ist zu vermuten, dass an der Oberfläche des Bewusstseins die psychologischen Tatsachen schon eher wie Dinge – und damit weniger vage und verworren –, erscheinen.

174 Vgl. dazu Bergson 1992, S. 166. Der Autor erläutert dort das Verhältnis von Mythos und Religion am Beispiel prinzipieller sowie hieraus abgeleiteter gradueller Unterscheidungen. Man fühlt sich in diesem Zusammenhang sogleich an Platons Gegensatzpaar der unüberwindlichen Trennung (chôrismos) sowie der möglichen Teilhabe (methexis) erinnert, in dem die eigentümliche Dialektik vom Sein und Werden zum Ausdruck kommt. Auch wenn Bergson an vielen Stellen ausdrücklich von Platon sich distanziert, finden sich bei ihm ebenfalls kontradiktorische und konträre Gegensätze zur Bezeichnung prinzipieller sowie gradueller Unterschiede.

175 So wird der Tastsinn (tactus) in der klassischen Rangordnung der Sinne vor allem wegen seiner an die Oberfläche des Körpers gebundenen Stel-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„Wenn ich mit dem Arm ein leichtes Gewicht hebe, während der ganze übrige Körper unbewegt bleibt, habe ich eine Reihe von Muskelempfindungen, deren jede ihr ‚Lokalzeichen', ihre eigene Nuance hat; diese Reihe nun deutet das Bewußtsein im Sinn einer kontinuierlichen Bewegung im Raum. Wenn ich sodann ein schwereres Gewicht mit gleicher Geschwindigkeit auf dieselbe Höhe hebe, durchlaufe ich eine neue Serie von Muskelempfindungen, deren jede vom korrespondierenden Glied der vorangegangenen Reihe unterschieden ist, wovon ich mich bei genauem Zusehen mühelos überzeugen kann. Da ich aber auch diese neue Serie wieder im Sinne einer kontinuierlichen Bewegung deute und da diese Bewegung dieselbe Richtung, dieselbe Dauer und Geschwindigkeit hat, wie die vorangehende, so muß mein Bewußtsein notgedrungen den Unterschied zwischen der zweiten und ersten Empfindungsreihe anderswo lokalisieren als in der Bewegung selbst."[176]

Während die ‚Bewegung selbst' nur die jeweilige Qualität einer einzelnen Bewegung betrifft, lässt ihre Größe erst durch den Vergleich mit anderen Bewegungen sich ermitteln. Da die subjektiven Empfindungen der Leichtigkeit und Schwere keinen geeigneten Maßstab bieten, um zu genauen Ergebnissen zu gelangen, bedarf es weiterer, äußerlicher Merkmale zur Festlegung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Der Verstand abstrahiert daher von den Besonderheiten einer Bewegung – wie etwa dem individuellen Kraftaufwand mit seinen an- und abklingenden Muskelempfindungen sowie dem rhythmischen Zusammenspiel der beteiligten Organe – und beschäftigt sich statt dessen mit raumbezogenen Eigenschaften. Auf diese Weise ist es möglich, die

lung an das Ende der Wertskala gesetzt. Dass hierbei auch sexuelle Konnotationen eine Rolle spielen, ist kaum von der Hand zu weisen. Vgl. dazu etwa Aristoteles 1995 a, Nikomachische Ethik, Buch III, Kap. 13, 1118 a – 1118 b. Die übrigen Sinne werden – zumindest in traditionellen Ordnungen – ebenfalls danach eingestuft, ob sie körperferne Wahrnehmungen (Gesicht und Gehör) ermöglichen, oder aber körpernah (Geruch und Geschmack) ausgerichtet sind. Vgl. dazu Jütte 2000, S. 65–83.

176 Bergson 1999, S. 42–43.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Unterschiede zwischen äußerlich ähnlichen Bewegungsabläufen auf die messbaren Differenzen der jeweils gehobenen Lasten und Gewichte zu reduzieren. Mit der Annahme homogener Bewegungen im homogenen Raum wird also stillschweigend vorausgesetzt, dass auch der „von innen gefühlte“[177] Ablauf einer Bewegung durch genau bestimmbare Größenverhältnisse ausgedrückt und abgebildet werden kann – eine Vorstellung, die jedoch im krassen Widerspruch steht zu den bisherigen Ausführungen über die Intensität der ‚rein inneren Zustände’.

Bergson hält daher den qualitativen Eindruck einer „schwerwiegenden Bewegung“[178] nur vereinbar mit der Vorstellung einer „Empfindung des Anwachsens“, nicht jedoch mit dem „Anwachsen der Empfindung“[179]. Obgleich in beiden Formulierungen Größenverhältnisse ausdrücklich zur Sprache kommen, beinhaltet die Wortumstellung nicht nur eine Verlagerung der Gewichte. Denn während der räumliche Charakter ‚innerer Zustände’ beim ‚Anwachsen der Empfindung’ bereits als gültig vorausgesetzt wird und folglich über die Größe einwirkender Reize scheinbar problemlos zum Ausdruck gebracht werden kann, bezeichnet die ‚Empfindung des Anwachsens’ genau die Nahtstelle zwischen inneren Eindrücken und äußeren Einflüssen. Da auch Bergson nicht bestreitet, dass bestimmte Empfindungen von physiologischen Erscheinungen begleitet werden, die nach seiner Auffassung jedoch weder Ursache noch Wirkung innerer Zustände sind, sondern allenfalls deren räumliche Ausdrucksform, stellt sich die Frage, „worin eigentlich unsere Perzeption ihrer Intensität bestehe.“[180] Denn insofern die inneren Zustände des Bewusstseins, wie Bergson mehrfach unterstreicht, als reine Empfindungen „sich selbst genügen“[181], andererseits jedoch – wie im Falle ‚schwerwiegender Bewegungen’ –,

177 Vgl. Bergson 1912 b, S. 96.

178 Bergson1999, S. 43.

179 Bergson 1999, S. 42.

180 Bergson 1999, S. 25.

181 Bergson 1999, S. 58.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

bis an die „Oberfläche des Leibes“[182] reichen, entsteht der widersprüchliche Eindruck, sie seien immateriell und körperlich zugleich.

Nun wäre gegen eine solch widersprüchliche Auffassung kein Einwand zu erheben, wenn hierdurch vermeintliche Gewissheiten aufgelöst und in ihrer dialektischen Bedeutung erkannt würden.[183] Da Bergson jedoch – wie angedeutet – die von uns so bezeichnete ‚Nahtstelle’ zwischen innerer Dauer und äußerer Größe als unüberwindliche Grenze begreift, die jede Form einer Vermittlung von vornherein ausschließt, ist er gezwungen, auch körperlich spürbare Phänomene wie etwa das Anwachsen einer Anstrengung als inneres Ereignis zu deuten. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf das Beispiel eines Paralytikers, der vergeblich versucht, sein unbewegliches Bein zu heben und dennoch einen Eindruck des hierfür notwendigen Kraftaufwandes verspürt.[184] Man könnte nun dieses Phänomen als Beleg dafür ansehen, dass die Kraftempfindung von der mit ihr verbundenen Muskelanstrengung unabhängig ist. Für diese Vermutung würde sprechen, dass die Kraft, bevor sie physisch in Erscheinung tritt, als inneres Vermögen beziehungsweise reine Willensanstrengung aufzufassen ist.[185]

182 Bergson 1999, S. 25.

183 Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die „skeptische Methode“ der Vernunftkritik, die aus Widersprüchen Einsichten zu gewinnen versucht, anstatt aus begrifflichen Setzungen und idealtypischen Definitionen Gewissheiten abzuleiten. Zu dieser produktiven Bedeutung des Widerspruchsdenkens vgl. Kant 1981 b, A 424/B 452.

184 Vgl. zu diesem Beispiel – unter Rekurs auf entsprechende Untersuchungen von Wilhelm Wundt zur physiologischen Psychologie –, Bergson 1999, S. 23. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass insbesondere in der später so genannten Leibphänomenologie sehr häufig pathologische Erscheinungsformen herangezogen werden, um die Besonderheiten leiblicher Wahrnehmungen zu erfassen. Genauere Hinweise zu diesem Vorgehen finden sich bei Merleau–Ponty 1996, S. 133.

185 So wie beispielsweise in David Humes ‚Enquiry Concerning Human Understanding’: „Es ließe sich behaupten, daß wir jeden Augenblick uns ei-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Bergsons Annahme über die Besonderheit psychischer Zustände, die ebenfalls räumlich sich entfalten, ohne selbst Raum einzunehmen, würde hierdurch sogar bekräftigt. Doch diese Art der Unterscheidung zwischen ‚innen' und ‚außen', die dem cartesianischen Dualismus zwischen denkender und ausgedehnter Substanz sehr nahe kommt, lässt als Konsequenz bereits die einseitige Vorherrschaft des Geistes gegenüber allem Materiellen erahnen. Insofern nämlich der kalkulierende Vernunftwille – wie es bei Descartes heißt –, „zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt"[186], bedarf es nur eines kleinen Schrittes, um den Körper als mechanischen Automaten zu begreifen, der nach rein physikalischen Gesetzmäßigkeiten zu entschlüsseln ist. Gegen diese rationalistische Maschinenvision vom Menschen tritt Bergson jedoch mit Nachdruck auf, weshalb er gezwungen ist, das Verhältnis zwischen ‚innen' und ‚außen' anders zu fassen.[187]

Zu diesem Zweck wählt er einen überraschenden Zugang und beschäftigt sich, anstatt mit der Tiefe des Gemüts, zuerst mit der sichtbaren Oberfläche des Körpers:

„Wenn ein Paralytiker sich bemüht, ein unbewegliches Glied zu heben, führt er diese Bewegung allerdings nicht aus, aber er führt dafür, ob er will oder nicht,

---

ner inneren Kraft bewußt sind; dort nämlich, wo wir empfinden, daß wir durch den bloßen Befehl unseres Willens die Glieder unseres Körpers bewegen oder die Vermögen des Geistes lenken können." Hume 1973, S. 78–79.

186 Vgl. dazu Descartes 1969, S. 55. In dieser Formulierung wird bereits das kantische „Ich denke" vorweggenommen, vermittelst dessen „alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich–synthetischen Einheit der Apperzeption stehe." Vgl. Kant 1981 b, B 132 und B 137.

187 Vgl. zur Kritik der „Metaphysik der modernen Wissenschaft" am Beispiel von Descartes und anderen, Bergson 1912 b, S. 332–356.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

eine andere aus. Irgendeine Bewegung wird irgendwo vollzogen: wäre es nicht der Fall, so käme es zu keiner Empfindung von Anstrengung.“[188]

Nach dieser Aussage handelt es sich bei der Bewegungsempfindung des Paralytikers nicht etwa um einen bloßen Irrtum oder eine Einbildung, sondern vielmehr um den Eindruck tatsächlicher Muskelbewegungen an ganz unterschiedlichen Stellen des Körpers. Hierzu zählt das unwillkürliche Zusammenballen der Hand ebenso wie die Fixierung der Brustmuskulatur, das Schließen der Stimmritze, das Zusammenziehen der Brauen oder das Aufeinanderpressen der Kinnladen. Neben diesen direkt beobachtbaren Phänomenen wird das Empfinden einer Anstrengung zudem durch das komplexe Zusammenspiel von weniger offensichtlichen Erscheinungen beeinflusst, die – wie etwa im Falle des Hautwiderstandes –, erst durch besondere Messmethoden nachweisbar sind. Wichtig für Bergson ist hierbei zum einen, dass das Gefühl einer Anstrengung erst entsteht, wenn entsprechende körperliche Zustandsänderungen einsetzen und nicht schon, wenn der ‚Vernunftwille’ sich seiner ‚inneren Kraft’ bewusst wird. Hieraus folgt zum anderen, dass der vermeintliche Eindruck des Anwachsens einer Empfindung beziehungsweise ihrer Intensität „sich in Wirklichkeit auf die Perzeption einer größeren Oberfläche des Leibes reduziert, die an dem Vorgang beteiligt ist.“[189]

Diese durch zahlreiche Beispiele und Experimente zu belegende Auffassung steht durchaus im Einklang mit positivistischen Erklärungsansätzen, bei denen ‚innere Zustände’ bewusst ausgeklammert bleiben, insofern über sie keine sicheren Aussagen getroffen werden können. Doch ist Bergson nicht daran gelegen, den Blick auf empirisch Beobachtbares einzuschränken. Vielmehr ermöglicht ihm erst die ausdrückliche Bezugnahme auf die ‚Oberfläche des Leibes’, das räumliche gefasste Phänomen des Anwachsens zu trennen von den „in der Tiefe

188 Bergson 1999, S. 23–24.

189 Bergson 1999, S. 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

des Gemüts“[190] unbeeinflusst bleibenden Empfindungen. Denn obgleich Bergson mit seiner Formulierung über die ‚Empfindung des Anwachsens’ einen Zusammenhang zwischen einerseits inneren Zuständen und andererseits äußeren Erscheinungsformen unterstellt, kommt es auch hier zu keiner eindeutigen Vermittlung zwischen beiden Bereichen. Die Empfindungen einer ‚schwerwiegenden Bewegung’, das heißt die fließenden Übergänge zwischen ihrer Leichtigkeit zu Beginn und der sich anschließenden Erschöpfung bis hin zum Schmerz, sind zwar begleitet von einer mehr oder weniger großen Anzahl von Muskelbewegungen. Da jedoch für Bergson die besondere Qualität dieser Übergänge gerade nicht auf materielle Zustände reduzierbar ist – wodurch bereits die Möglichkeit des ‚Anwachsens einer Empfindung’ von vornherein ausgeschlossen wird –, ist es notwendig, deutlich zwischen dem vermeintlichen Ort ihres Auftretens und ihrer räumlich nicht fassbaren Bedeutung zu unterscheiden. Nicht zuletzt aus diesem Grund deutet Bergson das Bewusstsein vom Anwachsen einer Muskelanstrengung als „doppelte Perzeption“ von einerseits „einer größeren Anzahl peripherischer Empfindungen“ und andererseits „einer qualitativen Veränderung, die in einigen von ihnen stattgefunden hat.“[191]

Streng genommen ist jedoch schon die Rede von der ‚Anzahl peripherischer Empfindungen’ irreführend – es sei denn, der Körper selbst erscheint als Empfindungsorgan mit eigenen Wahrnehmungen und Erinnerungen.[192] In diesem Fall wäre ein „Schnittpunkt zwischen Geist

190 Bergson 1999, S. 26.

191 Ebda.

192 Während der Körper als Wahrnehmungsorgan sowohl die einzelwissenschaftliche als auch die philosophische Beschäftigung angeregt hat, verweist die hier angesprochene Erinnerungsbedeutung auf ein nicht nur kognitiv zu fassendes Vermögen. Hierunter sind Vorgänge zu fassen, die im Sinne von Nietzsches drastischer Beschreibung der Mnemotechnik direkt auf den Körper einwirken und von diesem erinnert werden: „„Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

und Materie“[193] zumindest vorstellbar. Da dieser Aspekt noch ausführlicher behandelt werden soll, genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass die Empfindungen bei Bergson einen Doppelcharakter besitzen: als innere Zustände bezeichnen sie die reine Qualität beziehungsweise Intensität elementarer psychischer Vorgänge - und zwar unabhängig von den sie begleitenden materiellen Ausdrucksformen. Als materielle Ausdrucksformen bezeichnen sie hingegen die äußerlichen Verhältnisse und quantitativen Proportionen, in denen Veränderungen räumlich – und das heißt für Bergson abstrakt und qualitätslos –, in Erscheinung treten.[194]

Bereits aus dieser Gegenüberstellung wird allerdings deutlich, dass auch die Nahtstelle zwischen ‚innen’ und ‚außen’ zweideutig bleibt – je nachdem, ob die ‚Anzahl peripherischer Empfindungen’ in den Blick genommen wird oder ihre vermeintlich ‚reine Qualität’. Auch wenn Bergson den Unterschied zwischen innerer Qualität und äußerer

weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.“ Nietzsche 1980, S. 295 (Hervorhebung im Original).

193 So eine Formulierung bei Bergson zur Bezeichnung des Gedächtnisses. Vgl. dazu Bergson 1991, S. V.

194 Obgleich die Überlegungen Bergsons keinerlei Bezüge zu Marx erkennen lassen, ist die Ähnlichkeit mit dessen Bestimmung des Doppelcharakters der Waren auffällig: „Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. In der von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform bilden sie zugleich die stofflichen Träger des – Tauschwerts. Der Tauschwert erscheint zunächst als das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte anderer Art austauschen, ein Verhältnis, das beständig mit Zeit und Ort wechselt. Der Tauschwert scheint daher etwas Zufälliges und rein Relatives, ein der Ware innerlicher, immanenter Tauschwert (valeur intrinsèque) also eine contradictio in adjecto. [...] Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedner Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedner Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert.“ Marx 1975, S. 50–52.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Größe einseitig hervorhebt und die Unüberwindlichkeit ihrer Grenze unterstreicht, zeigt insbesondere die Beschäftigung mit den „an der Oberfläche der Seele verlaufenden Anstrengungen“[195], dass die Frage ihrer Vermittlung weder gelöst ist noch suspendiert werden kann. Da die körperlich spürbaren Phänomene nicht einfach von den Empfindungen abgezogen werden können, um zu ihrer reinen Qualität zu gelangen, ist die Annahme einer strengen Zweiteilung der Welt selbst im Sinne der Argumentationslogik Bergsons fragwürdig. Die berechtigte Kritik an den unhinterfragten Gleichsetzungen quantitativer und qualitativer Bedeutungen, vor allem in den so genannten exakten Wissenschaften, führt bei Bergson zu einer Überbetonung ihrer angenommenen Differenzen. Auf diese Weise werden mögliche Zusammenhänge und Übergänge von vornherein ausgeschlossen, die durchaus als mehrdeutig empfunden werden können, statt einem bloß abstrakten Dualismus zu folgen.[196] Sprachlich ambivalente Konstruktionen wie das ‚Empfinden des Anwachsens’ oder der Hinweis auf ‚periphere Empfindungen’ bringen diese Problemstellung zwar zum Ausdruck. Sie wird jedoch nicht im Sinne möglicher Wechselwirkungen zwischen ‚innen’ und ‚außen’ gedeutet – selbst wenn Bergson im weiteren Verlauf seiner Überlegungen feststellt, dass eine konkrete Bewegung, die imstande ist, „durch Wiederholung die Empfindungsqualitäten zu erzeugen, schon etwas vom Bewußtsein, schon etwas von der Empfindung ist.“[197]

195 Bergson 1999, S. 27.

196 Man denke in diesem Zusammenhang beispielsweise an das Ertasten der eigenen Hand, das Hören der eigenen Stimme oder das Sehen des eigenen Bildes. Weder wird hierbei ein bloß äußerer Gegenstand ergriffen noch handelt es sich um einen reinen Bewusstseinsvorgang, der nur auf sich selbst verweist. Derartige Doppelempfindungen beinhalten vielmehr einen Selbst- und Fremdbezug, bei dem Empfindendes und Empfundenes einander bedingen – ohne allerdings gleich zu sein. Vgl. dazu Bockrath 2001, S. 30-42.

197 Vgl. Bergson 1991, S. 247.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Doch bevor diese erweiterte Perspektive einer „Beziehung zwischen Körper und Geist“[198] erörtert wird, kann nunmehr zusammenfassend festgehalten werden, weshalb Zenons Paradoxien der Bewegung im Sinne von Bergson als Antinomien des Stillstandes aufzufassen sind. Mit Blick auf das Stadiumbeispiel[199] sei daran erinnert, dass bei Zenon die für die Überwindung von Distanzen aufzuwendende Zeit als abhängige und damit veränderliche Größe aufgefasst wird. Wird nun der Raum selbst zu einer relativen beziehungsweise veränderlichen Größe, die beliebig unterteilt oder unendlich ausgedehnt werden kann, dann verliert schließlich auch die Zeit ihren kontinuierlichen, dauernden Charakter. Die gegen alle Erfahrung stehende Schlussfolgerung Zenons bezüglich der auf dem ‚Rennplatz bewegten Massen', dass „gleich sei die halbe Zeitmenge der doppelten“[200], ist daher für Bergson das Ergebnis einer Sichtweise, bei der die „wirkliche Dauer“ unbeachtet bleibt und nur ihre „objektive Spur im Raume“[201] in Betracht gezogen wird. Gleiches gilt für Bewegungen: werden sie unter dem Aspekt ihrer äußeren Eigenschaften analysiert, verlieren sie ebenfalls ihre Dauer beziehungsweise Beweglichkeit. Zwar ist, wie gesehen, der Ablauf einer Bewegung mühelos aus der Lage der unbeweglichen Punkte auf ihrer Bewegungsbahn rekonstruierbar. Allerdings handelt es sich hierbei um eine kaum merkliche Form der Gegenstandsveränderung beziehungsweise Vergegenständlichung, die den Bewegungsfluss durch das statische Bild des Fließens ersetzt. Da die Paradoxien des Zenon ausnahmslos auf die verräumlichten Anschauungsformen von Bewegungen sich beziehen, deren Anspruch auf Gültigkeit gerade die Stillstellung ihres Gegenstandes voraussetzt, wird deutlich, dass im

198 Vgl. dazu den Untertitel zu Bergson 1991: „Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.“

199 Das Stadiumbeispiel ist für Bergson deshalb besonders aufschlussreich, „weil man darin das in den drei anderen Argumenten versteckte Postulat hier in seiner ganzen Offenheit enthüllt sieht.“ Bergson 1991, S. 189.

200 Vgl. dazu weiter oben die entsprechende Textpassage zu Anmerkung 22.

201 Vgl. Bergson 1991, S. 189.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Sinne von Bergson nicht etwa die Möglichkeit von Bewegungen in Frage steht, sondern statt dessen die künstlichen Versuche ihrer gedanklichen Festlegung.[202] Bei Zenon wird diese Künstlichkeit nur noch einmal gesteigert, indem die Bewegungsräume bis ins Unendliche erweitert werden, sodass jeder Gedanke an den ‚Fluss der Zeit' oder die ‚Dauer des Bewusstseins' von vornherein ausgeschlossen wird. Insofern jedoch bei diesem Vorgehen „Gleichzeitigkeiten" sowie „Einheiten der Dauer" aufeinander bezogen werden, die auch „auf einen Schlag im Raum hingebreitet sein könnten, ohne dass darum die Wissenschaft sich änderte"[203], erweisen sich die Paradoxien der Bewegung schließlich als Paradoxien des Stillstandes. Denn während die Dauer einer Bewegung als unumkehrbarer Zusammenhang mit eigenem Tempo und Rhythmus im ‚Fluss der Zeit' zu verspüren ist, werden konkrete Zeiteffekte gerade dadurch aufgelöst, dass dieser Fluss unterbrochen und aus der Perspektive des Beobachters in beliebige Abschnitte zerlegt wird.[204] Dabei ist es für Bergson unerheblich, ob diese

202 So spricht Bergson ausdrücklich von der Bewegung als „eine unbestreitbare Realität", und er sieht in der Unterscheidung der Materie in „unabhängige Körper mit absolut bestimmten Umrissen" eine „künstliche Teilung". Vgl. Bergson 1991, S. 191 sowie S. 194.

203 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 340–341.

204 „Was den Physiker angeht, ist die Anzahl von Einheiten der Dauer, die der Prozeß gebraucht: um diese Einheiten selbst hat er sich nicht zu bekümmern. [...] Für uns bewußte Wesen aber sind es die Einheiten, die bedeutsam sind. Wir zählen nicht Intervall–Eckpunkte, wir fühlen, wir leben die Intervalle selbst." Bergson 1912 b, S. 341. Zu den Unterschieden zwischen dem Zeiterleben in actu sowie der analytisch-wissenschaftlichen Rekonstruktion von Zeitverhältnissen vgl. auch Bourdieu 1993 a, S. 148–151. Auffällig ist, dass der Autor in seinen Ausführungen zu einer „Logik der Praxis" Beispiele aufgreift, die bereits bei Bergson aufzufinden sind. Zu weiteren Ähnlichkeiten vgl. Bergson 1991, S. 186 und Bourdieu 1976, S. 141 beziehungsweise Bergson 1993 d, S. 192–193 und Bourdieu 1993 a, S. 154. In seinem letzten Hauptwerk spricht Berg-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Abschnitte unendlich klein oder groß ausfallen; entscheidend ist, dass aus unbeweglichen Raumgrößen keine Bewegungen zusammengesetzt werden können.

Die „Welt der Bewegungen im Raume“ sowie das „Bewusstsein mit den Empfindungen“ stimmen folglich darin überein, dass beide eine gewisse unteilbare Dauer für sich in Anspruch nehmen, durch die – wie Bergson sich ausdrückt –, „die sukzessiven Momente der Zeit [...] durch einen Faden von variabler Qualität“[205] zusammengebunden werden. Insofern diese Aussage nicht nur gegen den Ausschluss qualitativer Merkmale durch das ‚reine Denken’ gerichtet ist, sondern darüber hinaus die Absicht erkennen lässt, den ‚verbindenden Faden’ zwischen den äußeren und inneren Bewegungen aufzunehmen, bleibt zu fragen, wie eine solche Verbindung überhaupt möglich ist. Geht man im Sinne von Bergson davon aus, dass die Dauer immer schon Bewusstsein ist, wobei dieses Bewusstsein selbst dauernd sich verändert, dann wird deutlich, dass auch die räumliche Unterscheidung zwischen ‚innen’ und ‚außen’ radikalisiert und auf ein dauerndes Verhältnis zurückgeführt werden muss. Ob allerdings die ‚innere Dauer’ tatsächlich ein gemeinsames Drittes darstellt, von dem aus die ‚Bewegungen im Raume’ sowie im ‚Fluss der Zeit’ angemessen erfasst werden, kann nunmehr an Bergsons Überlegungen zur „reinen Wahrnehmung“ und „reinen Erinnerung“[206] im Rahmen seiner Bildtheorie aufgezeigt werden.

---

son schließlich sogar ausdrücklich von einer „Logik des Körpers, die eine Verlängerung des Wunsches ist und schon lange geübt wird, bevor die Intelligenz für sie eine begriffliche Form gefunden hat.“ Vgl. Bergson 1992, S. 130.

205 Vgl. Bergson 1991, S. 200-201.

206 Zu den Bezeichnungen „reine Wahrnehmung“ und „reine Erinnerung“ vgl. unter anderem die Inhaltsübersicht in Bergson 1991, S. VI. Siehe dazu auch die näheren Ausführungen in den Abschnitten 2.4 und 2.5 weiter unten.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

2.3 Bewegungsbilder und Bildbewegungen

Mit den ersten beiden Sätzen des Vorwortes zur siebten Auflage von ‚Materie und Gedächtnis' verweist Bergson auf das Anliegen sowie die grundsätzliche Ausrichtung seiner Bemühungen:

„Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden klarzulegen an dem speziellen Beispiel des Gedächtnisses. Es ist also ausgesprochen dualistisch."[207]

Folgt man dieser programmatischen Aussage, dann besteht kaum Aussicht, die ‚innere Dauer' als ‚verbindenden Faden' beziehungsweise ‚gemeinsames Drittes' zwischen äußeren und inneren Verhältnissen aufzunehmen. Der Dualismus zwischen Geist und Materie erscheint vielmehr unüberwindbar, wobei auch das Gedächtnis, trotz seiner Charakterisierung als „Berührungspunkt zwischen dem Bewußtsein und den Dingen"[208], die vorausgesetzte Spaltung der Realität zu bestätigen scheint, anstatt sie aufzuheben. Im Unterschied hierzu appelliert Bergson an anderer Stelle in einer bekannt gewordenen Formulierung allerdings ausdrücklich daran, unter Verzicht auf gewisse Gewohnheiten des Denkens sowie der Wahrnehmung:

„[...] die Erfahrung an ihrer Quelle auf[zu]suchen, oder vielmehr oberhalb jener entscheidenden *Biegung*, wo sie von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird."[209]

Auch wenn erst im weiteren Verlauf die Annahme eines vermeintlichen Ursprungs der Erfahrung näher erläutert werden kann, wird aus dieser Aussage bereits deutlich, dass eine Überwindung des Dualismus

207 Bergson 1991, S. I.

208 Bergson 1991, S. 53.

209 Bergson 1991, S. 180 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

zwischen Körper und Geist für Bergson zumindest möglich erscheint. Allerdings wird durch die Unterscheidung zwischen dem Modus der ‚Realität' im ersten sowie der ‚Möglichkeit' im zweiten Zitat unterstellt, dass eine Vereinigung erst ‚oberhalb jener entscheidenden Biegung' vorstellbar ist, während diesseits der menschlichen Erfahrung die beiden Pole ohne wirkliche Vermittlung bleiben. Auf diese Weise wird die widersprüchliche Spannung zwischen Körper und Geist von vornherein auf unterschiedliche Ebenen der Erfahrung bezogen. Mit anderen Worten: sie wird nicht aus der widersprüchlichen Verfasstheit ihrer Beziehung zueinander begriffen. Diesen Doppelcharakter gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn im folgenden das Verhältnis von ‚Materie und Gedächtnis' erörtert wird – zumal hieran ein typisches Merkmal im Denken von Bergson sich zeigt.

Beginnen wir also zunächst mit den so genannten Realerfahrungen unterhalb beziehungsweise diesseits ‚jener entscheidenden Biegung', von denen auch Bergson seinen Ausgang nimmt, wenn er sich vorstellt, „daß wir weder von den Theorien über die Materie, noch von den Theorien über den Geist, noch von den Streitigkeiten über die Realität oder Idealität der Außenwelt irgend etwas wüßten."[210] Im Unterschied zu der zuvor bereits angesprochenen Abgrenzung der Qualität innerer Zustände gegenüber äußeren Dingen richtet Bergson seine

210 Bergson 1991, S. 1. Die – nach Bergsons eigener Bewertung von ‚Materie und Gedächtnis' – „Kompliziertheit gewisser Teile des vorliegenden Werkes" wird hierdurch gleichwohl nicht gemildert. Vgl. Bergson 1991, S. VIII. Wie noch aufzuzeigen ist, gilt für den Ansatz von Bergson ähnlich wie für andere so genannte „Ursprungsphilosophien", dass Erkenntnisbestimmungen nur scheinbar unvermittelt hervorgebracht werden. Ein Teil ihrer „Kompliziertheit" rührt gerade daher, dass – wie Adorno in seiner Auseinandersetzung mit Husserl zeigt – „eine aller Subjektivität vorgeordnete und über ihre Kritik erhabene Lehre vom Sein, offen oder verkappt, im Rückgang auf eben jene Subjektivität gefunden werden soll, welche die Lehre vom Sein als dogmatisch aufgelöst hat." Vgl. dazu Adorno 1956, S. 14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Aufmerksamkeit nunmehr ausdrücklich auf das erkenntnistheoretisch zu bestimmende Verhältnis bewusster und unbewusster Vorgänge. Auch wenn er hierbei an die „naive Auffassung des gesunden Menschenverstandes“[211] anknüpft, indem er die Wahrnehmungen durch die Sinne an den Anfang der menschlichen Erfahrungen stellt, ergibt sich sogleich die Frage, wie die „Realität der Materie“ ihre „mannigfaltigen Wirkungen“[212] auf uns ausübt. Denn dass die Wahrnehmungen nicht einfach mit ihren Gegenständen zusammenfallen, wird auch von Bergson nicht bestritten. Nach seiner Auffassung ist es zwar möglich, die Dinge dort wahrzunehmen, „wo sie sind, nämlich in ihnen und nicht in mir“[213], sodass gegenständliche Eigenschaften als Eigenschaften der Gegenstände selbst gedeutet werden. Doch Gleiches gilt auch für jene Bilder von Gegenständen, die vorgestellt werden, ohne selbst gegenwärtig zu sein. In diesem Fall tritt an die Stelle der „physikalischen Qualitäten“ ihr bloß verblasster Eindruck, der allerdings „durch Beziehung auf eine mögliche Anschauung oder mögliche Berührung“ konkret bedeutsam wird.[214]

211 Bergson 1991, S. 28.

212 Vgl. Bergson 1991, S. 22-23.

213 Bergson 1991, S. 44.

214 Vgl. Bergson 1991, S. 20. Bergson ist weit davon entfernt, naturwissenschaftliche Vorstellungen abzuwerten oder gar zu leugnen. Auffällig ist vielmehr die Verarbeitung biologischer, physikalischer und psychologischer Ansätze in seinen Schriften. Es verwundert daher nicht, dass nach seiner Auffassung neben den äußeren Wahrnehmungen auch die abstrahierenden Vorstellungen ein realistisches Bild der Wirklichkeit vermitteln können. Der Hinweis auf „eine mögliche Anschauung oder mögliche Berührung“ zeigt jedoch, dass rein begriffliche Urteile hiervon ausgeschlossen bleiben – woraus bereits deutlich wird, dass Bergsons Kritik am Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaften vor allem gegen die einseitige Hervorhebung des urteilenden Verstandes als vermeintlich sichere Erkenntnisquelle sich richtet. Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 333–356.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Obgleich die Wahrnehmungs- und Vorstellungsbilder aufgrund ihres aktuellen beziehungsweise potentiellen Erfahrungsbezuges auf die „objektive Realität“[215] gerichtet sind, bleiben sie für Bergson unvollständig, das heißt sie geben nur einen Ausschnitt wieder. Begründet wird diese Auffassung damit, dass jedes konkrete wie auch jedes abstrakte Bild immer schon in die „Gesamtheit der übrigen Bilder fest eingefügt ist“[216]. Doch handelt es sich hierbei nicht nur um eine quantitative Differenz zwischen dem vollständigen „Bild des Universums“[217] einerseits sowie den erfahrungsabhängigen Bildern andererseits. Da die aktuellen Vorstellungen und Bilder für Bergson einen Bezug auch zu den nachfolgenden sowie den vorangegangenen Bildern aufweisen, mithin als dauernd zu begreifen sind, und dieser Zusammenhang – wie an den Bewegungsparadoxien verdeutlicht –, nicht in den Dingen selbst, sondern „in uns“[218] aufzusuchen ist, wird deutlich, dass wir von der Materie keine „unmittelbare und rein momentane Anschauung“[219] besitzen können. Aus diesem Grund wendet er sich sowohl gegen die naiv–realistische Annahme, wonach Bilder durch von uns unabhängige Dinge erst erzeugt würden als auch gegen die idealistische Vorstellung, der zufolge die Dinge durch unsere Vorstellungen erst hervorgebracht würden. Stattdessen vertritt er die Auffassung, dass die Bilder ‚außen’ wie ‚innen’ existieren, das heißt eine „Art der Existenz“ darstellen, „die mehr ist als was der Idealist ‚Vorstellung’ nennt, aber weniger als

215 Bergson 1991, S. 21. An anderer Stelle bezeichnet Bergson die wahrgenommenen und vorgestellten Bilder materieller Gegenstände sogar als „reines bloßes Sein“. Vgl. dazu Bergson 1991, S. 20.

216 Bergson 1991, S. 20.

217 Bergson 1991, S. 3.

218 So spricht Bergson ausdrücklich davon, „daß wir die Materie tatsächlich in uns wahrnehmen, wo wir sie doch von Rechts wegen in ihr selbst wahrnehmen.“ Bergson 1991, S. 61.

219 Bergson 1991, S. 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

was der Realist ‚Ding' nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ‚Ding' und der ‚Vorstellung' liegt."[220]

Nun ermöglicht allerdings auch diese Zwischenposition noch keine befriedigende Antwort auf die bereits im voran stehenden Abschnitt aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der äußeren Wahrnehmungen sowie der inneren Vorstellungen zueinander. Denn während die Wahrnehmungsbilder auf Gegenstände im Raum gerichtet sind, handelt es sich bei den Vorstellungsbildern um innere Zustände im Sinne von Bergson, die ähnlich wie die Empfindungen dem so genannten „Gebiet subjektiver Tatsachen und unausgedehnter Dinge"[221] zuzurechnen sind. Doch bevor die inneren Vorstellungen nunmehr auch in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung in den Blick genommen werden, bleibt zunächst zu klären, auf welche Weise die „Totalität der Bilder der mate-

220 Vgl. zu dieser Bildauffassung Bergson 1991, S. I. Indem Bergson Bilder statt Urteile an den Anfang seiner Überlegungen stellt, ist es ihm erst möglich, äußere Dinge und innere Vorstellungen in der beschriebenen Weise aufeinander zu beziehen. Allerdings greifen in diesem Zusammenhang jene Versuche zu kurz, in denen seine Bildtheorie in der Hauptsache als Theorie der Wahrnehmung etwa der impressionistischen Malerei übersetzt wird, bei der die Eindrücke (‚Impressionen') der sich wandelnden, bewegten Welt mit feinen Farbtupfern auf der Leinwand festgehalten werden. Auch wenn Bergsons Bildtheorie viele Bezüge zur bildenden Kunst erkennen lässt, stehen Fragestellungen zur ästhetischen Wahrnehmung nicht im Zentrum seiner Bemühungen. Wie beispielsweise in den Ausführungen zur Intuition deutlich wird, versteht Bergson hierunter keine unbestimmte Gefühlsregung oder dunkle Eingebung, sondern er sieht darin eine zuverlässige Methode, die nach strengen Regeln verfährt und um Präzision bemüht ist. Nicht zuletzt aus diesem Grund sucht er Anknüpfungspunkte in den Wissenschaften und erst in zweiter Linie in der Kunst. Vgl. zum komplementären Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Intuition Bergson 1993 f, S. 141–148.

221 Bergson 1999, S. 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

riellen Welt“[222] zu einzelnen Wahrnehmungsbildern zusammengefasst wird. Dies soll im Folgenden am Beispiel von Bewegungsbildern beziehungsweise Bildbewegungen aufgezeigt werden – gleichsam ergänzend zur ‚objektivistischen Sicht’ der Bewegungsparadoxien bei Zenon und vorausschauend auf ihre ‚subjektivistische Umdeutung’ bei Bergson.

Für Bergson ist der Zusammenhang von Wahrnehmungen und Bewegungen offenkundig, zumal bereits die Austauschbeziehungen zwischen einfachen Organismen und ihren Umwelten auf motorische Reaktionen sich zurückführen lassen:

„Wenn ein fremder Körper einen der Fortsätze einer Amöbe berührt, so zieht sich dieser Fortsatz zurück; die protoplasmische Masse ist also in jedem ihrer Teile fähig, den Reiz aufzunehmen und auf ihn zu reagieren; Wahrnehmung und Bewegung fallen hier noch in eine einzige Fähigkeit zusammen: die Zusammenziehbarkeit.“[223]

Die ‚Zusammenziehbarkeit’ bringt demnach ein doppeltes Verhältnis zum Ausdruck: einerseits entspricht die Reaktion des Organismus den möglichen Wirkungen, die dieser auf die umgebenden Dinge auszuüben vermag; andererseits werden hierdurch auch die möglichen Wirkungen der Dinge auf ihn selbst deutlich. Die Wahrnehmung des Organismus ist demzufolge kein passiver Vorgang, sondern ein aktives Wechselspiel zwischen äußeren Reizen und entsprechenden Reaktionen. Bergson bezeichnet die äußere Wahrnehmung daher auch als „Re-

222 Bergson 1991, S. 22.

223 Bergson 1991, S. 42. Das Wechselverhältnis von Wahrnehmungen und Bewegungen wird bei Bergson demzufolge nicht nur philosophisch begründet, sondern auf biologische Bedingungen bezogen. Vgl. dazu auch die Entgegensetzung von Leben und Materie als „Bewegung“ und „umgekehrte Bewegung“ sowie die spekulative Annahme einer „Lebensschwungkraft“ (élan vital) als zunehmende Differenzierung der Dauer in unterschiedliche Lebensformen, in Bergson 1912 b, S. 254–275.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

flexion“[224], die ebenso nach innen wie nach außen wirkt. Die Besonderheit des Beispiels besteht nun darin, dass bei der Amöbe Reiz und Reaktion unmittelbar aufeinander folgen. Insofern die Wahrnehmung ohne Verzögerung in eine entsprechende Bewegung umgesetzt wird, ist der Zusammenhang zwischen den äußeren Ursachen sowie den Reaktionen des Organismus deutlich erkennbar. Unklarer – weil vermittelter – wird diese Verbindung erst, wenn die Wahrnehmungs- und Reaktionsmöglichkeiten differenzierter ausfallen. In diesem Fall ist davon auszugehen, dass je komplizierter ein Nervensystem ausgebildet ist, desto größer ist in der Regel auch das Gebiet, das die Wahrnehmung umfasst. Denn während ein einfacher Organismus nur zu unwillkürlichen Reaktionen fähig ist, insofern die zentripetalen Nerven den Nervenzentren Reizungen zuleiten, die von den zentrifugalen Nerven als Bewegungsimpulse direkt an die Peripherie des Körpers zurückgegeben werden, ist bei entwickelteren Organismen vor allem eine größere Mannigfaltigkeit und Variabilität ihrer Wahrnehmungen und Reaktionen feststellbar. Anstatt mechanisch oder reflexartig auf einen äußeren Reiz reagieren zu müssen, ermöglicht die Ausbildung differenzierterer Nervensysteme einen gewissen Spielraum, „Reize aufzunehmen, motorische Apparate zusammenzusetzen und einem gegebenen Reiz die größtmögliche Zahl dieser Apparate zur Verfügung zu stellen.“[225]

Diese Funktionen, die bei den höheren Wirbeltieren organisch gesehen durch die Sinne, das Rückenmark und das Gehirn wahrgenommen werden, unterscheiden sich für Bergson nicht in „ihrem Wesen“,

224 Vgl. Bergson 1991, S. 43. Gut dreißig Jahre nach Bergson fasst Plessner dieses doppelte Verhältnis unter den Begriff der „Positionalität“ beziehungsweise des „positionalen Charakters“ organischer Körper im Unterschied zur anorganischen Materie. „In den spezifischen Weisen ‚über ihm hinaus’ und ‚ihm entgegen’ wird der [belebte, F.B.] Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner.“ Plessner 1981, S. 184.

225 Bergson 1991, S. 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

sondern nur „in ihrer Kompliziertheit“[226] voneinander. Folglich wird durch die Ausdehnung einer peripherischen Reizung vom Rückenmark bis zu den sensorischen Regionen der Hirnrinde nicht etwas grundsätzlich Neues erschaffen, sondern es wird zunächst nur die Auswahl zwischen verschiedenen Bewegungsmöglichkeiten erweitert. Die Annahme, dass in den höheren Nervenzentren eine Verwandlung der materiellen Reizungen in eigenständige, immaterielle Vorstellungen stattfinde, weist Bergson nachdrücklich zurück, da hierzu eine „wunderbare Kraft“[227] vonnöten wäre, die für die Frage der Entstehung von inneren Eindrücken unergiebig bleibt. Denn würde man von einer solchen Kraft ausgehen, dann bliebe zu klären, woher sie stammt beziehungsweise auf welche Weise sie wirkt, sodass hierdurch nur eine Verschiebung des Problems auf eine abstraktere Ebene erreicht würde. Wie am Beispiel von Zenon bereits deutlich wurde, führen die Versuche einer Auflösung von Erfahrungen in reines Denken zu unlösbaren Widersprüchen zwischen begrifflichen Ansprüchen und anschaulichen Vorstellungen, weshalb Bergson im Gegensatz dazu den Zusammenhang bei der Hervorbringung ‚äußerer’ wie ‚innerer Bilder’ betont. Aus diesem Grund begreift er das Gehirn auch nicht als Ort oder Zentrum eines unabhängigen Bewusstseins, in dem die Dinge auf mysteriöse Weise in Vorstellungen verwandelt werden, sondern er beschränkt seine Sicht zunächst auf die funktionale Bedeutung des höheren Nervensystems. Einer „Telephonzentrale“ vergleichbar, besteht seine Hauptaufgabe darin, „‚die Verbindung herzustellen’ – oder aufzuschieben.“[228] Das heißt mit anderen Worten: das Gehirn erscheint als ein Werkzeug, mittels dessen die aufgenommenen Bewegungen analysiert und die auszuführenden Bewegungen ausgewählt werden. Erst auf diese Weise gelingt es Bergson, die zunehmende Ausdifferenzierung des Nervensystems nicht in ihrer vermeintlich teleologischen Ausrichtung auf Erkenntnis und Wahrheit, sondern statt dessen im Hinblick auf le-

226 Vgl. Bergson 1991, S. 13.

227 Bergson 1991, S. 14.

228 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

bens- beziehungsweise überlebenswichtige Tätigkeiten zu begreifen.[229] Und so überrascht es nicht, dass er anstelle des urteilenden Verstandes die Form der bewussten Wahrnehmung von Bildern an den Anfang der Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist stellt.

Die Hervorbringung einzelner Wahrnehmungsbilder aus der „Totalität der Bilder der materiellen Welt" geschieht nach Bergson dadurch, dass „wir alles eliminieren, was für unsere Bedürfnisse oder allgemeiner: unsere Funktionen ohne Interesse ist."[230] Während die Amöbe kaum Einfluss darauf nehmen kann, welche Reize auf sie wirken, trifft das Bewusstsein bereits eine Auswahl, entsprechend der ihm gegebenen Voraussetzungen und Möglichkeiten. Zwar gilt dies in gewisser Weise auch schon für einfache Organismen, deren Wahrnehmungsgrenzen ebenfalls auf die lebenswichtigen Bedürfnisse abgestimmt sind; allerdings handelt es sich hierbei noch um eine stark eingeschränkte, weil unbewusste Form der Wahrnehmung. Bergson unter-

229 Bei Bergson finden sich viele Beispiele, in denen die Vorzüge der ‚Tat' gegenüber dem ‚bloßen Denken' hervorgehoben werden. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, kurz vor Ausbruch des ersten Weltkriegs, schreibt er in optimistischer Vorschau: „Der menschliche Intellekt, wie wir ihn vorstellen, ist nicht mehr jener, von Plato im Gleichnis der Höhle geschilderte. Seine Funktion ist nicht mehr, leere Schatten vorübergleiten zu sehen, nicht mehr, jenseits seiner selbst gewandt, das aufglühende Gestirn zu schauen. Es hat anderes zu leisten. Angeschirrt wie Arbeitstiere im schweren Tagwerk spüren wir das Spiel unserer Muskeln und Gelenke, die Schwere des Karrens und den Widerstand der Scholle: handeln und sich als handelnd wissen, in Kontakt treten mit der Realität, ja sie – nur aber nach ihrer Bedeutung für das werdende Werk, für die Schürfung der Furche – leben, das ist die Funktion des menschlichen Intellekts." Bergson 1912 b, S. 196. Aus diesen Worten spricht nicht nur der vom ‚schweren Tagwerk' enthobene Bildungsbürger, sondern auch der von der politischen ‚Realität' noch unbelastete Philosoph des Lebens.

230 Vgl. Bergson 1991, S. 22–23.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

streicht daher das besondere Vermögen des Bewusstseins, spontan auszuwählen und gezielt zu unterscheiden.[231]

Ungeachtet der jeweils unterschiedlichen Wahrnehmungsgrenzen im Einzelfall, gilt für bewusste wie unbewusste Wahrnehmungen in gleicher Weise, dass dem Bild eines Gegenstandes nichts Neues hinzugefügt wird. Zur Veranschaulichung vergleicht Bergson die möglichen Wirkungen eines Gegenstandes mit von diesem ausgesendeten Strahlen, die – bei Interesse und entsprechendem Vermögen – vom Organismus zurückgeworfen werden und so zumindest die Umrisse des Objektes erkennen lassen. Hierbei geben die Gegenstände „nur etwas von ihrer reellen Wirkung auf und stellen dafür ihre virtuelle Wirkung dar, und das heißt im Grunde den möglichen Einfluß des Lebewesens auf sie.“[232] Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass zwischen den Gegenständen und unseren Vorstellungen ein Unterschied bestehen bleibt, der bei Bergson auf die Funktionen und Interessen des Organismus zu-

231 Vor dem Hintergrund des evolutionären Entwicklungsprozesses repräsentiert jedoch auch dieses Vermögen nur einen einzelnen Aspekt ‚des Lebens’. In seiner Auseinandersetzung mit den Annahmen des Darwinismus sowie des Lamarckismus vertritt Bergson die Auffassung, dass die Entwicklung der organischen Welt, gemessen an ihren gleich- und verschiedenartigen Formen, weder vollständig vorherbestimmt ist noch gänzlich frei verläuft: „Ein Organ wie das Auge z.B. würde sich hiernach durchaus vermöge einer kontinuierlichen Variation in bestimmter Richtung herausgebildet haben. Ja, wir sehen nicht ein, wie man die Gleichheit der Augenstruktur bei verschiedenen Arten, die keineswegs die gleiche Geschichte haben, anders erklären will.“ Bergson 1912 b, S. 92. In diesem Sinne erhöht die Herausbildung des zentralen Nervensystems zwar die Wahlmöglichkeiten eines Organismus und damit auch seine Freiheit. Allerdings handelt es sich für Bergson hierbei nur um ein erweitertes Vermögen, das auf die „Eroberung der Materie“ abzielt und dabei neuen Einschränkungen – vor allem der notwendigen Anpassung an die „Beschaffenheiten der Materie“ –, unterliegt. Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 271.

232 Bergson 1991, S. 22.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

rückgeführt wird. Die Beziehung zwischen „dem Sein und dem *bewußten Wahrgenommenwerden* der Bilder“[233] bleibt von vornherein begrenzt beziehungsweise in genau dem Maße geschwächt, wie es dem Organismus gelingt, seinen eigenen, möglichen Einfluss zu aktualisieren. Während die Bilder untereinander in einem vollständigen – allerdings unbewussten – Sinn aufeinander reagieren, indem sie „einander alle ihre Seiten auf einmal“[234] zuwenden, kommt es zu einer Verringerung dieses Wechselverhältnisses erst im Falle ihrer bewussten Wahrnehmung. Bergson fasst diesen für ihn zentralen Gedanken einer Erkenntnisbegrenzung qua Bewusstsein folgendermaßen zusammen:

„Stoßen sie [die Bilder, F.B.] aber irgendwo auf ein Etwas, das mit einer gewissen Stärke spontan reagiert, so wird ihre Wirkung in demselben Maße geschwächt, und diese Verringerung ihrer Wirkung ist gerade unsere Vorstellung von ihnen. Unsere Vorstellung von den Dingen würde also letzten Endes daher stammen, daß die Dinge sich an unserer Freiheit brechen.“[235]

Sieht man einmal davon ab, dass Aussagen wie diese den Ruf Bergsons als eines „gegen die Vernunft“ gerichteten „Irrationalisten“[236] begründen, insofern ausgerechnet unsere Freiheit sowie unsere bewusste Wahrnehmung der Dinge die Möglichkeiten ihrer Aufnahme und Erkenntnis entscheidend einschränken sollen, bleibt zu fragen, weshalb – im Sinne von Bergson – gerade diesseits jener ‚entscheidenden Biegung der Erfahrung’ die Gegenstände ‚etwas von ihrer reellen Wirkung’ aufgeben. Im Unterschied insbesondere zur kantischen Erkenntniskritik, in der das Problem der Erfahrung auf das widersprüchliche Verhältnis bewusster Formen und anschaulicher Inhalte

233 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

234 Ebda.

235 Ebda. In einem anderen Zusammenhang spricht Bergson sogar von gewissen „Gefahren des Erkennens“. Vgl. dazu Bergson 1992, S. 126.

236 Neben anderen Kritikern äußert sich in dieser Weise insbesondere Russell 1999, S. 798.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

zurückgeführt wird, verweist Bergson auf den vermeintlichen Gegensatz zwischen den erstarrten Formen der Materie und den beweglichen Übergängen des Lebens. Das „Leben als Bewegung“[237] versteht er dabei in einem den mathematischen Naturwissenschaften genau entgegen gesetzten Sinn. Anstatt auf kausale Begründungen und empirische Ableitungen – die auf die räumlichen Formen der Materie ausgerichtet sind und damit bereits diesseits jener ‚entscheidenden Biegung' sich befinden –, richtet Bergson seine Aufmerksamkeit auf das sich verändernde Leben, das als dauerndes gerade nicht festgestellt beziehungsweise unter allgemeine Begriffe gefasst werden kann. Insofern jedoch das „Prinzip des Lebens“ nur in den von ihm selbst hervorgebrachten materiellen Formen sich aktualisieren und entfalten kann, wobei „jede Art sich verhält, als ob die Gesamtbewegung des Lebens bei ihr haltmachte“[238], wird deutlich, dass jedes Lebewesen zugleich sowohl Ausdruck als auch Hemmnis dieses Prozesses ist.

Bergson unterscheidet also zwischen „dem Leben als ganzem“ sowie „den Formen, worin es sich kund tut“[239]. Gemessen an der Vielfalt der einzelnen Formen sowie den verschiedenartigen Entwicklungslinien und Generationenfolgen, erscheint das einzelne Lebewesen nur mehr wie ein bloßer „Durchgangspunkt“[240]. Wo jedoch alles in Bewegung ist, entsteht nach Bergson der falsche Eindruck, als wären die ‚Durchgangspunkte' bereits getreue Abbilder des Prozesses selbst. Wie

237 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 254.

238 Bergson 1912 b, S. 259. An anderer Stelle formuliert Bergson etwas pathetisch: „Wie vom Wind aufgejagte Staubwirbel drehen sich die Lebewesen um sich selbst, in der Schwebe gehalten vom großen Odem des Lebens. So also sind sie verhältnismäßig starr, ja ahmen das Unbewegliche so vortrefflich nach, daß wir sie eher als Dinge denn als Fortschritte behandeln; ganz vergessend, daß diese ihre beharrende Form selbst nichts anderes, als die Nachzeichnung einer Bewegung ist.“ Bergson 1912 b, S. 133.

239 Vgl. ebda.

240 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

schon am Beispiel der Bewegungsparadoxien gesehen, lässt eine Bewegung nicht einfach aus einzelnen Momenten sich zusammensetzen, da dauernde Verhältnisse durch räumliche Zustände nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden. Auch wenn jeder Organismus am Leben teilhat, insofern er sich entwickelt und verändert, bleibt er aufgrund seiner beharrenden Formen „von allem übrigen Leben" getrennt, von dem er schon „fast nichts mehr weiß"[241]. Anders gesagt: obgleich seine räumliche Gestalt dem Organismus einerseits die Teilhabe am Leben erst ermöglicht und als mehr oder weniger gelungene Anpassung an die ihn jeweils umgebenden Bedingungen zu verstehen ist, beschränkt sie andererseits aufgrund ihrer notwendigen Abgrenzung und Spezialisierung den Kontakt zur „schöpferischen Entwicklung"[242] insgesamt. Dies gilt für die Formen der Wahrnehmungsorgane und Nervenbahnen ebenso wie für die Formen des Bewusstseins, durch die zwar eine überlebenswichtige Ordnung der Dinge erreicht wird, allerdings für den Preis der Festlegung auf eben jene materielle Voraussetzungen, welche die Wahrnehmung unterschiedlicher Dauern erst ermöglichen.[243]

241 Bergson 1912 b, S. 134.

242 In Rückschau auf sein Werk geht Bergson über die biologistischen Annahmen der ‚Evolution créatrice' noch hinaus, indem er den „Lebensstrom, der durch die Materie hindurchfährt" sowie dessen „schöpferische Energie", nicht mehr einfach als gegeben hinnimmt, sondern „als Liebe definiert". Allerdings bleibt auch diese Bestimmung ungenau, zumal sie nur dem „Mystiker" zugänglich sein soll, der zu zeigen vermag, „woher das Leben kommt und wohin es geht." Vgl. dazu sowie zu der – gerade im Spätwerk zu beobachtenden – Verdunkelung des Verhältnisses von Mystik, Religion und Wissenschaft Bergson 1992, S. 199–200.

243 „Ganz allgemein gesagt, ist die Wirklichkeit genau in dem Maße geordnet, in dem sie unserem Denken genüge tut. Ordnung ist also eine gewisse Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. Sie ist der in den Dingen sich wiederfindende Geist." Bergson 1912 b, S. 227. Für die Wahrnehmung unterschiedlicher Dauern ist die Herausbildung eines zentralen be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Wie wir noch sehen werden, ist für Bergson das Bewusstsein erst im freien und künstlerischen Handeln in der Lage, seine eigene, beschränkte Form zu übersteigen, so dass zumindest ein Einblick in die Originalität schöpferischer Entwicklungsprozesse möglich erscheint. Als ordnender Geist jedoch orientiert es sich zunächst an den äußeren Formen der Gegenstände, die ebenso voneinander getrennt bleiben, wie dieser von ihnen abgesondert ist:

„Diese Ordnung, auf der unser Handeln fußt, in der unser Intellekt sich wiedererkennt, dünkt uns wunderbar. Denn nicht nur, daß die gleichen Gesamtursachen immer die gleichen Gesamtwirkungen hervorbringen; sondern auch noch unterhalb dieser sichtbaren Ursachen und Wirkungen entdeckt unsere Wissenschaft eine Unendlichkeit infinitesimaler Veränderungen, die um so genauer ineinandergreifen, je weiter die Analyse getrieben wird: so genau, daß – wie uns scheinen will – die Materie am Schluß dieser Analyse zur Geometrie selber wird."[244]

Vergessen wird in der Regel, dass es sich hierbei um eine künstliche Ordnung handelt, die umso natürlicher scheint, je genauer der sie hervorbringende Geist sich in ihr wieder erkennt. Im „geometrischen Me-

ziehungsweise dezentralen Nervensystems unerlässlich. Für ihren Nachvollzug, wie etwa des Laufes von Achilles und der Schildkröte, ist es erforderlich, sie tatsächlich auszuführen oder zumindest gedanklich ablaufen zu lassen. Verfügt ein Organismus nicht über die materiellen Voraussetzungen, die hierfür erforderlich sind, bleibt er naturgemäß auf seinen eigenen zeitlichen Rhythmus verwiesen. Deleuze erläutert in diesem Zusammenhang – unter Bezugnahme auf die von Bergson ausdrücklich nicht für den Nachdruck vorgesehene Schrift ‚Durée et Simultanéité' von 1922 –, dass die von Bergson so genannte „triadische Struktur" unterschiedlicher Dauern wahrzunehmen ist als: „die des inneren Seelenlebens, die der willentlichen Bewegung und die der Bewegung im Raum." Vgl. Deleuze 1997 a, S. 154 (Anmerkung).

244 Bergson 1912 b, S. 221.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

chanismus“[245] schließlich kommt es zu einer vollständigen Umkehrung jeder Bewegung, das heißt zur Stillstellung einander äußerlich bleibender Elemente, die wie bei Zenon in ein rein gedankliches Verhältnis zueinander gesetzt werden, ohne dass erkennbar ist, worin ihre spezifische Qualität und Dauer besteht. Erst die auf diese Weise hervorgebrachte Ordnung des „*Leblosen und Automatischen*“[246] führt unsere Erfahrung auf eine vermeintlich sichere, gesetzmäßige Grundlage. Allerdings bezeichnet sie für Bergson zugleich eine äußerste Grenze, die nur dort ihren Zweck erfüllt, „wo eine notwendig festgelegte Beziehung von Ursache und Wirkung besteht.“[247] Dagegen bleibt jene Ordnung zumeist unerkannt, die nicht an vorgefertigten Erwartungen, Regelmäßigkeiten und Gesetzen sich orientiert, sondern am Entstehen des Unvorhersehbaren selbst beteiligt ist.

Auffällig ist, dass Bergson in diesem Zusammenhang von „zwei Arten der Ordnung“[248] ausgeht und nicht etwa von Unordnung oder Chaos spricht, um die grundsätzliche Offenheit schöpferischer Entwicklungen zu kennzeichnen. Während die Wiederholung als Grundlage für Verallgemeinerungen in der physikalischen Ordnung unerlässlich ist, begreift Bergson die „Lebens – Ordnung“ als eine „wenn auch nicht willensmäßig, so doch der ‚gewollten’ analoge Ordnung.“[249] Diese Auffassung einer – so auch genannten – Ordnung des „*Lebendigen*

245 Vgl. Bergson 1912 b, S. 227.

246 Bergson 1912 b, S. 228 (Hervorhebung im Original).

247 Ebda.

248 Bergson 1912 b, S. 226.

249 Bergson 1912 b, S. 236. An anderer Stelle gibt Bergson ein Beispiel: „So sagt man von den astronomischen Phänomenen, sie offenbarten eine wundersame Ordnung; hierunter verstehend, daß man sie mathematisch vorhersehen kann. Die gleiche, nicht weniger wundersame Ordnung aber findet man in einer Beethovenschen Symphonie, die die Genialität und Originalität und also die Unvorhersehbarkeit selber ist.“ Bergson 1912 b, S. 228–229.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

oder *Gewollten*“[250] steht durchaus in einem engen Zusammenhang mit biologischen Erklärungen über die Weitergabe sowie Veränderung besonderer Eigenschaften und Merkmale. Denn schließlich beruht auch der Prozess der unaufhörlichen Umbildung des Lebendigen auf dem sich wiederholenden Wechselspiel von Regelmäßigkeiten und Abweichungen – selbst wenn ein übergeordnetes Ziel der Entwicklung nicht erkennbar ist. Darüber hinaus vertritt Bergson die Ansicht, dass begriffliche Negationen und ‚Unordnungen' nichts weiter zum Ausdruck bringen als die Abwesenheit erwarteter Positionen und Ordnungen, sodass es absurd wäre, ihnen eine eigene, unabhängige Bedeutung zuzusprechen. Als bloße Ausdrucksformen für bisher Unbekanntes beziehungsweise Unerwartetes erscheinen sie weniger für das „Reich der Spekulation“, sondern eher „für die Praxis“ geeignet, weshalb Bergson jenseits positiver Ordnungen auch nur „Pseudoprobleme“ und „Pseudovorstellungen“ vermutet.[251] Die Aufgabe der Philosophie oder Metaphysik – wie er sie versteht –, bestünde demnach darin, die leeren und spekulativen Begriffe wieder auf ihre tatsächlichen Bedingungen zurückzuführen, um aufzeigen zu können, dass nichts weiter als zwei gegensätzliche Ordnungen „im Schoße derselben Gattung“[252] vorliegen.

250 Bergson 1912 b, S. 228 (Hervorhebungen im Original).

251 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 225–226. Ganz im Sinne dieses positivistischen Verständnisses fallen auch Bergsons Erläuterungen über den Zusammenhang unterschiedlicher „Arten der Ordnung“ aus: „Was von Wirklichem, Wahrgenommenem, ja Gedachtem in dieser Abwesenheit je einer Art von Ordnung lebt, ist im Grunde immer die Anwesenheit der anderen. Nur ist mir die zweite Ordnung hier gleichgültig; *einzig die erste ist mir von Bedeutung* und wenn ich von Unordnung rede, drücke ich die Gegenwart der zweiten Ordnung als Funktion der ersten aus, statt sozusagen als Funktion ihrer selbst. Und ebenso umgekehrt.“ Bergson 1912 b, S. 237 (Hervorhebungen im Original).

252 Bergson 1912 b, S. 226. An anderer Stelle spricht Bergson in diesem Zusammenhang von einer „Umkehrung der gewöhnlichen Art des Denkens“, insofern man darum bemüht ist, von der Wirklichkeit zu den Be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Die erkenntnistheoretische Grundfrage, „wieso Ordnung und nicht Unordnung in den Dingen herrsche“, wird von Bergson zwar als berechtigt anerkannt; gleichwohl beschränkt er seine Sichtweise auf das Vorgegebene mit der apodiktischen Feststellung: „Tatsache ist, daß Ordnung existiert.“[253] Insofern die Hervorbringung einzelner Wahrnehmungsbilder genau den möglichen Wirkungen eines Organismus auf die ihn umgebenden Dinge entsprechen soll, wird eine mögliche Differenz zwischen den konstituierten Bildern und den sie konstituierenden Wahrnehmungen zunächst ausgeschlossen. Diese fallen im Prozess der Reflexion zusammen und bilden dadurch eine Ordnung. Da jedoch – aufgrund verschiedenartiger Interessen und Funktionen –, ebenso viele Wahrnehmungsbilder wie Organismen existieren, wird nunmehr verständlich, weshalb nach Bergson ausschließlich Positionen und Ordnungen ‚im Schoße derselben Gattung’ aufgehoben sein sollen. Denn für sämtliche Bilder ist anzunehmen, was bereits Goethe über die Verwandtschaft des Auges und des Lichtes in seiner Einleitung zur Farbenlehre zum Ausdruck bringt: „Wär’ nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?“[254] – Oder im Sinne von Bergson: Gäbe es keinen Zusammenhang zwischen den einzelnen Wahrnehmungsbildern und der ‚Totalität der Bilder der materiellen Welt’, wie könnten wir überleben?

Fraglich ist nunmehr allerdings, ob dies auch für rein spekulative Wahrnehmungsbilder gilt, die mit abstrakten Vorstellungen und statischen Begriffen auf das Unbewegliche zielen und damit gegen die Dauer des Lebens sich wenden. Zur Verdeutlichung seiner Position verweist Bergson an anderer Stelle daher noch einmal auf den für ihn entscheidenden Ausgangspunkt seines Wirklichkeitsverständnisses:

---

griffen – und nicht umgekehrt – überzugehen, damit man „die Thesis und Antithesis aus der Wirklichkeit hervorgehen sieht“, anstatt eine der beiden Gegensätze über die Wirklichkeit zu stellen. Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 199.

253 Bergson 1912 b, S. 236.

254 Vgl. dazu Goethe 1983, S. 18.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„Aber tatsächlich geht die Bewegung der Unbeweglichkeit voraus, und es gibt zwischen den Lagepunkten und einer Ortsveränderung nicht die Beziehung der Teile zum Ganzen, sondern diejenige der Verschiedenheit von möglichen Gesichtspunkten zur wirklichen Unteilbarkeit des Objekts.“[255]

Die ‚Ordnung des Lebens’ ist demnach der ‚Ordnung der Bewegung’ gleichzusetzen, die zwar ebenso vom Standpunkt der Unbeweglichkeit aus betrachtet werden kann, allerdings nur im Sinne eines wirklichkeitsfremden Begriffsverständnisses. Würde Bergson auch die rein gedanklichen Vorstellungen als bloß zufällig und willkürlich begreifen, dann bliebe in der Tat zu klären, weshalb mathematische Größen und physikalische Gesetze auf materielle Phänomene überhaupt anwendbar sind. Doch dass Wissenschaft möglich und in einem abstrakten Sinne geordnet ist, wird auch von Bergson nicht bestritten. Selbst wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Natur weder zählt noch misst, gehören die Naturwissenschaften nach seiner Sichtweise schon deshalb zum „Schoße des Ganzen“[256], weil die „Entstehungsbewegung der Materialität“[257] überwiegend im homogenen Raum stattfindet, der ebenso unbeweglich ist wie die mathematischen Begriffe und physikalischen Gesetze, die auf ihn bezogen werden. Insofern also die „Intellektualität und Materialität gleichen Wesens sind und sich auf gleiche Weise erzeugen“[258], entstammen beide nur aus einer ‚anderen Art der Ordnung’, statt aus gegensätzlichen Bereichen.[259] Und demzufolge ist der ‚Stand-

255 Bergson 1993 d, S. 206.

256 Bergson 1912 b, S. 222.

257 Bergson 1912 b, S. 223.

258 Ebda. Einschränkend weist Bergson allerdings darauf hin, dass „Gesetze von mathematischer Form sich mit der Materie nie völlig decken [werden, F.B.]. Denn dazu wäre vonnöten, daß die Materie reiner Raum würde und aus der Dauer ausschiede.“ Bergson 1912 b, S. 222.

259 Vgl. als Gegenentwurf dazu insbesondere die Konzeption der Erkenntniskritik bei Kant, der zufolge die begrifflichen Formen der Vernunft einerseits sowie die inhaltliche Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

punkt der Unbeweglichkeit' ebenfalls ein angemessener Reflex des Bewusstseins – allerdings nur hinsichtlich der ihn umgebenden starren und homogenen Struktur der Materie.

Auch wenn dieser Vorgang als intellektuelle Form der Anpassung an lebensrelevante Bedingungen zu deuten ist, wird hierdurch die Differenz zwischen den ‚Ordnungen des Lebens' und ‚des Leblosen' nicht überwunden. Bergson geht vielmehr umgekehrt davon aus, dass ausschließlich das Organische schöpferische Entwicklungen gegen den Widerstand lebloser und beharrender Umstände hervorbringt. Während also die „Materialität" als Hindernis erscheint, ist allein die „lebendige Kraft"[260] kreativ wirksam. Und vor dem Hintergrund dieser Unter-

---

Empfindungen andererseits erst durch die Synthesis des Verstandes in eine abstrakte Ordnung des Denkens überführt werden. Bei Kant gehören die Formen und Inhalte der Erkenntnis nicht nur zu einer ‚anderen Art der Ordnung', sondern das Material der Anschauung bleibt dem Verstand bloß gegeben und damit sein genaues Gegenteil – das heißt: ungeordnet, chaotisch, mannigfaltig, zufällig und undurchdringlich. Zu den „zwei Stämmen der Erkenntnis" vgl. Kant 1981 b, A 16/B 30.

260 Die Annahme einer „Lebensschwungkraft" als Ausdruck für „ein Verlangen nach Schöpfung" gehört zu den umstrittensten Annahmen Bergsons. Zum einen wird hierdurch der Ausdifferenzierungsprozess – Bergson spricht in diesem Zusammenhang von „*Zerlegung und Zweiteilung*" –, lebendiger Formen bezeichnet. Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 95 (Hervorhebungen im Original) und S. 255. Zum anderen geht Bergson jedoch über die bloße Beschreibung äußerer Formen hinaus, indem er den *élan vital* zum gemeinsamen Ausgangspunkt unterschiedlicher Entwicklungslinien annimmt. „Nicht durch gegenseitige Anpassung während des Weges erzeugt sich nach uns die Harmonie der, einander in manchen Stücken ergänzenden Formen. Sie entstammt einer ursprünglichen Identität, die sich zuerst bis zur Verschmelzung ergänzten, im Maß ihres gleichzeitigen Wachstums auseinander treibt." Bergson 1912 b, S. 123. Vor diesem Hintergrund eines vermeintlich ungeteilten, gemeinsamen Ursprungs erscheinen die einzelnen Lebensformen schließlich als Aktualisierungen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

scheidung passiver und aktiver Ordnungsformen werden schließlich sogar die unterschiedlichen organischen Ausprägungen etwa des Sehvermögens bei verschiedenen Lebewesen als verschiedenartige Lösungen des materiell gestellten Lichtproblems gedeutet.[261] Nun könnte man meinen, dass auch der Intellekt zu kreativen Lösungen fähig sei und damit ebenfalls an der ‚lebendigen Kraft' teilhabe. Doch hiergegen wendet Bergson ein, dass der Verstand gemäß seiner Struktur „von außen her" auf die Dinge einwirkt, indem er „Augenblicks–Schnitte durch den Fluß des Realen legt, deren jeder in seiner Starrheit unbegrenzt teilbar wird."[262] Insofern reine Verstandeslösungen, wie am Beispiel der Bewegungsparadoxien gesehen, im doppelten Wortsinn ‚unbegrenzt' ausfallen, das heißt vom Wahrnehmbaren sich entfernen und zugleich Anspruch auf universelle Geltung erheben, lassen sie erst dadurch sich begrenzen, dass ihnen ein anderer Geltungsgrund entgegengestellt wird. Für Bergson scheinen daher nicht begriffliche, sondern

---

einer angenommenen ‚Totalität des Lebens', die trotz unterschiedlicher und gegensätzlicher Entwicklungslinien – zumindest virtuell – Bestand hat. Doch selbst wenn man berücksichtigt, dass in der Flora Spuren belebten Lebens und im Tierreich vegetative Formen aufzufinden sind, oder dass intelligente und instinktive Fähigkeiten einander ergänzen können, gibt es für die Annahme einer ‚ursprünglichen Identität' keinen rationalen Grund. Es verwundert daher nicht, dass Bergson in diesem Zusammenhang auf die „einfache" beziehungsweise „ursprüngliche Intuition" (*intuition originelle*) sich bezieht, um seine metaphysischen Annahmen zu stützen. Vgl. Bergson 1993 f, S. 128. Auf dieses Vorgehen Bergsons trifft mithin exakt das zu, was eingangs über die „aller Subjektivität vorgeordnete und über ihre Kritik erhabene Lehre vom Sein" (Adorno, siehe oben Anmerkung 210 in diesem Abschnitt) gesagt wurde: auch die angenommene ‚Totalität des Lebens' kann nur im Rückgang auf eben jene Subjektivität gefunden werden, deren Bedeutung zuvor – gemessen am Maßstab der allgemeinen ‚Lebensschwungkraft' –, nahezu aufgelöst wurde.

261 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 68–90.

262 Bergson 1912 b, S. 254.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nur mehr praktische und anschauliche Lösungen für die tätige Auseinandersetzung mit den Widerständen der Materie sowie anderer Lebewesen geeignet, um die „ursprüngliche, einzig auf freie Akte gerichtete Schwungkraft des Lebens“[263] zu verwirklichen. Dem einzelnen Organismus obliegt es also, die ihm gestellten Schwierigkeiten schöpferisch zu lösen. Dabei sichert erst die flexible Anpassung an die ebenfalls sich verändernden äußeren Bedingungen das Überleben sowie die Teilhabe an der ‚allgemeinen Schwungkraft' – wobei die Gefahr des Scheiterns aufgrund falscher Lösungen immer besteht. So droht insbesondere das Bewusstsein, das „wesentlich Intellekt“ ist und einseitig an den Beschaffenheiten der Materie sich orientiert, den Kontakt zum Leben zu verlieren, wogegen allein die Intuition für Bergson zumindest eine Ahnung des Verlustes bewahrt, der in der herausgehobenen Stel-

263 Bergson 1912 b, S. 258. Die Auseinandersetzung mit anderen Lebewesen gehört für Bergson ebenfalls zur „Entwicklung der organischen Welt“, die für ihn nichts ist „als das Abrollen dieses Kampfes.“ Auch wenn die „bestürzende und empörende Disharmonie“ bei Bergson ausdrücklich nicht, wie zu seiner Zeit durchaus üblich, als Legitimation für imperialistische Bestrebungen herangezogen wird, verweisen „die unzählbaren Kämpfe, deren Schauplatz die Natur ist“, in dunkler Ahnung bereits auf das nur sieben Jahre nach dem Erscheinen von ‚L'évolution créatrice' einsetzende Ereignis des Ersten Weltkrieges. Doch unabhängig von dieser Vermutung zeugt die schicksalhafte Anerkennung zerstörerischer Naturkräfte, „für die jedoch das Prinzip des Lebens nicht verantwortlich zu machen ist“, von einer insgesamt eher pessimistischen Kulturauffassung, die zu jener Zeit – spätestens jedoch im Anschluß an die Kriegserfahrungen –, zunehmend populär wurde. Vgl. Bergson 1912 b, S. 259. Dies gilt in besonderer Weise auch für das 1932 erschienene letzte Hauptwerk Bergsons, ‚Les deux sources de la morale et de la religion', in dem weiterhin die Auffassung einer vermeintlichen Parallelität natürlicher und kultureller Entwicklungen vertreten wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

lung des Menschen „im Zusammenhange der Natur“ begründet ist.[264] Da dieser ‚Zusammenhang’ im einseitig auf die „Eroberung der Materie“ ausgerichteten begrifflichen Denken nahezu vollständig aufgegeben wurde, erstrahlt die Intuition allenfalls noch wie „eine halb erloschene Lampe, [...] die nur von Zeit zu Zeit, und nur für Sekunden, aufflackert“ – die jedoch um so heller brennt, „wenn ein vitales Interesse ins Spiel kommt.“[265]

Spätestens jetzt wird deutlich, dass Bergson die Ordnungen des ‚Lebens’ sowie des ‚Leblosen’ nicht nur in einem metaphorischen Sinne versteht. Die ‚vitalen Interessen’ beziehen sich vielmehr auf den schon bei Darwin und Spencer sozialbiologisch begründeten Kampf ums Dasein – selbst wenn Bergson noch von schöpferischen Prozessen spricht, wo es bereits ums Überleben geht. Hiervon zeugen nicht zuletzt die Rückschläge und gescheiterten Versuche in der „Gesamtentwicklung des Lebens, wie der menschlichen Gesellschaft“[266], auf die

264 Vgl. Bergson 1912 b, S. 271. Das Verlustmotiv findet sich an mehreren Stellen bei Bergson, so auch in der folgenden, den spekulativen Charakter seines Denkens unterstreichenden, Aussage*: „Alles geht vor sich, als ob ein unbestimmtes und wallendes Wesen, mag man es nun Mensch oder Übermensch nennen, nach Verwirklichung getrachtet, und diese nur dadurch erreicht hätte, daß es einen Teil seines Wesens unterwegs aufgab.“* Bergson 1912 b, S. 270 (doppelte Hervorhebungen im Original). Zur herausgehobenen Stellung des Menschen ‚im Zusammenhange der Natur’ beziehungsweise zum Unterschied „zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen“ von Intuition und Intellekt vgl. Bergson 1993 d, S. 218.

265 Bergson 1912 b, S. 271.

266 Vgl. Bergson 1912 b, S. 137. Bergson erwähnt aus dem Bereich der Fauna ausdrücklich die Schalen- und Weichtiere, deren Panzerungen weitere Entwicklungsmöglichkeiten beschränken und überträgt diese Sichtweise direkt auf die Vor- und Nachteile bei der Entwicklung unterschiedlicher Kriegstechniken: „So ist der schwere Hoplit vom Legionär verdrängt worden, und der eisenstarrende Ritter hat dem frei beweglichen Soldaten Platz gemacht.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Bergson eigens verweist. Und so ist schließlich auch der Hinweis, dass der Entwicklungserfolg von dem jeweils eingegangenen „Wagnis“ abhängig ist und von der „Beweglichkeit“, „Geschwindigkeit“ sowie der „Mannigfaltigkeit der Bewegungen“ bestimmt wird, durchaus wörtlich zu nehmen.[267] Insofern nämlich die ‚Ordnung des Lebendigen’ sowohl von materiellen Widerständen als auch von gegensätzlichen Interessen beeinflusst wird, setzt die Teilhabe an der ‚freien’ und ‚schöpferischen Kraft’ tatsächlich den Zwang zur Anpassung und Veränderung voraus. Nur wer schnell, beweglich und schöpferisch genug ist, um den Anforderungen der selbst in dauernder Veränderung begriffenen Umstände zu entsprechen, besitzt Aussicht, im unerbittlichen und zudem ziellosen Überlebenskampf zu bestehen:

„Dem Wesen nach ist es [das Leben, F.B.] ein durch die Materie geschleuderter Strom, der aus ihr zieht, was eben er kann. Im eigentlichen Sinne hat es hier weder Plan noch Absicht gegeben. Und ebenso anderseits ist nur zu offenbar, daß die übrige Natur nicht auf den Menschen angelegt ist; wie die anderen Arten kämpfen wir und haben gegen andere Arten gekämpft.“[268]

Auch wenn die Annahme einer Versöhnung der Gegensätze im ‚Schoße des Ganzen’ den Zusammenprall des aufsteigenden Lebens und der hinab sinkenden Materie[269] einzudämmen versucht, entsteht der Eindruck, als seien wir von der ‚ursprünglichen Schwungkraft’ dazu verurteilt, ohne Ruhe und Richtung immer weiter vorwärts zu streben. Und da nach Bergsons eigener Einschätzung vor allem der Mensch diese „Lebensbewegung“ bis ins „Unbegrenzte“ fortsetzt – „wiewohl er nicht alles mit sich reißt, was das Leben in sich trug“[270] –, bleibt zu fragen, ob das hierin zum Ausdruck kommende blinde Bestreben nicht

267 Vgl. ebda.

268 Bergson 1912 b, S. 269.

269 Zu den Auf- und Abstiegsbewegungen des Lebens und der Materie vgl. Bergson 1912 b; S. 265 und S. 274.

270 Vgl. Bergson 1912 b, S. 270.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

weitaus mehr Gemeinsamkeiten mit dem kritisierten Denken aufweist, als dem Autor lieb sein dürfte. Denn auch dort werden, wie von Bergson selbst aufgezeigt, die Ansprüche bis ins ‚Unbegrenzte' vorangetrieben, um aus der ‚Materie zu ziehen, was eben möglich ist' – und zwar bis zu dem Punkt, wo die Materie selbst zum Hindernis wird, insofern sie den grenzenlosen Anforderungen des ‚reinen Denkens' nicht gerecht zu werden vermag.

Berücksichtigt man zudem, dass dieses von Zenon gleichsam auf die Spitze getriebene Denken nur mehr Zielsetzungen verfolgt, die von allem Konkreten gereinigt sind, so sei daran erinnert, dass auch für Bergson „das Ich in seiner ursprünglichen Reinheit" erst deutlich wird, wenn „gewisse Formen" ausgeschieden oder berichtigt werden, „die den sichtbaren Stempel der äußeren Welt tragen."[271] Die ‚reine Dauer' Bergsons und das ‚reine Denken' Zenons stimmen also trotz aller Unterschiede und Gegensätze zumindest darin überein, dass beide vor dem „Eindringen der Sinnenwelt"[272] sich schützen, um ihre rein qualitativen beziehungsweise logischen Ansprüche zu sichern. Auch wenn diese Ansprüche bei Zenon ausdrücklich gegen die ‚Sinnenwelt' gerichtet werden und damit ihren Geltungsbereich zu verlassen scheinen, geschieht dies nur, wie gesehen, um die Einheit und Reinheit der Formen gegen die unübersichtliche Vielfalt unserer Wahrnehmungen und Empfindungen zu behaupten.[273] An einer wirklichen Vermittlung von Formen und Inhalten denkt Zenon nicht, denn dies würde bedeuten, dass die logische Einheit des Denkens nur als eine mögliche Form der

271 Vgl. Bergson 1999, S. 166 sowie dazu weiter oben Anmerkung 130.

272 Ebda.

273 So beruhen Zenons Paradoxien auf dem logischen Satz des Widerspruchs, demzufolge etwas nicht wirklich sein kann, wovon dasselbe sowohl zu bejahen als auch zu verneinen ist. Positiv bedeutsam ist dieser Satz bekanntermaßen nur in analytischen Urteilen, das heißt wenn ein zugesprochenes Prädikat bereits im Subjekt enthalten ist. In synthetischen Urteilen und Wirklichkeitsaussagen wirkt er hingegen nur als negatives Wahrheitskriterium.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Erkenntnis erschiene. Offen ist nun allerdings, wie Bergson die reine Dauer der Wahrnehmung vor der „Tyrannei der Raumvorstellung“[274] bewahren will. Denn während das ‚reine Denken’ die angenommene Unbewegtheit des Seienden analytisch – und damit vor aller Erfahrung[275] – aufzuweisen versucht, bedarf es einer ähnlichen Konstruktion, um auch die räumlichen Bewegungen und Veränderungen aus der ‚Reinheit des Ich’ herzuleiten. Anders gesagt: nur wenn es Bergson gelingt, die Bewegungen der ‚Sinnenwelt’ auf die inneren Bewegungen eines identischen Ich – Bewusstseins zurückzuführen, ist die Annahme einer reinen Qualität und Dauer überhaupt zu rechtfertigen. Bereits die Unterscheidung zwischen der äußeren Sinnenwelt und der hiervon unbeeinflusst bleibenden Dauer des Ich setzt nämlich voraus, dass beide in ihrer vermeintlichen Dualität erkannt werden. Und da die analytischen Urteile des ‚reinen Denkens’ nach Bergson hierfür ungeeignet sind, bedarf es einer anderen Art der bewussten Wahrnehmung oder Apperzeption, mittels derer die wechselnden äußeren Eindrücke und inneren Erlebnisse aufeinander bezogen werden.

Der von Bergson selbst nicht verwendete Begriff der ‚Apperzeption’ ist hier im Sinne seiner ursprünglichen Bedeutung der ‚Hinzuwahrnehmung’ zu verstehen, um anzudeuten, dass das Ich über einen einheitlichen Bezugspunkt verfügen muss, damit die Integration wechselnder Wahrnehmungen möglich ist.[276] Würde ein solcher Bezugs-

274 Bergson 1999, S. 166.

275 Analytische Urteile sind vor aller Erfahrung gültig, da sie begriffsimmanent und logisch begründet werden. Aus diesem Grund sind schon für Kant „die analytischen Sätze *tautologisch*.“ Vgl. Kant 1981 c, A 174 (Hervorhebung im Original). Der analytische Satz: „Wenn Tulpen im Winter blühen, dann gibt es Blumen, die auch im Winter blühen“, besitzt jedoch neben der formal-logischen auch eine erkenntnistheoretische Bedeutung, die sich daran zeigt, dass hier zugleich eine Aussage über die Wirklichkeit gemacht wird, deren Geltungsgrund die Erfahrung ist.

276 Das lateinische ‚adpercipere’ verweist noch auf diesen übergeordneten Einheitspunkt bei der Zusammenführung unterschiedlicher Wahrneh-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

punkt ausschließlich in der Orientierung an der ‚äußeren Welt' sich bilden, dann stünde nicht nur die ‚Reinheit des Ich' in Frage, sondern auch die damit verbundene Absicht Bergsons einer Identitätsbestimmung vom inneren Erleben her. Denn wenn allein die eher zufällig in Erscheinung tretenden Eindrücke der ‚Sinnenwelt' oder auch die situativ bedeutsamen Anforderungen in einer Gesellschaft zur integrationsbestimmenden Größe würden, dann bliebe die geforderte Einheit des Ich beziehungsweise der Wahrnehmung ebenso zufällig wie fragmentarisch.[277] Folglich stellt sich nunmehr die Frage, was im Prozess der Wahrnehmung hinzukommt beziehungsweise gleich bleibt, damit Bewegungen und Übergänge überhaupt als solche erfasst werden. Ihre Beantwortung zielt also weniger darauf, ob man mit Heraklit tatsächlich nur einmal in denselben Fluss steigen kann; dieser verändert sich für Bergson ebenso wie derjenige, der sich anschickt einzutauchen.[278]

---

mungen, während beispielsweise das französische ‚aperception' nur mehr die Wahrnehmung selbst meint.

277 Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Ausführungen Kants zur empirischen Apperzeption: „Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben […]." Kant 1981 b, A 107. Gesellschaftlich bedeutsam ist dieser Gedanke vor allem im Hinblick auf die Frage nach der Identitätsbildung unter den sozialen Bedingungen wechselnder Rollenverhältnisse, die eine einheitliche Selbstwahrnehmung geradezu verhindern können. Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften' wäre hierfür ein bekanntes – und nicht nur literarisch bedeutsames – Beispiel. Vgl. dazu Musil 1978.

278 Bergsons ontologische Auffassung der Bewegung wird vor allem in den Untersuchungen über die Dauer als schöpferisches Prinzip des Lebens und der Geschichte deutlich. Zu diesen beiden Grundthemen vgl. Bergson 1912 b sowie 1992. Obgleich Bergson selbst nicht vom ‚Sein der Bewegung' spricht (siehe dazu die Kapitelüberschrift weiter oben), finden sich bei ihm zahlreiche Aussagen, in denen die „Wirklichkeit" ausdrücklich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Zu klären sind vielmehr die Bedingungen der Wahrnehmung von Bewegungen, da hierfür ein Innehalten des Flusses oder aber eine Momentaufnahme des Erlebens erforderlich scheint, um von einem sicheren Standpunkt aus äußere wie innere Veränderungen feststellen zu können. Insofern ein solcher Standpunkt jedoch Stillstand fordert, wo im Sinne von Bergson „keine starren Dinge, sondern allein werdende Dinge, keine Zustände, die bleiben, sondern nur Zustände, die sich verändern“[279] existieren, bedarf es offenkundig einer besonderen Art der Wahrnehmung, die einerseits nach ‚außen', von der ‚Sinnenwelt' sich abhebt, um sie erfassen zu können und andererseits nach ‚innen', vom starren Denken sich unterscheidet, um am Bewegungsprozess teilzuhaben. Gesucht ist also eine Wahrnehmung, die weder zufällig noch unbeweglich ausfällt – oder positiv ausgedrückt: die rein und dauernd ist. Bergson fasst diese zweifache Forderung unter die doppeldeutige Formel von der „Substantialität der Veränderung“[280], deren Bedeutung für das Wahrnehmen von Bildern wie auch für das Bilden von Wahrnehmungen nunmehr näher in den Blick genommen werden soll.

2.4 Äußere und reine Wahrnehmungen

Aus den bisherigen Hinweisen zur ‚äußeren Wahrnehmung' wurde deutlich, dass die erzeugten Bilder immer nur einen Ausschnitt der möglichen Wirkungen der Dinge wiedergeben. Insofern diese Wirkungen zugleich abhängig sind von den Möglichkeiten, auf die Dinge einzuwirken – wodurch die Wahrnehmungen erst eine reflexive Bedeutung erhalten –, besteht im Sinne von Bergson „zwischen dem Sein und dem bewußten Wahrgenommenwerden der Bilder“[281] ein notwen-

als „reine Bewegung“ gekennzeichnet wird. Vgl. dazu 1993 d, S. 211 (dort unter Bezugnahme auf Heraklit).

279 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

280 Vgl. Bergson 1993 c, S. 169 (im Original zum Teil hervorgehoben).

281 Bergson 1991, S. 22 (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

diger Zusammenhang. Dieser Zusammenhang führt, wie gesehen, schließlich sogar zu der weitergehenden Annahme, dass zwischen der unüberschaubaren Totalität der Bilder insgesamt und den aktuellen Wahrnehmungsbildern eines einzelnen Organismus nur „ein Unterschied des Grades und nicht des Wesens“[282] besteht. Überträgt man diese Sichtweise auf den Vorgang einer einzelnen Wahrnehmung, dann wird deutlich, wie das unauflösliche Wechselverhältnis zwischen äußeren Bildwahrnehmungen und inneren Wahrnehmungsbildern vorzustellen ist:

„Die Wahrheit ist die, daß der Punkt P, die Strahlen, die er aussendet, die Netzhaut und die beteiligten Elemente des Nervensystems ein solidarisches Ganzes bilden, in dem der Punkt P ein Teil ist, und daß im Punkte P, und nirgends anders, das Bild von P gebildet und wahrgenommen wird.“[283]

Dies bedeutet, dass die Farben, Gerüche, Formen, Geschmäcke und Geräusche eines Gegenstandes diesem zwar selbst zugehören, wobei die jeweilige Art ihrer Aktualisierung jedoch an die unterschiedlichen Voraussetzungen der einzelnen Wahrnehmungsorgane gebunden bleibt. Auf diese Weise ist es möglich, dass so unterschiedliche Lebewesen wie etwa Amöbe und Mensch in derselben Welt sich befinden und doch gleichzeitig unterschiedliche Welten wahrnehmen. Und ebenso wie diese Welten aus der Sicht eines einzelnen Organismus ‚ein solidarisches Ganzes’ darstellen, das heißt auf sich bezogen und für sich genommen geschlossen sind, bilden für Bergson auch die verschiedenen Welten und Sichtweisen ein ‚Ganzes’, das freilich nur virtuell besteht, solange ein Unterschied ‚zwischen dem Sein und dem bewussten Wahrgenommenwerden der Bilder’ gegeben ist. Die ‚Totalität der Bilder’ wäre nur dann vollständig wahrnehmbar, wenn sie ohne Bewusstsein erfolgen könnte, das heißt ungetrübt durch eigene Vorstellungen und Interessen alle Wirkungen auf einmal aufnähme und re-

282 Ebda.

283 Bergson 1991, S. 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

flektierte. Diese – gleichwohl hypothetische – Annahme wird von Bergson in einer kurzen Textpassage erläutert:

„Der Zusammenhang, in dem die Bilder untereinander stehen, ist der indifferente einer rein mechanischen Beziehung, sie wenden einander alle ihre Seiten auf einmal zu, d. h. sie wirken und reagieren mit all ihren Elementen auf einander, und folglich wird keines von ihnen zur Wahrnehmung, und keines nimmt bewußt wahr."[284]

Spekulativ bleibt diese Aussage deshalb, weil sie bereits als gültig voraussetzt, was erst zu beweisen ist. Die Voraussetzung eines virtuellen Zusammenhanges der Bilder lässt nämlich nicht schon durch die Annahme einer unbewusst bleibenden Wahrnehmung sich rechtfertigen, da die ‚äußeren Wahrnehmungen' immer nur eine Auswahl möglicher Wirkungen wiedergeben, gerade weil sie, wie Bergson sich ausdrückt, „mit Erinnerungen gesättigt"[285] – und das heißt mit Bewusstsein versehen – sind. Selbst wenn man zugesteht, dass aus der Sicht eines einzelnen Organismus die wahrgenommenen und erzeugten Bilder ein ‚solidarisches Ganzes' bilden, besteht noch kein Grund, gleiches auch für die Bilder untereinander anzunehmen. Schließlich würde dies eine andere Art der Wahrnehmung oder des Bewusstseins voraussetzen, das ganz in der Gegenwart verbliebe, um sich „rein nach dem äußeren

284 Bergson 1991, S. 21–22. An anderer Stelle weist Bergson darauf hin, „daß das Wahrnehmen irgend eines unbewußten materiellen Punktes in seiner reinen Momentalität unendlich viel umfassender und vollständiger sei als das unsere, da dieser Punkt ja alle Wirkungen aller Punkte der materiellen Welt aufnimmt und weitergibt, während unser Bewußtsein nur gewisse Teile und nur gewisse Seiten dieser Teile erfaßt." Bergson 1991, S. 23.

285 Bergson 1991, S. 18. Weiter steht zu lesen: „Dem, was unsere Sinne uns unmittelbar und gegenwärtig geben, mengen wir tausend und abertausend Elemente aus unserer vergangenen Erfahrung bei." Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Gegenstande zu formen.“[286] Solange jedoch eine solche „unmittelbare und rein momentane Anschauung“[287] der materiellen Welt nicht gegeben ist, bleiben auch die Aussagen über die vermuteten Zusammenhänge der Bilder untereinander „freie Fiktion“[288]. Bergson ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewusst. Dennoch hält er an seiner Auffassung einer „idealen Wahrnehmung [fest, F.B.], die wir durch Elimination der individuellen Zufälligkeiten gewinnen“, da sie für ihn „die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen ist“.[289] Ihr möglicher Nachweis betrifft also nicht nur sie selbst, sondern auch die bisher nur postulierte ‚Totalität des Ganzen’.

In seinen Ausführungen zur „reinen Wahrnehmung“ und „reinen Erinnerung“ versucht Bergson daher, die bisher aufgezeigten Gegensätze – vor allem zwischen „dem Leben als ganzem“ und „den Formen, worin es sich kund tut“[290] – aufzulösen. Denn obgleich für Bergson Widersprüche zur Wirklichkeit gehören, bleibt zu fragen, wie die aus der Opposition gegen analytische Konzepte des reinen Denkens hervorgebrachten Ursprungsannahmen und Ganzheitsvorstellungen – etwa bezüglich des ‚wahren Ich’, der ‚intuition originelle’ oder des ‚élan vital’ – begründet werden können. Insofern nämlich Bergson in diesen Vorstellungen ein positives Gegenbild entwirft, das als Grundlage für die verschiedenartigen Wahrnehmungsbilder und Bildwahrnehmungen wirksam ist, ist hier der Schlüssel für das bislang noch ungelöste Problem einer reinen, mit sich selbst identischen und zugleich sich verändernden, dauernden Wahrnehmung zu suchen.

Anders als bei den äußeren Wahrnehmungen, in denen dauernde und räumliche Momente nebeneinander existieren, die im Sinne von Bergson erst durch unsere gespannte „Aufmerksamkeit auf das Le-

286 Ebda.

287 Bergson 1991, S. 19.

288 Bergson 1991, S. 18.

289 Ebda.

290 Bergson 1912 b, S. 133.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ben“[291] qualitativ erfasst und durchdrungen werden, erscheinen allein die reinen Wahrnehmungen von räumlichen Beimischungen vollständig befreit zu sein. Denn während beispielsweise Seh-, Hör- oder Tastbilder schon deshalb raumbezogen ausfallen, weil sie an die entsprechenden körperlichen Wahrnehmungsorgane gebunden sind, stellen die reinen Wahrnehmungen einen direkten Zugang zu den ‚unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins' zumindest begrifflich in Aussicht. Doch erst durch den Nachweis ihrer anschaulichen Wirksamkeit würde der bislang noch gesuchte ‚verbindende Faden' zwischen dem Bewusstsein und den Dingen beziehungsweise den inneren und äußeren Bewegungen tatsächlich aktualisiert.[292]

Bergson stellt in diesem Zusammenhang allerdings bereits frühzeitig klar, dass die reine, unpersönliche Wahrnehmung für ihn „mehr dem Rechte als der Tatsache nach besteht“[293]. Da jede Wahrnehmung, so kurz sie auch ausfällt, immer eine gewisse Zeit beansprucht und damit einer Anstrengung des Gedächtnisses bedarf, „durch welche die einzelnen Momente ineinandergedehnt und verschmolzen werden“[294], mischen sich dem, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig zu sein scheint, notwendigerweise „abertausend Elemente“[295] aus unserer vergangenen Erfahrung bei. Insofern also die Wahrnehmungen mit persönlichen Erinnerungen und individuellen Zufälligkeiten immer schon angereichert sind, erscheint eine unmittelbare und rein momentane Anschauung von vornherein unmöglich zu sein. Dennoch hält Bergson an der Vorstellung der reinen Wahrnehmung als „eine freie Ursache“[296] fest, indem er der hypothetischen Frage nachgeht, wie eine völlig von

291 Bergson 1991, S. VI (im Original hervorgehoben).

292 Siehe dazu die einleitenden Sätze zu Abschnitt 2.3 weiter oben.

293 Bergson 1991, S. 19.

294 Ebda.

295 Bergson 1991, S. 18.

296 So eine Formulierung von Bergson zum angenommenen Ausgangspunkt einer vollständig transparenten Selbstwahrnehmung. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 174.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

der Gegenwart absorbierte Anschauung vorzustellen sei. Denn erst wenn es gelingt, den Wahrnehmungskern von der ihn umgebenden Hülle subjektiver Erinnerungen zu befreien, könnte gezeigt werden, dass die Wahrnehmungen zuerst außerhalb unseres Bewusstseins, das heißt in den Dingen selbst stattfinden, obgleich es für uns eher den Anschein hat, als würden sie „aus den inneren Bewegungen der Gehirnsubstanz“[297] hervorgebracht.

Auch wenn nach dem bisher Gesagten die vermeintliche Wirklichkeit reiner Wahrnehmungen eher als ein möglicher Grenzfall anzunehmen ist, bleibt für Bergson die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit aktuell. Denn damit das ‚Bild von P' nicht nur als Konglomerat aus subjektiven Erinnerungen, zufälligen Eindrücken und artifiziellen Eigenschaften erscheint, sondern tatsächlich ‚im Punkte P und nirgends anders' hervorgebracht wird, bedarf es einer Wahrnehmung, deren einzige Aufgabe darin besteht, „sich rein nach dem äußeren Gegenstande zu formen.“[298] Dieser hypothetisch angenommene Objektivitätsanspruch kann zwar vom einzelnen Organismus nur ansatzweise verwirklicht werden; für die „Wirkung des Ganzen“[299] ist er jedoch unverzichtbar. Würde man nämlich bereits die Möglichkeit einer anschaulich vermittelten Objektivität ausschließen, dann wäre schließlich auch die ‚reine Dauer' zuletzt nichts weiter als ein bloß vorgestelltes Ideal, ohne weiterreichende Geltungsansprüche.[300] Die

297 Bergson 1991, S. 18.

298 Ebda.

299 Bergson 1912 b, S. 212.

300 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa auch Bergsons Einschätzung reiner Gemütsbewegungen, die nicht erst durch einzelne Vorstellungen ausgelöst werden, sondern umgekehrt intellektuellen Zuständen vorausgehen und dadurch entsprechende Ideen erzeugen sollen. Ähnlich wie bei der Annahme der ‚reinen Dauer' ist nicht auszuschließen, dass Emotionen weniger ‚für sich' eine – wie Bergson sich ausdrückt – „Erschütterung der Seele“ darstellen als vielmehr ‚außer sich' bestimmte Reaktionen auf entsprechende Einflüsse zum Ausdruck bringen. Auf diese Weise könn-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

angenommene Existenz der ‚reinen Wahrnehmung' betrifft mithin den Kernbestand des Bergsonschen Selbst- und Welterschließungskonzeptes.

Da die Reinheit der Anschauung nicht einfach gegeben ist, wählt Bergson einen anderen Weg, um ihre Bedeutung zu erweisen. Er bedient sich dabei eines indirekten Schlussverfahrens, indem er „die Analysen der üblichen Psychologie"[301] kritisiert und die Grenzen ihrer Aussagen absteckt. Am Beispiel des Gesichtssinns zeigt er auf, dass in Wahrnehmungsprozessen materielle und geistige Merkmale notwendig zusammenwirken. Würde man nämlich ausschließlich externe oder interne Einflüsse geltend machen, bliebe nach Bergson offen, wie die auf den zwei Netzhäuten empfangenen Eindrücke zu einer Wahrnehmung zusammengeführt werden können, die dem, „was wir den Punkt eines Raumes nennen"[302], entsprechen sollen. Darüber hinaus bliebe ungeklärt, wie es möglich ist, dass die Eindrücke des Gesichtssinns etwa mit denen des Tastsinns übereinstimmen. Die Ordnung einzelner Gesichtswahrnehmungen untereinander wäre demnach zu ergänzen durch eine parallele Ordnung entsprechender Tastwahrnehmungen, deren Zusammenführung in eine gemeinsame Ordnung erst den jeweiligen Gegenstand der Wahrnehmung hervorbringt. Und wenn es stimmt, dass diese gemeinsame Ordnung sogar unabhängig von unseren individuel-

ten zumindest allgemeine Aussagen über die vermeintliche Reinheit der Emotionen oder etwa das von Bergson in einem grundsätzlichen Sinne als defizitär angenommene Gefühlsleben der Frau vermieden werden. Vgl. dazu Bergson 1992, S. 34–35. Doch neben den zweifellos kritikwürdigen Schlussfolgerungen Bergsons ist hier zunächst von Interesse, auf welche Weise die proklamierte Reinheit der Dauer beziehungsweise der tiefen Gemütsbewegungen überhaupt wahrzunehmen ist, um ihren vorausgesetzten Objektivitätsanspruch überprüfen zu können.

301 Bergson 1991, S. 49. Es sei an dieser Stelle nur daran erinnert, dass auch Zenon in seiner Argumentation indirekter Schluss- und Beweisverfahren sich bedient. Siehe dazu weiter oben Abschnitt 1.3.

302 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

len Wahrnehmungen existiert, insofern „sie ja für alle Menschen dieselbe ist und eine materielle Welt konstituiert, in der Wirkungen an Ursachen geknüpft sind und die Erscheinungen nach Gesetzen verlaufen“[303], so wäre zwar noch nicht die ‚Reinheit', wohl aber die ‚Einheit der Wahrnehmungen' eine notwendige Erkenntnisvoraussetzung. Doch auch für diesen Fall gibt Bergson zu bedenken, dass spezifische Eigenschaften und Besonderheiten der Materie verschlossen bleiben:

„Die Materie, bei der wir gelandet sind, ist zwar höchst brauchbar, um die wunderbare Übereinstimmung der Empfindungen untereinander zu erklären, aber was wissen wir denn in Wahrheit von ihr, da wir ihr ja doch alle wahrnehmbaren Qualitäten und alle Empfindungen absprechen müssen und ihr nur die Funktion lassen dürfen, den Zusammenhang unter diesen zu klären? Sie hat nichts Wißbares und Erfaßbares an sich, nicht einmal denkbar ist sie. Sie bleibt eine rechte mystische Wesenheit.“[304]

Bergson unterscheidet demnach deutlich zwischen dem einerseits notwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen und Empfindungen untereinander sowie andererseits der hiervon unbeeinflussten ‚Totalität der Bilder der materiellen Welt'. Diese ist nicht bereits über die einheitliche Zusammenfassung einzelner Wahrnehmungsbilder herstellbar, da die Wirkungen der Gegenstände – wie gesehen – auch von den jeweiligen Wahrnehmungs- und Reaktionsmöglichkeiten eines Organismus abhängen. Insofern nämlich diese Wahrnehmungs- und Reaktionsmöglichkeiten in ganz unterschiedlicher Weise ausgeprägt sind, sodass etwa unbewusst empfundene oder bewusst vorgestellte Momente einander ablösen beziehungsweise durchdringen, ist offensichtlich, dass selbst ihr notwendiger Zusammenhang immer nur eine jeweils mögliche Sichtweise zum Ausdruck bringen kann. Die Einheit der Wahrnehmungen ist folglich keine Garantie für ihre angenommene Gültigkeit. Ihr positiver Effekt liegt für Bergson eher darin, dass die

303 Bergson 1991, S. 50.

304 Bergson 1991, S. 50–51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

verschiedenen Perspektiven des Erfassens und die unterschiedlichen Wirkungen des zu Erfassenden nur als zusammenhängend zu begreifen sind. Denn auch wenn die ‚Totalität der Bilder' in dem beständigen Wechselverhältnis von Wirkungen und Erfassungen nicht vollständig aufgeht, da „das Ganze unter einem bestimmten Gesichtswinkel"[305] erscheint, bilden doch die jeweiligen Erfahrungswirklichkeiten der verschiedenartigen Lebewesen für sich genommen ein „solidarisches Ganzes"[306].

Die Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt werden im Sinne dieser eingeschränkten Fassung des ‚solidarischen Ganzen' nicht einfach aufgehoben. So geht Bergson in deutlicher Abgrenzung vor allem zu Kant davon aus, dass Erfahrungen erst in dem konkreten Zusammenspiel von Prozessen des Wirkens und Erfassens sich bilden, anstatt durch a priori gültige Verstandesbegriffe und Anschauungsformen begründet zu sein.[307] In dem kantischen Misstrauen gegenüber den sich verändernden Wahrnehmungen und Erfahrungen sowie den daraus erwachsenen Bemühungen, konkrete Wandlungen und Zufälligkeiten zu überwinden, sieht Bergson eine „Abwendung vom praktischen Leben"[308]. Zwar stimmt er mit Kant darin überein, dass die „gewöhnli-

305 Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 193.

306 Bergson 1991, S. 28. Siehe dazu weiter oben Anmerkung 283 in diesem Abschnitt.

307 Zu den vermeintlichen Irrtümern der kantischen Vernunftkritik sowie der dieser – laut Bergson – zugrunde liegenden „kinematographischen Methode" vgl. ausführlicher Bergson 1912 b, S. 332–365. Wichtig ist, dass die kantische Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf das Problem wissenschaftlicher Erkenntnisbildung sich bezieht, während Bergson in seinem metaphysischen Erfahrungsansatz, ausgehend von Wahrnehmungen und Erscheinungen, „auf die Dauer selbst geht." Vgl. Bergson 1912 b, S. 347. Diesen Unterschied gilt es zu beachten, wenn man Bergsons Kritik an Kant in den Blick nimmt.

308 Bergson 1993 c, S. 160.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

chen Gegebenheiten unserer Sinne und unseres Bewußtseins“[309] vielfachen Täuschungen unterliegen. Allerdings vertritt er im Unterschied zum Kritiker der ‚reinen Vernunft’ die Auffassung, dass eine „direkte Wahrnehmung der metaphysischen Wirklichkeit“, die Bergson „höhere Intuition“ und die Kant „intellektuelle Anschauung“ nennt, durchaus möglich ist.[310] Doch insofern Bergson hierbei nicht mehr auf die logische Einheit der Vernunft sich stützen kann, da das ‚solidarische Ganze’ nach seiner Auffassung allein anschaulich und nur im Plural vorzustellen ist, stellt sich weiterhin die Frage, von welchem Punkte aus die mannigfachen Prozesse des Wirkens und Erfassens ihren Ausgang nehmen beziehungsweise in welchem Punkte sie zusammenlaufen. Denn dass eine „unmittelbare Schau der Wirklichkeit“ – vor allem in den Künsten – möglich ist, wird von Bergson unterstellt; offen ist allerdings, wie durch eine „Wiederbelebung unserer Wahrnehmungsfähigkeit“ beziehungsweise „Vertiefung unserer Intuition“ ein einheitlicher Zusammenhang im „Ganzen unserer Erkenntnis“ hergestellt werden kann.[311] Gesucht wird also, in Anlehnung an eine kantische For-

309 Ebda.

310 Für Kant bleibt die nichtsinnliche oder intellektuelle Anschauung problematisch, da „das Intelligible eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde.“ Vgl. dazu Kant 1981 b, A 280–281/B 336–337. In der transzendentalphilosophischen Bestimmung von Raum und Zeit wird die Vorstellung einer reinen Anschauung beziehungsweise erfahrungslosen Erfahrung dennoch ausgeführt, wobei allerdings das Verhältnis von sinnlicher Gegebenheit und formaler Reinheit widersprüchlich bleibt. Adorno kritisiert daher die raum–zeitliche „Form der Anschauung“ bei Kant als „ein hölzernes Eisen“ und führt in diesem Zusammenhang unmissverständlich aus: „Eine Form der Sinnlichkeit, die das Prädikat der Unmittelbarkeit verdiente, ohne doch selber Gegebenheit zu sein, ist absurd.“ Vgl. dazu Adorno 1956, S. 151. Zu den Formulierungen „direkte Wahrnehmung“ und „höhere Intuition“ vgl. Bergson 1993 c, S. 159 (im Original zum Teil hervorgehoben).

311 Vgl. zu diesen Formulierungen Bergson 1993 c, S. 158 sowie S. 162.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

mulierung, der „oberste Einheitspunkt“[312] unserer Wahrnehmungsfähigkeit, nachdem die Wahrnehmung selbst in ein heterogenes Wechselspiel perspektivischer Erfassungs- und Wirkverhältnisse aufgelöst worden ist.

Bergsons Antwort auf diese Frage fällt ebenso einfach wie konsequent aus. Im Unterschied zur theoretischen Erkenntnis sieht er die Wahrnehmungsfähigkeit als praktisches Vermögen, das nicht durch allgemeine Prinzipien der Vernunft, sondern durch das selbst beständig sich verändernde Zusammenwirken von empfangenen Eindrücken und schöpferischen Verarbeitungen bestimmt wird. Ebenso wie im Evolutionsprozess immer neue Formen hervorgebracht werden, die im Sinne von Bergson als ‚Durchgangspunkte des Lebens’ in Erscheinung treten, werden auch im Wahrnehmungsprozess Momentaufnahmen gebildet und miteinander verknüpft, bis schließlich die „fließende Kontinuität des Wirklichen in diskontinuierlichen Bildern“ sich verfestigt.[313] Bereits diese Formulierung lässt jedoch erkennen, dass die im Akt der Wahrnehmung entstehenden Momentaufnahmen den Prozess der kontinuierlichen Formveränderung nur unzulänglich wiedergeben. Denn auch die nur vermeintlich isolierten Formen und Zustände entstehen nach Bergson in jedem Augenblick neu, das heißt sie unterliegen dauernden Wandlungen und Entwicklungen. Allein der Trägheit unserer Wahrnehmungsorgane sowie dem Ordnungsbedürfnis unseres Geistes

312 Bei Kant bezeichnet bekanntlich das „Ich denke“ den obersten, nichthintergehbaren Einheitspunkt des transzendentalen Selbstbewusstseins. Vgl. dazu Kant 1981 b, B 132–136. Wenn nunmehr nach dem obersten Einheitspunkt der Wahrnehmungsfähigkeit gefragt wird, soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass im Sinne von Bergson nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die Wahrnehmungen auf etwas bezogen werden müssen, da sie sonst nicht ‚meine’ Wahrnehmungen oder Vorstellungen sein könnten.

313 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 306. Zu den Formen als ‚Durchgangspunkte’ des Evolutionsprozesses siehe weiter oben die entsprechenden Textpassagen zu den Anmerkungen 239 und 240.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ist es geschuldet, Farbe auf Farbe, Ton auf Ton oder Stoß auf Stoß folgen zu lassen, wobei ein Eindruck den anderen abzulösen scheint. Für Bergson handelt es sich hierbei jedoch um einen künstlichen Schnitt durch die Wirklichkeit, der zwar unserem „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“[314] entspricht, allerdings für den Preis, dass uns die tatsächlichen Qualitäten der Materie sowie die Zusammenhänge unserer Wahrnehmungen verschlossen bleiben:

„Jede dieser Qualitäten für sich genommen ist ein Zustand, der reglos in seinem Sosein zu beharren scheint, wartend bis ein anderer Zustand ihn ablöse. Dennoch zerfällt jede dieser Qualitäten vor der Analyse in eine Unzahl elementarer Bewegungen. Und ob man nun Schwingungen in ihnen sehe, ob man sie auf ganz andere Weise vorstelle, sicher ist das eine, daß jede Qualität Veränderung ist.“[315]

Lässt man einmal außer acht, dass in dieser Aussage ‚jede Qualität’ ebenso wenig erfahrbar ist wie bereits zuvor ‚das Leben als ganzes’ oder die ‚Totalität der Bilder’, so fällt auf, dass das in der kantischen Transzendentalphilosophie noch widersprüchlich angelegte Verhältnis zwischen den beiden Hauptstämmen der Erkenntnis, nämlich der anschaulichen Rezeptivität und der gedanklichen Spontaneität, bei Bergson im Rekurs auf das praktische Vermögen der Wahrnehmungsfähigkeit geradezu entschärft wird. Wo Kant – entgegen seiner eigenen Annahme von der Subjektbestimmtheit der Erkenntnis – weiterbohrt und danach fragt, wie Anschauungen und Begriffe wieder zusammen kommen können, nachdem er sie zuvor getrennt hatte[316], verweist

314 Bergson 1993 c, S. 163.

315 Bergson 1912 b, S. 304.

316 Vgl. dazu das Kapitel „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ in Kant 1981 b, A 137–148/B 176–188. Der Autor der ‚Kritik der reinen Vernunft’ kommt dort zu dem Ergebnis, dass auch die reinen Begriffe den angeschauten Gegenständen zumindest ähnlich sein müssen, wodurch nicht nur die starre Trennung der beiden ‚Stämme der Erkennt-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Bergson zunächst nur auf ‚eine Unzahl elementarer Bewegungen', deren ‚inneres Wesen' allein durch Hingabe und Versenkung erfahrbar ist:

„Lasse Dich nieder in der Veränderung; und mit eins wirst Du, sowohl die Veränderung selbst, wie das Nacheinander der Zustände ergreifen, zu dem die Veränderung jeden Augenblick erstarren *kann*. Niemals aber wirst Du aus diesem von außen her – diesem als wirkliche statt als nur virtuelle Unbewegtheit wahrgenommenen Nacheinander von Zuständen *Bewegung* rekonstruieren."[317]

Auffällig ist auch hier, dass Bergson – ganz im Sinne der nunmehr schon bei verschiedenen Fragestellungen erkennbaren Unterscheidung zwischen inneren Ereignissen und äußeren Erscheinungsformen – auf vermeintlich ursprüngliche und essentialistische Annahmen sich besinnt. Den fragmentarischen und damit unvollständigen äußeren Wahrnehmungen des ‚empirischen Ich' stellt er auf der anderen Seite das

nis' fragwürdig wird, sondern zugleich das Nichtidentische beziehungsweise nicht subjekteigene Moment inmitten der Subjektivität sich geltend macht. Es gehört zu den Stärken der kantischen Philosophie, dass sie diese Fragwürdigkeit zuspitzt und gegen die eigenen Ansichten wendet, statt sie im Sinne eigener Annahmen vorschnell zu beantworten beziehungsweise zu versöhnen. Interessant ist in diesem Zusammenhang übrigens, dass der Rückgriff auf Schemata und Bilder als Mittler zwischen Anschauungen und Begriffen durchaus Bezüge zu Bergson eröffnet – zumal wenn man bedenkt, dass Kant im „Schematismus unseres Verstandes" fast schon metaphysisch „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" zu erkennen meint. Vgl. dazu Kant 1981 b, A 141/B 180. Bedenkt man zudem, dass für Kant die Zeit das Moment ist, welches der Spontaneität des Denkens und der Rezeptivität der Anschauung gemein ist, dann gibt es möglicherweise sogar mehr Parallelen zu Bergson, als diesem Autor recht sein dürfte.

317 Bergson 1912 b, S. 311 (Hervorhebungen im Original). Zur Hingabe an das „innere Wesen der Dinge" vgl. Bergson 1912 b, S 309.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

reine Wahrnehmungsvermögen des ‚fundamentalen Ich' gegenüber. Die Besonderheit dieses für Bergson an der ‚Quelle der Erfahrung' aufzusuchenden Vermögens besteht nun darin, dass es von allen individuellen Zufälligkeiten befreit sein soll und als „unpersönliche Wahrnehmung die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen ist."[318] Doch wie kann eine Wahrnehmung ‚unpersönlich' und damit allgemein sein, nachdem zuvor mit guten Gründen ihre bloß perspektivische Geltung hervorgehoben wurde? Und wenn es stimmt, dass diese besondere Art der Wahrnehmung „von der Materie eine unmittelbare und rein momentane Anschauung"[319] ermöglicht, das heißt nicht nur allgemein ist, sondern sogar objektiv ausfällt, dann stellt sich die weitergehende Frage, wie das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in der Anschauung selbst aufgehen kann. Denn wenn man mit Bergson davon ausgeht, dass eine Anschauung nur dann unmittelbar genannt werden kann, wenn sie selbst hervorgebracht wird, bleibt das Problem bestehen, wie das sinnlich Gegebene als rein vorzustellen ist. Während Kant – trotz seiner kategorialen Bestimmung der Anschauungsformen – bis zuletzt an der Vorstellung von der bloßen Gegebenheit des sinnlichen Materials festhält und dadurch die Differenz zwischen den subjektiven Erkenntnisbedingungen sowie den Gegenständen als „intelligible Ursache der Erscheinungen"[320] aufrecht erhält, verweist Bergson

318 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 289.

319 Bergson 1991, S. 19.

320 Vgl. Kant 1981 b, A 494/B 522. Das Gegenstandsverständnis bei Kant bleibt widersprüchlich, weil die Kritik der theoretischen Vernunft im Rekurs auf ihr eigenes Vermögen immer schon über sich selbst hinausweist, ohne doch die unbekannte und unbestimmt bleibende Ursache der Erscheinungen zu erreichen: „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Rezeptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden, deren Verhältnis zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist (lauter Formen unserer Sinnlichkeit), und welche, sofern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, *Ge-*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

in seinem Konzept der reinen Wahrnehmung auf das grundsätzliche Vermögen, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind.[321] Anders gesagt: wo die kantische Vernunftkritik in der beabsichtigten Begründung des Seins durch das Erkenntnisvermögen des Subjekts die Grenzen des Verstandes auslotet und umreißt, eröffnet Bergson die Aussicht, dass auch noch die letzte Bastion des Nichtsubjekthaften, sinnlich Gegebenen, rein erfahrbar ist. Noch ist allerdings ungeklärt, ob und wie dieser Anspruch einzulösen ist – eine Frage, die nicht zuletzt aufgrund ihrer negativen Beantwortung durch Kant einen Prüfstein für Bergson beziehungsweise für identitätsphilosophische Spekulationen überhaupt darstellt.

Um ein möglichst angemessenes Verständnis dieser Position zu erreichen, konzentrieren wir uns daher zunächst wieder stärker auf die Frage nach der Bedeutung der reinen Wahrnehmung im Rahmen der Bildtheorie von Bergson. Denn trotz der insgesamt spekulativen Ausrichtung beziehungsweise Offenheit des philosophischen Zugangs[322] – vor allem hinsichtlich der verwendeten Grundbegriffe –, eröffnen sich hier durchaus konkrete Bezüge. Im Unterschied zu den so genannten

---

genstände heißen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können." Ebda. (Hervorhebung im Original).

321 So spricht Bergson in diesem Zusammenhang beispielsweise von einem „Akt, der für die reine Wahrnehmung konstitutiv ist und durch den wir uns mit einem Schlage in die Dinge versetzen." Vgl. Bergson 1991, S. 55–56.

322 Diese Offenheit, deren Prägnanz erst im Vollzug der Denkbewegung sich erschließt, ist ein Kennzeichen auch für die „Selbst–Bewegung und Selbst–Veränderung" der aufgezeigten Sinnbezüge, die schließlich im „dramatische[n] Stil Bergsons" ihren Ausdruck finden. Zur Koinzidenz von Stil und Inhalt bei Bergson vgl. Vrhunc 2002, S. 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Verstandesurteilen, in denen Begriffe zusammengefügt, getrennt oder nach sonstigen Kriterien miteinander in Beziehung gesetzt werden, bieten Bilder ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar, weshalb sie, wie Bergson sagen würde, ‚mit einem Schlage' erfasst werden. Streng genommen ist es sogar falsch, von einzelnen Bestandteilen zu sprechen, da diese nicht isoliert wahrgenommen werden können, ohne den Gesamteindruck eines Bildes zu verfälschen. Aus diesem Grund weist bereits Kant darauf hin, dass die Erkenntnis durch Begriffe „diskursiv" ist, während die der Anschauung „intuitiv" ausfällt, weshalb nach seiner Auffassung für unser Denken die Möglichkeit eines anschauenden Verstandes, der vom „Synthetisch–Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht", von vornherein auszuschließen ist.[323] Doch für Bergson ist schon die Scheidung zwischen dem Stoff der Erkenntnis und ihrer Form das Ergebnis einer gedanklichen Abstraktion. Im Unterschied zu Kant, der die Ergebnisse der reinen Mathematik und Naturwissenschaft als allgemein gültig annimmt, geht Bergson davon aus, dass es neben den wissenschaftlichen Erfahrungen auch eine objektive „Anschauung des Psychischen, oder allgemein gesagt des Lebendigen"[324] gibt, die

323 Vgl. dazu Kant 1981 e, A 345/B 349. (Im Original zum Teil hervorgehoben). Vor diesem Hintergrund ist schon die Vorstellung von einem ‚Newton des Grashalms' widersinnig, da dieser einen ‚intuitiven' oder ‚anschauenden Verstand' benötigte, um seine Gegenstände rein hervorzubringen. An anderer Stelle weist Kant darauf hin, dass die „intuitive Vorstellungsart" entweder „schematisch" oder „symbolisch" ist. Vgl. Kant 1981 e, A 252/B 255. Dieser Gedanke wurde später, in Anlehnung an Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead, von Susanne K. Langer aufgenommen und zur symboltheoretischen Unterscheidung „diskursiver" und „präsentativer" Formen erweitert. Siehe dazu Langer 1992, S. S. 86–108.

324 Vgl. Bergson 1912 b, S. 362. Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass Kant in seiner Unterscheidung zwischen dem empirischen und transzendentalen Ich die ‚Anschauung des Psychischen' durch die so ge-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

weder in synthetischen noch in analytischen Urteilen vollständig übersetzt werden kann. Als „supraintellektuelle Anschauung“[325] steht sie gleichsam zwischen den von allem Stofflichen gereinigten begrifflichen Formen sowie den im Materiellen verankerten Sinneswahrnehmungen:

„Existiert aber diese Anschauung, dann ist eine Besitzergreifung des Geistes durch sich selbst möglich, und nicht nur eine äußere, phänomenale Erkenntnis. Ja mehr als dies: wenn wir eine Anschauung solcher Art, eine ultra–intellektuelle Anschauung meine ich, besitzen, dann steht sie zweifellos durch gewisse Zwischenglieder mit der Sinnes-Anschauung genau so in kontinuierlichem Zusammenhang, wie das Rot mit dem Ultra–Violett.“[326]

Die ‚supra-’ beziehungsweise ‚ultraintellektuelle Anschauung’ unterscheidet sich demnach zum einen von den reinen Formen des Geistes und den Sinneswahrnehmungen; zum anderen steht sie mit beiden in einer gewissen Verbindung. Sie besitzt gleichsam eine doppelte Grenze, die der Geist qua Selbsttätigkeit aus sich selbst heraus überwinden kann, während in Richtung der Sinneswahrnehmungen eine Verbindung nur über ‚gewisse Zwischenglieder’, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, gegeben ist. Die ‚Besitzergreifung des Geistes’ verweist dabei deutlich auf das spontane Vermögen, eine Anschauung selbsttätig hervorzubringen beziehungsweise rein zu erzeugen – und gerade darin zeigt sich ihre Besonderheit gegenüber den bloß vorgegebenen äußeren Phänomenen. Gleichwohl verbleibt auch die ‚ultraintellektuelle Anschauung’ nicht bei sich selbst, sondern richtet sich auf ein Anderes, dessen Aneignung sie erst bewirkt. Insofern nun dieses Andere mit

nannte ‚rationale Psychologie’ scharf kritisiert, insofern diese den Anspruch erhebt, aus reinen Begriffen substantielle Aussagen etwa über das Dasein der Seele abzuleiten. Vgl. dazu die Ausführungen zu den „Paralogismen der reinen Vernunft“ in Kant 1981 b, B 399–B 414.

325 Bergson 1912 b, S. 362.

326 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

den ‚Sinnes–Anschauungen' verbunden ist, ohne jedoch mit ihnen gleich zu sein, entsteht zunächst der Eindruck, dass die ‚ultraintellektuelle Anschauung' ähnlich unbestimmt oder doppeldeutig ausfällt wie die kantischen ‚Anschauungsformen'. Denn der Preis für ihre angenommene Reinheit und Identität besteht offensichtlich in dem kontinuierlichen Verschwinden des Sichtbaren, sodass das empirische ‚Rot' mit dem ‚Ultra-Violett' letztlich ebenso wenig gemein zu haben scheint wie der „empirische Begriff eines Tellers mit dem rein geometrischen eines Zirkels"[327]. Und tatsächlich vertritt Bergson die Auffassung, dass über Sinnes–Anschauungen nur subjektiv gültige Erkenntnisse hervorgebracht werden, vergleichbar etwa den kantischen Wahrnehmungsurteilen.

Im Unterschied jedoch zu Kant, der voraussetzt, dass „über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben"[328], ist Bergson nicht an einer Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen gelegen, sondern er geht statt dessen von „zwei Anschauungen verschiedener Ordnung"[329] aus. Da nur die ‚Anschauung des Psychischen oder Lebendigen' ein „Erkennen von innen her"[330] ermöglichen soll, bleibt die ‚Anschauung des Physikalischen' – ungeachtet aller vermeintlichen Spontaneität und Reinheit des Verstandes – an Materielles beziehungsweise Räumliches gebunden. Hingegen, wenn die supraintellektuelle Anschauung auch das Andere selbst hervorbringt und damit als immer schon Eigenes erkennt, indem sie „hinabschürfte unter Raum und verräumlichter Zeit", führt sie uns erst in „das Absolute", anstatt „das bloße Phantom eines ungreifbaren Din-

327 Vgl. zu dieser Unterscheidung Kant 1981 b, A 137/B 176. (Im Original zum Teil hervorgehoben).

328 Vgl. dazu Kant 1976, S. 53. (Hervorhebung im Original).

329 Bergson 1912 b, S. 362.

330 Vgl. Bergson 1912 b, S. 363.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ges an sich“ zu erstreben.[331] Denn unterhalb der Ebene des begrifflichen Bewusstseins, wo „Körper und Geist von innen her“[332] ergriffen werden, sind für Bergson Form und Stoff der Erkenntnis vereint, sodass zwischen Intellekt und Anschauung kein Wesensunterschied mehr besteht:

„Die Schranken zwischen dem Stoff der Sinneserkenntnis und ihrer Form, wie zwischen den ‚reinen Formen’ der Sinnlichkeit und den Kategorien des Verstandes müssen fallen. Stoff und Form der (auf ihren eigentlichen Gegenstand eingeschränkten) intellektuellen Erkenntnis sieht man sich gegenseitig in wechselseitiger Anpassung erzeugen, wobei der Intellekt sich nach der Körperlichkeit und die Körperlichkeit sich nach dem Intellekt modelt.“[333]

Während Kant die gegensätzliche Spannung zwischen der Rezeptivität und Spontaneität unseres Erkenntnisvermögens in den reinen Anschauungsformen geradezu verdichtet, wird das Problem ihrer Vermittlung bei Bergson durch die Aufspaltung in ‚zwei Anschauungen verschiedener Ordnung’ auf unterschiedliche Ebenen verlegt. Doch der Preis für diese Zweiteilung ist hoch, denn die offenen Fragen nehmen eher zu und die angebotenen Lösungen werden zunehmend fragwürdig. So bleibt weiterhin ungeklärt, wie die supraintellektuelle Anschauung ‚von innen her’ ein Erkennen jenseits räumlicher Vorstellungen ermöglichen soll. Bergsons Annahme, dass „die substantielle Dauer der Dinge“[334] in der ‚Anschauung des Psychischen und Lebendigen’ aufgeht, also gleichsam introspektiv sich erschließt, setzt nämlich voraus, dass jenseits des ‚Physikalischen’ eine zweite Wirklichkeit existiert, die der Reinheit des Ich zumindest ähnlich ist. Anders wäre kaum vorstellbar, wie die „Momente der wirklichen Dauer in der Beobachtung eines

331 Vgl. zu diesen Formulierungen Bergson 1912 b, S. 362 und S. 363.

332 Bergson 1912 b, S. 360.

333 Bergson 1912 b, S. 363.

334 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

aufmerksamen Bewußtseins einander durchdringen“[335], das heißt wie innere und äußere Momente zueinander kommen. Bergson geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er im voran stehenden Zitat als Folge der Selbstanschauung des Geistes die ‚Schranken zwischen dem Stoff der Sinneserkenntnis und ihrer Form’ fallen sieht. Denn neben der Konzentration auf den ‚eigentlichen Gegenstand’ beziehungsweise die ‚wahre Wirklichkeit’ scheint nunmehr sogar eine Verbindung der zuvor getrennten Bereiche des ‚rein Geistigen’ und ‚bloß Körperlichen’ möglich, insofern beide produktiv sich bearbeiten beziehungsweise ‚modeln’. – Doch bleibt auch diese angenommene wechselseitige Durchdringung ebenso einseitig wie äußerlich, wenn es stimmt, dass das Verhältnis von sinnlicher und supraintellektueller Anschauung als ‚Besitzergreifung des Geistes durch sich selbst’ zu deuten ist. Denn selbst wenn man mit Bergson einen Einfluss der intellektuellen Anschauung auf die Sinnes-Anschauung unterstellt, ist nicht einzusehen, wie durch eine „Umkehrung der Richtung“[336] der Übergang von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen möglich sein soll. Der Hinweis auf ‚gewisse Zwischenglieder’ reicht hier nicht aus, zumal die „Doppeltheit der Anschauung“[337] voraussetzt, dass das ‚Erkennen von innen her’ ausdrücklich ohne räumliche Bezüge auskommt. Und angesichts dieser Dualität bleibt die ‚Nahtstelle zwischen innen und außen’ eine unüberwindbare Grenze, die auch nicht nachträglich, vom vermeintlich sicheren Standpunkt reiner Wahrnehmungen und Empfindungen aus, in eine übersteigbare Schranke ‚gemodelt’ werden kann.[338] Hierzu bedürfte es konkreter Formen der Vermittlung, die jedoch im Denken der Dauer als unmittelbar wirkende, ursprüngliche Substanz keinen Platz finden.

335 Vgl. Bergson 1999, S. 173–174.

336 Bergson 1912 b, S. 362.

337 Bergson 1912 b, S. 363.

338 Siehe dazu auch die weiter oben in Abschnitt 2.2 diskutierte Frage nach der Intensität psychischer Zustände am Beispiel ‚reiner Empfindungen’ sowie ‚räumlicher Größen’.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Insofern die Reinheit der Dauer nach Bergson nur in der vollständigen Übereinstimmung des Geistes mit sich selbst erfahrbar ist, erscheint jede Objektbeziehung von vornherein auf die angenommene Unmittelbarkeit des Bewusstseins festgelegt zu sein. Und dies hat zur Folge, dass die geistigen und körperlichen Dinge entweder in einem prästabilierten Verhältnis zueinander angeordnet sein müssen, damit eine Übereinstimmung zwischen ihnen überhaupt möglich ist, oder aber die vollständige Erzeugung des Anderen im Eigenen ist als gültig anzunehmen. Für beide Lesarten gibt es zahlreiche Hinweise bei Bergson – allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass dabei immer nur von reinen, niemals von empirischen Verhältnissen die Rede ist.[339] Bergson setzt auf die metaphysische Wirklichkeit, in der Subjekthaftes und Nicht-Subjekthaftes ‚sich gegenseitig in wechselseitiger Anpassung erzeugen' und miteinander versöhnen, um den Schwierigkeiten ihrer physischen Nichtübereinstimmung zu entgehen. Wo bei Kant diese Differenz noch im Unvermögen des Subjekts sich offenbart, das Gegenüber ganz hervorzubringen, verkündet Bergson – unter Berufung auf die ‚ursprüngliche Intuition' sowie die ‚Selbsteinkehr des Geistes' – bereits den Abschied von der Materie. Auf diese Weise gelangt die ‚Doppeltheit der Anschauung' schließlich genau dorthin, von wo aus sie gestartet war: bei der strengen Unterscheidung zwischen der ursprünglichen ‚Realität des Geistes' oberhalb sowie der abgeleiteten ‚Realität der Materie' unterhalb ‚jener entscheidenden Biegung', wo

339 Vgl. dazu das folgende Beispiel: „Gibt es denn aber zwischen dem physikalischen Dasein, das im Raum zerfasert ist, und dem zeitlosen Dasein, das wie jenes, wovon der metaphysische Dogmatismus sprach, nur ein begriffliches und logisches sein kann, wirklich keinen Platz für das Bewußtsein, für das Leben? Es gibt ihn. Dies spüren wir, wenn wir uns in die Dauer hineinbegeben und nun, statt Momente zur Dauer zu verknüpfen, von der Dauer zu den Momenten vorschreiten." Bergson 1912 b, S. 363–364.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

die Erfahrung nach Bergson ‚im eigentlichen Sinne die menschliche Erfahrung wird.'[340]

Jetzt erst wird verständlich, weshalb Bergson der aufsteigenden Bewegung des Geistes und des Lebens die – in seinen Augen – absteigende Bewegung der Materie gegenüberstellt.[341] Letztere ist für ihn nur mehr ein Hindernis oder Abfallprodukt der an kein Substrat gebundenen geistigen Kraft, die ohne festgelegtes Ziel und in höchster Anspannung beständig aufwärts strebt:

„Bewußtsein oder Überbewußtsein ist die Rakete, deren erloschene Schlacken als Materie niederfallen; Bewußtsein auch ist, was von der Rakete selbst, die Schlacken durchdringend und sie zu Organismen aufglühend, fortexistiert."[342]

Die unvermeidbaren Berührungen des ‚Überbewusstseins' mit der Materie führen in diesem Sinne zur Zerlegung der ursprünglich einheitlichen Schwungkraft, „halb Werk der Materie, halb Wirkung dessen, was das Leben in sich trägt"[343]. Auch wenn in der Entfaltung der äußeren Realität die Vielfalt des Schöpferischen und des Neuen erst sichtbar wird, handelt es sich für Bergson hierbei doch immer nur um begrenzte Aktualisierungen uneingeschränkter Möglichkeiten, deren ganzer Reichtum in materiellen und verräumlichten Formen nicht einmal annähernd zum Ausdruck gelangt. Die reine Wahrnehmung, die unmittelbar auf die virtuelle Vielfalt des Schöpferischen gerichtet ist, erweist sich auch deshalb als rein geistiges Unternehmen, weil jeder materielle Kontakt nur zu den ‚Schlacken' des Lebens führt. Wer jedoch das ursprüngliche Prinzip des Lebens und der Bewegung erfassen will, darf nach Bergson nicht mit dem Toten sich beschäftigen, sondern richte seine Aufmerksamkeit auf das, was selbst beständig sich verändert. Da

340 Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Textpassagen zu den Anmerkungen 207-209.

341 Siehe dazu Anmerkung 269 weiter oben.

342 Bergson 1912 b, S. 265.

343 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nun dieses ‚Selbst' wiederum ohne jeden materiellen Bezug auskommen muss, um vollkommen rein und ursprünglich zu sein, dreht sich das Argument schließlich im Kreis. Subjekt und Prädikat fallen zusammen und führen dementsprechend zu tautologischen Einsichten: die Reinheit erschöpft sich im Reinen, das Lebendige im Lebendigen, das Neue im Neuen und die Bewegung im Beweglichen.[344] Gäbe es nicht das Zerrbild der Materie als Gegenpol zum Leben, fehlte es überhaupt an differenzierenden Merkmalen. Und so ist es denn – entgegen Bergsons eigener Absicht – gerade dem Körperlichen und Räumlichen geschuldet, dass der Pfeil des Zenon nicht nur ins Leere fliegt und dass ein Wettlauf zwischen Achilleus und der Schildkröte überhaupt stattfinden kann. Für das Leben trifft mithin genau das zu, was Bergson der Materie vorhält: auf sich allein bezogen verwandelt es sich in ein statisches Selbstverhältnis, ein „begriffsmechanisches Fixum par excellence"[345], ohne Inhalt und Bewegung.

Gleiches gilt auch für die anderen Bestimmungen, die mit dem Attribut der ‚Ursprünglichkeit' und ‚Reinheit' versehen werden. Die reine Schwungkraft, Dauer oder Intuition, die ebenfalls ohne Bezug auf Räumliches oder Materielles auskommen müssen, bezeichnen nicht etwa die „tiefsten Geheimnisse des Lebens"[346], sondern stehen für den eher hilflosen Versuch, das Ich als Subjekt der Selbstvergewisserung vor den Verdinglichungen und Bedrohungen durch das Nichtsubjekthafte zu schützen. Hilflos ist dieser Versuch deshalb, weil die reinen Bestimmungen in starren Gegensätzen sich erschöpfen, anstatt in ihrer jeweiligen Vermitteltheit deutlich zu werden. Selbst das schöpferische

344 Hierbei handelt es sich um eine typische Denkfigur metaphysischer Spekulationen, die in selbstbezüglichen Aussagen ihren Ausgang nehmen oder Abschluss finden. Bei dem Versuch, alles auf eine abstrakte Formel zu bringen, kommt es nicht nur zu einer Preisgabe der Empirie, sondern auch des begrifflichen Unterscheidungsvermögens. Vgl. dazu Adorno 1956, S. 92–93.

345 So eine Formulierung von Bloch 1972, S. 282.

346 Vgl. Bergson 1912 b, S. 170.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Moment des Neuen, das von Bergson als typisches Merkmal von Bewegungen und Veränderungen hervorgehoben wird, ist zuletzt ebenfalls nur der Effekt eines dunklen, „unteilbaren Impulses“[347], auf den das Ich keinen Einfluss besitzt. Zwar ist auch dieser Impuls für Bergson nur dem Ich zugänglich, insofern hierfür eine Versenkung ins Innere erforderlich ist; dennoch bleibt er unergründlich und fremd wie „ein wohliger Strom, dem wir die Kraft selbst zu Arbeit und Leben entschöpfen“[348]. Da die schöpferische Energie nach Bergson nicht selbst hervorgebracht, sondern nur entnommen wird, besteht kaum Aussicht, den Strom des Lebens zu verändern. Folglich sind die Beeinflussungen der Materie für ihn auch nur als „Schöpfungen von Form“[349] vorstellbar, deren Stoffe und Elemente – wie etwa die Farben eines Bildes oder die Buchstaben eines Gedichtes –, bereits vor ihrer besonderen Anordnung existieren. Um jedoch eins zu werden mit dem Lebensstrom, wäre die Fähigkeit zur „Schöpfung von Materie“, vermittelt durch ein „Innehalten des formzeugenden Aktes“[350], erforderlich. Selbst wenn nach Auffassung von Bergson große Kunst diesem Ideal sehr nahe kommt, insofern etwa in einem Akkord oder Pinselstrich Formen und Stoffe ineinander überzugehen scheinen, bleibt die Kluft zwischen dem künstlerischen Eindruck und seinem Ausdruck

347 Als „der gleiche furchtbare Drang“ erscheint dieser alle Lebewesen durchwaltende Impuls mitunter sogar als bedrohlich; zugleich versetzt er uns jedoch erst in die Lage, „die größten Widerstände zu überwinden – vielleicht selbst den Tod.“ Vgl. Bergson 1912 b, S. 275.

348 Bergson 1912 b, S. 196.

349 „Jedes Werk, das irgend ein Maß von Erfindung, jeder Willensakt, der irgend ein Maß von Freiheit birgt, jede Bewegung eines Organismus, die Spontaneität offenbart, bringt irgend ein Neues in die Welt. Zwar sind alles dies nur Schöpfungen von Form. Wie auch könnten sie anderes sein? Wir sind nicht der Lebensstrom selber, sind der schon mit Materie beladene Strom, sind heißt das, nur erstarrte Teile seiner Substanz, die er auf seiner Bahn mitschleppt.“ Bergson 1912 b, S. 243.

350 Vgl. Bergson 1912 b, S. 244.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

unaufhebbar. Denn weder liegt es im Ermessen eines Künstlers, den ‚schöpferischen Impuls' willentlich hervorzubringen, noch kann er sich auf diesen rein beziehen. Könnte er dies, so blieben seine Artikulationen ohne greifbaren Gehalt, das heißt seine Kunst bliebe ohne Werk. Als Werk jedoch bleibt jede Kunst notwendig verwiesen auf den Raum und die Materie, worin sie sich ausdrückt. Das schöpferische Moment des Neuen ist demzufolge – ähnlich wie die reine Wahrnehmung – nur als ein Grenzfall vorstellbar; auf dem Boden der Realität finden sich hingegen nur die „erstarrten Teile seiner Substanz"[351].

Indem Bergson auf reine Positionen sich zurückzieht, versucht er dem Problem der Verdinglichung zu entgehen. Der Bezug der schöpferischen Tätigkeit auf den ‚unteilbaren Impuls des Lebens' geschieht vor allem in der Absicht, dass das Ich möglichst rein sich entfalten kann, ohne sich vergegenständlichen zu müssen. Anders als Kant, der die Spontaneität des Denkens und damit das Moment der Anstrengung und Arbeit bei der Konstitution der Erscheinungswelt betont, stellt das Eintauchen in den ‚wohligen Strom des Lebens' die Beibehaltung einer passiven Haltung selbst im schöpferischen Akt in Aussicht. In völliger Reinheit und Freiheit, das heißt ohne dingliches Gegenüber, kommt es gar zu einem „Verschmelzen" mit dem „Ozean von Leben"[352], das eher geschieht als herbeigeführt werden muss. Spätestens hier wäre also jeder Rest von Spannung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben, da nichts mehr sich entgegensteht oder bedingt, weil alles in „diesem Ganzen"[353] aufgeht. Doch trägt bereits der Versuch, alles Erscheinende im ‚Schoße des Ganzen' aufzulösen beziehungsweise alles Disparate auf einen einheitlichen Ursprung zu beziehen, einen verdinglichenden Zug. Denn selbst wenn der ‚Ozean von Leben' von Bergson wie ein ‚wohliger Strom' wahrgenommen wird, der mit der kühlen Rationalität der kantischen Vernunft nichts gemein haben soll, wird doch alles Lebendige – ob es schwimmen kann oder nicht – unterschiedslos einge-

351 Siehe weiter oben Anmerkung 349.

352 Vgl. Bergson 1912 b, S. 196.

353 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

taucht und mitgerissen. Während bei Kant die Verdinglichung der Welt gerade durch das Anwachsen von Subjektivität bedingt ist, insofern in der Begründung subjektiver Erkenntnismöglichkeiten die Welt erst als etwas Gegenüberstehendes erscheint, führt die Auflösung des Besonderen im Meer des Allgemeinen zu einer Verdinglichung besonderer Art: Subjekt und Objekt werden beide nichtig, da ihre angenommene Identität im Ursprünglichen und Reinen gebunden ist an ihre Negation im Materiellen und Konkreten. Auch wenn Bergson auf Unterschiede und Gegensätze beständig verweist und diese durch die ihm eigene Umkehrung der Denkungsart aufzulösen versucht, beschäftigt er sich nicht mit den Widersprüchen in den Dingen selbst, sondern versöhnt sie im metaphysischen Ganzen. Statt auf der Suche nach der Negativität, welche nach dialektischer Lesart „die innewohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist“[354], sieht er die Anstrengungen der Philosophie bezeichnenderweise darin zusammen gefasst, „sich diesem Ganzen neu zu verschmelzen.“[355]

Man muss nicht eigens darauf hinweisen, dass das bei Bergson nur intuitiv erfahrbare ‚Ganze’ – obschon gegen die Absicht des Autors – gewisse totalitäre Gefahren in sich birgt.[356] Doch abgesehen von der politischen Fragwürdigkeit philosophischer Ursprungs-, Reinheits- und

354 Vgl. zu dieser Formulierung Hegel 1999 b, S. 288. Ebenfalls im Zusammenhang mit den Ausführungen zum Satz des Widerspruchs weist der Autor darauf hin, dass „nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit“, während die „Identität ihm gegenüber“ nur die Bestimmung „des todten Seyns“ zum Gegenstand hat. Vgl. ebda., S. 286.

355 Bergson 1912 b, S. 196. Siehe dazu auch weiter oben Bergsons Bestimmung begrifflicher Negationen als „Pseudoprobleme“ beziehungsweise „Pseudovorstellungen“ in Anmerkung 251.

356 Dies gilt etwa für die immerhin noch 1932 geäußerte Ansicht, dass nur einzelne, herausragende Persönlichkeiten – gemeint sind vor allem Mystiker und Künstler –, einen Weg aufzeigen können, „auf dem andere Menschen werden gehen können.“ Vgl. dazu Bergson 1992, S. 200.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Ganzheitsüberlegungen, die im Anschluss an Bergson unter anderen Vorzeichen fortgeführt wurden[357], bleibt ideologiekritisch anzumerken, dass die Verwendung derartiger Begriffe die notwendige Aufklärung über konkrete Zusammenhänge geradezu behindert. So ist es wohl kein Zufall, dass die Konzentration auf „jene wahre, wirksame Dauer", die für Bergson „das wesentliche Attribut des Lebens ist", scheinbar problemlos einhergeht mit dem Verweis auf jene „instinktive, somnambule Persönlichkeit", deren spontanes Handeln gegenüber einem überlegten Vorgehen – selbst unter den Bedingungen einer technisierten Umwelt – Überlebensvorteile bieten soll.[358] Dabei lässt gerade diese Einschätzung erkennen, wie naiv das blinde Vertrauen auf den „Rest von Instinkt"[359] angesichts seiner möglichst restlosen Verwertung unter den entfesselten Bedingungen der Massenproduktion ist, in der nichts dem Zufall überlassen und alles mit Gleichheit geschlagen wird.[360] Nicht nur versperrt der vermeintlich reine Blick nach innen die Perspektive auf die Zusammenhänge zwischen innen und außen, sondern das ‚tief Geschaute' erscheint so vollkommen und wesentlich, dass es auch weniger ambitiösen Auffassungen zugute kommt. Denn mit der Unlauterkeit der Absichten und Ziele steigt bekanntermaßen auch die

357 So vor allem im Diskurs über die „Eigentlichkeit" in Heideggers „Sein und Zeit" von 1927. Vgl. dazu Heidegger 2001.

358 Vgl. dazu Bergson 1992, S. 90 und S. 94. Bergson erläutert dort am Beispiel der Reaktion einer Frau, die in einen leeren Fahrstuhlschacht zu stürzen droht, die phylogenetischen Vorteile des instinktiven Verhaltens.

359 Bergson 1992, S. 93.

360 Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen über die „Kulturindustrie" in der „Dialektik der Aufklärung". In diesem Zusammenhang verweisen die Autoren auf eine ihrer Grundannahmen: „Zur Bändigung der revolutionären wie der barbarischen Instinkte hat Kultur seit je beigetragen. Die industrialisierte tut ein übriges." Horkheimer/Adorno 1972, S. 161.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Reinheit der vorgegebenen Beweggründe – eine Einsicht, die Bergson nicht fremd gewesen sein dürfte.[361]

Doch wichtiger als die Kritik an der wirklichkeitsfernen Haltung des Autors ist der Hinweis auf den Verblendungszusammenhang, der dadurch entsteht, dass – gemessen am übergeordneten Ideal des „Absoluten“[362] – alles Unvollkommene und Ungeistige von vornherein verächtlich erscheint. Die Abwertung der physischen Welt ist bereits dadurch bedingt, dass die metaphysische Wirklichkeit nur für sich, das heißt unbedingt und rein, erstrahlen soll. Aufgrund des Fehlens vermittelnder Bezüge zwischen den beiden Extremen beinhaltet jede Infragestellung ihrer Anordnung zugleich eine Vorentscheidung gegen das ‚Absolute', dessen kategorischer Anspruch mit vorläufigen oder eingeschränkten Lösungen unvereinbar ist. Indem jedoch kritisches Denken das Unvollkommene beim Namen nennt, ohne dabei auf ein reines Ideal sich zu beziehen, ist es an zwei Fronten zugleich wirksam. Es richtet sich gegen fragwürdige Zustände ebenso wie gegen vermeintlich letzte Gründe – und steht damit im direkten Widerspruch zur Unterscheidung der Welt in einfache Gegensätze. Im Spiegel des dualistischen Denkens erscheint dieser Widerspruch hingegen eher als einseitige Parteinahme denn als doppelte Frontstellung, sodass Bergson zur Frage der Inhaltsbestimmung negativer Begriffe als mögliche Ausdrucksform für reale Gegensätze lakonisch anmerkt, es handele sich hierbei um die „bloße Vorstellung des leeren Wortes, das durch Vorsetzung des negativen Vorzeichens vor ein wirklich inhaltsvolles Wort geschaffen wor-

361 Es sei in diesem Zusammenhang nur am Rande erwähnt, dass Bergson im Laufe des Ersten Weltkrieges in offizieller diplomatischer Mission für zwei verschiedene politische Administrationen Frankreichs tätig war, und dass er 1922 zum Präsidenten der „Völkerbundkommission für geistige Zusammenarbeit“ ernannt wurde. Bereits diese biographischen Stationen weisen darauf hin, dass Bergson kein versponnener oder nur in seiner Innerlichkeit verfangener Metaphysiker war.

362 Vgl. dazu beispielsweise Bergson 1912 b, S. 302.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

den ist.“[363] Mit anderen Worten: Kritik ist für Bergson nur dann gerechtfertigt, wenn sie am ‚wirklich Vollkommenen’ sich orientiert; als bestimmte oder konkrete Negation erscheint sie ihm dagegen mechanisch und inhaltsleerer.

Eben darin zeigt sich der totalitäre Grund dieses Denkens, das nicht nur an der Oberfläche unzeitgemäßer Spekulationen über Geschichte, Moral, Religion und Gesellschaft erkennbar ist.[364] Denn neben dem berechtigten Zweifel an der Existenz einer von Bergson angenommenen historischen Dauer, die selbst als zeitlich unvermittelt beziehungsweise zeitlos vorgestellt wird, beinhaltet schon der Versuch, alles Seiende auf ein ‚Absolutes’ oder ‚Ursprüngliches’ zu beziehen, eine grenzenlose Anmaßung des Geistes, wonach nur gelten soll, was dieser unmittelbar zu erkennen vorgibt. So stimmen die reine Wahrnehmung bei Bergson sowie das reine Denken bei Zenon zumindest darin überein, dass in beiden Fällen die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit an ersten beziehungsweise letzten Prinzipien ausgerichtet wird, in denen die angenommene Identität zwischen dem Gegenstand und dem Vermögen der Erkenntnis ihren angemessenen Ausdruck finden soll. Und im Sinne dieser Voraussetzung erscheint die Forderung, dass alles, was überhaupt erkennbar ist, in diesen letzten oder ursprünglichen Prinzipien sich ausweise, auf den ersten Blick sogar plausibel. Uneinigkeit besteht bestenfalls darin, welchem geistigen Prinzip – dem logischen Kalkül oder der lebendigen Dauer – der Vorzug zu geben ist und welche Schlussfolgerungen zu ziehen sind. Doch spätestens in der wechselseitig bescheinigten Unversöhnlichkeit der Grundsätze miteinander, welche in der schier endlosen Statik des Logos einerseits sowie der nicht

363 Bergson 1912 b, S. 240.

364 Vgl. dazu vor allem Bergson 1992, wo die Dauer als historisches Phänomen erörtert wird. Dieser letzte große Versuch Bergsons rief besonders viel Widerstand hervor und begründete wohl endgültig seinen Ruf als den eines „toten Klassikers“ (Kolakowski 1985). Zur Kritik der metaphysischen Zeit- und Geschichtsauffassung bei Bergson vgl. insbesondere Horkheimer 1934, S. 321–341.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

enden wollenden Dynamik der Dauer andererseits zu ihrem jeweiligen Abschluss kommen sollen, wird deutlich, dass weder das reine Denken noch die reine Wahrnehmung jene proklamierte Übereinstimmung mit sich selbst einzulösen vermag. In beiden Fällen bleibt die Bestimmung des vermeintlich Unmittelbaren und Absoluten unvollkommen – und zwar nicht nur, weil mit dem Mittelbaren und Mannigfaltigen zu rechnen ist, sondern vor allem deshalb, weil dieses nicht rein hervorzubringen ist.[365] Der von Zenon und Bergson bis ins Detail verfolgte Gegensatz zwischen dem Denken und Wahrnehmen führt bei beiden zwar zu einer Polarisierung objektiver und subjektiver Momente, die jedoch zu kurz greift, weil ihre Auflösung im Reinen und Ursprünglichen zuvor bereits als gültig angenommen wird. Nicht nur wird auf diese Weise der so vehement verfolgte Widerspruch zwischen den beiden Polen der Erkenntnisbildung verharmlost, sondern überdies verfehlt die Kritik ihren Gegenstand, weil sie in der Immanenz ihrer eigenen Voraussetzungen sich erschöpft. Im Sinne dieser Voraussetzungen wird, was dem Ideal der reinen Dauer oder Logik widerspricht, mit dem Bann des Leblosen beziehungsweise Nichtseienden belegt, weshalb ein Leben, bei dem Bewegung und Stillstand einander ablösen und ergänzen, gänzlich unmöglich erscheint. Ein Ergebnis, dessen Radikalität zwar im Reinen verpufft, dessen Rigorismus jedoch im Realen mehr Fragen hinterlässt als löst.

Offen ist vor allem, ob die hier vorgebrachte Kritik an den reinen Formen der Erkenntnisbildung auch gegen die Unterschiede der Raum-

365 Vgl. dazu auch die Einschätzung Adornos im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Husserl: „Die Bestimmung des absolut Ersten in subjektiver Immanenz scheitert, weil diese das nichtidentische Moment niemals ganz in sich aufzulösen vermag, und weil zugleich Subjektivität, das Organ von Reflexion, der Idee eines absolut Ersten als purer Unmittelbarkeit widerstreitet. Während die Idee der Ursprungsphilosophie monistisch auf die reine Identität abzielt, läßt doch die subjektive Immanenz, in der das absolut Erste ungestört bei sich selber sein will, sich auf jene reine Identität mit sich selbst nicht bringen.“ Adorno 1956, S. 30–31.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

und Zeitwahrnehmung sich richtet, die Bergson in seiner Auseinandersetzung mit den Bewegungsparadoxien des Zenon geltend macht.[366] Denn wenn weder Bewegungen durch reine Wahrnehmungen noch Stillstände durch reines Denken letztbegründet werden können, bleibt zu prüfen, ob die aufgezeigten Gegensätze vielleicht anders, das heißt in ihrer wechselseitigen Bedingtheit und Vermitteltheit, zu fassen sind. In diesem Fall könnten bislang noch ungelöste Probleme wie etwa die Kennzeichnung der Empfindungen als ‚doppelte Perzeptionen'[367] innerer und äußerer Veränderungen in einem veränderten Sinn gedeutet werden, bei dem die erkennbaren Widersprüche nicht als Mangel, sondern als in der Sache selbst begründet ausgewiesen werden. Bergson schließt eine solche Lesart nicht von vornherein aus, wenn er behauptet, dass eine „Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität" zumindest im Rahmen von Erinnerungen möglich ist, nachdem bisher, in der Theorie der reinen Wahrnehmung, der „Dualismus bis zum Äußersten" getrieben wurde.[368] Und auch wenn Bergson seine dualistische Sichtweise grundsätzlich beibehält, lohnt der Blick auf seine Vergangenheits- und Gedächtnistheorie, da hier das Verständnis von Dauer im Verhältnis zur räumlichen und reinen Wahrnehmung nochmals spezifiziert und durch graduelle Unterscheidungen ergänzt wird. Im Folgenden gilt es also, die Perspektive auf die Erinnerungen zu erweitern, um herauszufinden, ob nicht im ‚Schnittpunkt zwischen Geist und Materie'[369] ein weniger

366 Siehe dazu vor allem weiter oben Abschnitt 2.1 und 2.2.

367 Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen zum ‚Anwachsen einer Empfindung' beziehungsweise zum ‚Empfinden des Anwachsens' in Abschnitt 2.2 weiter oben.

368 Vgl. dazu Bergson 1991, S. 177.

369 Zu dieser Form der Kennzeichnung des Gedächtnisses siehe weiter oben Anmerkung 193. An anderer Stelle verdeutlicht Bergson diesen Schnittpunkt durch die Unterscheidung des ‚mémoire–souvenir' vom ‚mémoire–habitude', das heißt er geht von zwei unterschiedliche Formen von „Gedächtnissen" aus, „deren eines *vorstellt* und deren anderes *wiederholt*."

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

reines und damit auch weniger metaphysisches Verständnis von Dauer und Bewegung anzunehmen ist.

2.5 Körpergedächtnis und reine Erinnerungen

In ‚Materie und Gedächtnis' wird der so schwer zu fassende Begriff der Dauer um eine weitere Facette ergänzt, indem der Gedanke der Zeitlichkeit sowie der Veränderung noch stärker in den Mittelpunkt gerückt wird. Nach einer Einschätzung von Maurice Merleau–Ponty übernimmt die zeitliche Dauer in diesem Werk zwar nicht vollständig den Platz des Seins, jedoch muss im Sinne von Bergson nunmehr „das ganze Sein von der Zeit aus verstanden werden."[370] Und mehr als ein halbes Jahrhundert nachdem Bergson auf dem Höhepunkt seines schriftstellerischen Schaffens 1927 den Literaturnobelpreis für seine ‚Schöpferische Entwicklung' erhielt, gibt Gilles Deleuze zu bedenken, Bergsons Entdeckung des Zeit- und Bewegungsbildes enthalte „auch heute noch einen derartigen Reichtum, daß es fraglich ist, ob man aus ihr schon alle Konsequenzen gezogen hat."[371] Denn während Bergsons grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Vollzug sowie der Repräsentation unseres Bewusstseinslebens zu einem grundlegenden Thema der Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde – so vor allem bei William James, Edmund Husserl, Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead –, fällt auf, dass von den genannten Autoren zwar der Gedanke der Veränderlichkeit und Dauer unserer inneren Wahrnehmungen aufgenommen wurde.[372] Eine ablehnende Haltung ist je-

Vgl. dazu Bergson 1991, S. 71 (Hervorhebungen im Original). Diese Gedanke soll im weiteren Verlauf am Beispiel des ‚Körpergedächtnisses' und der ‚reinen Erinnerung' erörtert werden.

370 Vgl. dazu Merleau–Ponty 1960, S. 232, zitiert nach Oger 1991, S. XXVI.

371 Vgl. Deleuze 1997 b, S. 11.

372 Vgl. etwa zum Prozesscharakter des Bewusstseins und den unterschiedlichen Formen seiner Repräsentation die Arbeiten von James 1976 ; Husserl 1965; Cassirer 1994 b, c und d sowie Whitehead 1979.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

doch vor allem gegenüber der schroffen Entgegensetzung dauernder Abläufe und räumlicher Anordnungen erkennbar, die bei Bergson bis zum unversöhnlichen Gegensatz von Leben und Materialität ausgeweitet wird, wo eher von einem Ergänzungsverhältnis auszugehen ist. So verweist insbesondere Cassirer, dessen Position zur Frage der Erfassung und Bedeutung von Bewegungen im zweiten Teil noch vertieft werden soll, im Unterschied zu Bergson auf das produktive Spannungsverhältnis zwischen der Tätigkeit unseres Bewusstseinserlebens und den hierdurch hervorgebrachten kulturellen Ausdrucksformen:

„Aber die Forderung des reinen ‚Intuitionismus' (Bergson) ist unerfüllbar: – das Paradies ist verriegelt und wir müssen die Reise um die Welt machen (Kleist, Marionettentheater). Alle Kultur bewegt und erweist sich in der Schöpfung, in der Aktivität symbolischer Formen: und durch diese Formen erst wird das Leben zum wachen, seiner selbst bewussten Leben, wird es zu Geist."[373]

Anstatt also auf die ‚ursprüngliche Innerlichkeit' zu vertrauen und zurückzusinken in die ‚Reinheit des Ich', plädiert Cassirer für einen reflexiven Umgang mit den kulturellen Gestaltungen und Symbolismen, wodurch das „Chaos der sinnlichen Eindrücke" erst in eine „feste Gestalt" gebracht wird und „Form und Dauer" für uns gewinnt.[374] Auch

373 Cassirer 1995, S. 268–269. (Im Original zum Teil hervorgehoben; die Abkürzungen in diesem Zitat wurden aufgelöst und die Form der Rechtschreibung wurde aktualisiert). Eine ausführlichere Diskussion der hier nur angedeuteten Anspielung auf Kleists „Marionettentheater" – vgl. Kleist 1997 – findet sich in Cassirer 1993 a, S. 32–60.

374 Zum „Chaos", das in eine „feste Gestalt" gebracht werden muss, vgl. Cassirer 1994 c, S. 39. Vergleichbare Formulierungen finden sich in Cassirer 1994 c, S. IX und S. 212 sowie 1994 c, S. 71. Der Passus zu „Form und Dauer" lautet wortgemäß: „Nur indem wir dem fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, *bildend* gegenübertreten, gewinnt er für uns Form und Dauer." Cassirer 1994 b, S. 43. (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

wenn Cassirer, ähnlich wie Bergson, im praktischen Handeln den Ausgangspunkt für die „Organisation der Wirklichkeit“ annimmt, in dem „die Welt des Ich von der Welt der Dinge“[375] sich scheidet, wird dieser von Konflikten und Widersprüchen bestimmte Prozess der Vergegenständlichung nicht einfach zurückgewiesen oder im Rückgriff auf paradiesische Einheitsvorstellungen geläutert. Cassirer verweist statt dessen auf die Doppeldeutigkeit einer praktischen Fundierung unseres „geistig–kulturellen Seins“, denn: „Je weiter das Bewußtsein des Tuns fortschreitet, um so schärfer prägt sich diese Scheidung aus, um so klarer treten die Grenzen zwischen ‚Ich’ und ‚Nicht–Ich’ hervor.“[376] So setzt insbesondere die Emanzipation des Ich von der mythischen Vorstellung einer einheitlichen, unteilbaren Seele voraus, dass die anfangs noch ungeschiedenen Gefühle, Wahrnehmungen und Vorstellungen weder als einfache Abbildungen äußerer Eindrücke noch als fertige Projektionen innerer Vorgänge begriffen werden, sondern dass „die beiden Momente des ‚Innen’ und ‚Außen’, des ‚Ich’ und der ‚Wirklichkeit’ erst ihre Bestimmung und ihre gegenseitige Abgrenzung erhalten.“[377] Erst indem das Ich im Akt der Symbolisierung eine Vermittlung von ‚Innen’ und Außen’ herstellt, verbleibt das Bewusstseinsleben bei Cassirer nicht bei sich selbst, sondern tritt gleichsam aus sich heraus und wird zu einer historisch–kulturellen Realität. Umgekehrt wiederum wirken die kulturellen Erzeugnisse bis auf die Innerlichkeit unseres Bewusstseinslebens beziehungsweise Selbstbewusstseins zurück und sind damit nicht als bloß äußere Instrumente der schöpferischen Kraft des Geistes wirksam.

Die eigentümliche Dialektik dieses Vorgangs liegt nun darin, dass die Vermittlung von ‚Innen’ und ‚Außen’ als gegensätzlicher Zusammenhang geistiger und materieller Anteile, als Verkörperung des Geistigen im Sinnlichen, zu begreifen ist, dessen Bedeutung erst im Prozess der Ausbildung unterschiedlicher symbolischer Formen erkennbar

375 Vgl. dazu Cassirer 1994 c, S. 187.

376 Ebda.

377 Cassirer 1994 c, S. 186. (Im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

wird. Denn in den verschiedenartigen Formen der Vergegenständlichung, die eine Distanzierung des Ich von seinen eigenen Produkten bewirken, erkennt und entäußert sich das Ich zugleich. Was auf diesem Wege erreicht werden soll, das ist für Cassirer nicht etwa die ‚Evidenz im Augenblick' oder die ‚Erfüllung im Unmittelbaren', sondern vielmehr „die Welt des ‚Draußen', die Welt der Gegenstände, die eben als solche uns räumlich gegenüber- und uns sachlich entgegenstehen."[378] Damit uns diese ‚Welt des Draußen' nicht fremd bleibt, sondern zur eigenen überhaupt erst werden kann, setzt dies ein geschichtliches Werden des Selbst im schöpferischen Umgang mit der Welt voraus. Hiermit verbunden ist allerdings nicht nur die Erschließung neuer Handlungsmöglichkeiten und damit die Zunahme menschlicher Freiheiten, sondern ebenso ein Zwang zur Gestaltung, da – wie es zuvor hieß – ‚das Paradies verriegelt ist' und wir den Umweg ‚um die Welt' machen müssen. Wenn es also bei der Lektüre Cassirerscher Texte fast durchgängig den Anschein hat, als könne man – selbst noch im Kriegsjahr 1944 – „die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben"[379], so ist doch nicht außer acht zu

378 Vgl. Cassirer 1993 b, S. 206–207. Zur so genannten „Evidenz im Augenblick" vgl. auch das gleichnamige Buch von Sommer 1987, in dem der Autor eine „Phänomenologie der reinen Empfindung" verspricht, die jedoch um einiges unklarer und dunkler bleibt als etwa der Intuitionismus von Bergson. Weit aufschlussreicher ist in diesem Zusammenhang die bereits 1921 erschienene Arbeit von Ingarden, auch wenn hier der Einfluss des philosophischen Lehrmeisters Husserl noch überdeutlich erkennbar ist. Vgl. dazu vor allem den „Versuch einer Kritik der Bergsonschen Erkenntnistheorie" in Teil II, Ingarden 1994, S. 123–195. Beide Autoren, Bergson und Ingarden, werden bei Sommer übrigens nur beiläufig erwähnt. Vgl. dazu Sommer 1987, S. 56, S. 96 und S. 390.

379 Cassirer 1996, S. 345. Auffällig ist, dass die von Cassirer aufgezeigten Widersprüche im Prozess der Symbolbildung, die die ‚Selbstbefreiung des Menschen' bedrohen oder verhindern, sowohl auf die Verbindung als auch die Abgrenzung symbolischer Formen sich beziehen. Dies gilt etwa

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

lassen, dass darin auch eine Not zur Entäußerung, Distanzierung und Abstraktion zum Ausdruck kommt, weil ‚die Welt der Gegenstände' – erkenntnistheoretisch gesprochen – trotz aller symbolischer Vermittlungen in der ‚Welt des Bewusstseinslebens' nicht aufgeht. Doch auch wenn man in kritischer Absicht den Aspekt zivilisationsbedingter Zwangslagen anstelle kultureller Freiheiten hervorhebt, ist Cassirer darin zuzustimmen, „daß der Geist erst in seiner *Äußerung* zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit gelangt."[380] Denn anders als etwa in konservativen Kulturtheorien, in denen die geistige und die materielle Welt gegeneinander ausgespielt werden, indem universelle Werte und Zwecke den profanen gesellschaftlichen Erfordernissen gegenübergestellt werden[381], bleibt für Cassirer „jede echte geistige Grundfunktion"[382] auf ihre jeweiligen materialen Voraussetzungen notwendig verwiesen. In diesem Sinne kulturphilosophisch bedeutsam sind allerdings nicht einzelne Bedeutungsträger, wie beispielsweise Kreuz, Herz oder Rose, sondern stattdessen die jeweilige Art der Symbolbildung selbst, durch die erst „das schlichte Dasein der Erscheinung

für die destruktive Verbindung mythischen Denkens und moderner Technik wie auch für die konfliktreiche Abgrenzung zwischen mythischen und religiösen Formen. Vgl. dazu Cassirer 1994 e sowie 1994 b. Der Gedanke, dass jede Form der Symbolbildung und Vergegenständlichung „eine *Entfernung* vom Ich" beinhaltet, ‚ja in gewissem Sinne auch eine *Ent–Fremdung*", wird dagegen kaum ausgeführt – wohl auch deshalb, weil Cassirer hierin nicht „einen nur *negativen* Sinn" zu erkennen meint, sondern vielmehr den „Anfang zu einer ganz neuen *Position*". Vgl. dazu Cassirer 1995, S. 136. (Hervorhebungen im Original).

380 Cassirer 1994 c, S. 235. (Hervorhebung im Original).

381 Vgl. dazu etwa die unter anderem auch von Bergsons „Schöpferischer Entwicklung" beeinflusste extreme Position von Oswald Spengler, dem zufolge die ehemals hohe Kultur des Abendlandes längst in ihr zivilisatorisches Zerfallsstadium eingetreten ist. Siehe dazu insbesondere den ersten Band von Spengler 1998.

382 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

eine bestimmte ‚Bedeutung', einen eigentümlich ideellen Gehalt empfängt."[383]

Festzuhalten bleibt, dass Cassirer im Gegensatz zu Bergson die konstitutive Bedeutung von Symbolen und kulturellen Gestaltungen für die Herausbildung der verschiedenen ‚Selbst- und Weltverhältnisse' unterstellt beziehungsweise hervorhebt. Nicht nur ist ein vollkommen ‚kulturfreier Mensch' – ohne Sprache, Recht, Architektur, Werkzeuge, Verkehrsmittel, Gewohnheiten, Haltungen und andere Ausdrucksformen – unvorstellbar, sondern für Cassirer werden die materiellen wie die sozialen Verhältnisse erst dadurch verständlich, dass „das Ich sich zur Welt weitet" und „in diesem Akte der Erweiterung" sich findet.[384]

---

383 Ebda. Indem Cassirer in seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen' auf die nach seiner Auffassung streng gegliederte Art der Symbolbildung und nicht auf die Symbole selbst abzielt, ist es ihm möglich, Funktionen und Relationen zu untersuchen, anstatt auf Substanzvorstellungen sich zu beziehen. Diese Wendung in der Symboltheorie verfährt somit zumindest hinsichtlich der gewählten Art des Zugangs in kantischer Tradition, wonach „die Gegenstände [...] sich nach unserer Erkenntnis richten [müssen, F.B.]". Vgl. Kant 1981 b, B XVI. Cassirer geht jedoch noch einen Schritt weiter, wenn er annimmt, dass der „Akt der logischen Ergänzung" bereits bei einfachen Wahrnehmungs- und nicht erst bei allgemeinen Erfahrungsurteilen einsetzt: „Wenn wir einen sinnlichen Eindruck, der uns hier und jetzt in ganz bestimmter Nuancierung gegeben ist, etwa als ‚rot' oder ‚grün' bezeichnen, so liegt schon dieser primitive Urteilsakt in jener Richtung vom Variablen zum Konstanten, die für alle Erkenntnis wesentlich ist. Schon hier wird der Inhalt der Empfindung vom momentanen Erlebnis losgelöst und diesem als selbständig gegenübergestellt: er erscheint dem einzelnen zeitlichen Akt gegenüber, indem er erfaßt wird, als ein gleichbleibendes Moment, das sich in identischer Bestimmung festhalten läßt." Cassirer 1994 a, S. 366. (Im Original zum Teil hervorgehoben).

384 Vgl. Cassirer 1993 b, S. 206. An anderer Stelle beschreibt der Autor diesen Zusammenhang recht anschaulich als „Fortgang von innen nach außen". Cassirer 1994 c, S. 239.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Und in deutlicher Abgrenzung gegenüber philosophischen Substanzannahmen weist der Autor an verschiedenen Stellen darauf hin, dass dieser Prozess der Öffnung und Erweiterung nur als fortlaufendes Wechselspiel zwischen dem gestaltenden Ich und den hervorgebrachten Gestaltungen zu begreifen ist:

„Das Ich drückt nicht nur seine eigene, ihm von Anfang an gegebene Form den Gegenständen auf, sondern es findet, es gewinnt diese Form erst in der Gesamtheit der Wirkungen, die es auf die Gegenstände übt und die es von ihnen zurückempfängt."[385]

Zwar spricht auch Cassirer ähnlich wie Bergson davon, dass „die reine Energie des Tuns als solche" erst „das Gefühl der Bestimmtheit der Persönlichkeit"[386] hervorbringt und steigert. Doch im Unterschied zum Autor der ‚Schöpferischen Entwicklung' sieht er hierin nicht eine unabhängig wirkende, gestalterische Kraft, die gegen alle materielle Hindernisse sich behauptet. Cassirer ist im Gegenteil der Auffassung, dass die „Einheit der Persönlichkeit" erst an „ihrem Gegensatz"[387] sich ausbildet. Bergsons einseitiger ‚Weg nach innen', zum vermeintlichen ‚Ursprung der Erfahrung', ist nach dieser Lesart verstellt, sodass auch die Vorstellung eines ‚fundamentalen Ich', das von seiner körperlichen und kulturellen Umgebung abgelöst wird, nicht aufrechtzuerhalten ist. Dort, wo Bergson noch auf die „unmittelbare Schau der Wirklichkeit" vertraut, „die wir bei den verschiedenen Künsten finden"[388], verweist Cassirer auf das Werk, in dem die gestaltende Kraft des Künstlers sich verwirklicht. Und in diesem Sinne ist für Cassirer der auch von Bergson eingeforderte Unterschied zwischen der künstlerischen und der alltäglichen Wahrnehmung nur in der Gestaltungsform, das heißt im materiellen Ausdruck des hervorgebrachten Sinns, erfahrbar. Hierzu be-

385 Cassirer 1994 c, S. 239.

386 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 246.

387 Vgl. ebda.

388 Vgl. Bergson 1993 c, S. 158.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

darf es gerade nicht einer – wie Bergson sich ausdrückt –, „Abwendung vom Praktischen“ beziehungsweise einer gewissen „Immaterialität des Lebens“[389], sondern vielmehr einer Öffnung gegenüber den symbolischen Formen, die in künstlerischen ebenso wie in technischen oder auch wissenschaftlichen Werken zum Ausdruck kommen.[390] Nicht zuletzt dieser Gedanke wird uns – im nachfolgenden Abschnitt – noch einmal beschäftigen.

Die Negation kultureller Gestaltungsformen beziehungsweise die „Dekonstruktion der Symbolisierungen“[391] wäre demnach der Preis, den Bergson für die angestrebte ‚Loslösung vom Raum’ und der damit bezweckten ‚Rückkehr zum Unmittelbaren’ einfordert. Doch wie vollständig kann diese Loslösung überhaupt gelingen? Bergsons Antwort auf diese Frage lässt wiederum mehrere Deutungen zu, je nachdem, ob

389 Vgl. dazu Bergson 1921, S. 106.

390 Cassirer unterscheidet in diesem Zusammenhang Poietisches und Praktisches: „Praktisches ist auf die Wirkung als ein Gegenwärtiges, Momentanes – als ‚Einfluß’ auf die physische Natur oder auf den menschlichen Willen gerichtet; alles Poietische hat seinen Sinn nicht nur in diesen Werken – es ‚entsteht’ und ‚besteht’ auch außerhalb jeglicher ‚Absicht’ [...]; es ruht in sich selbst und ist ‚selig in ihm selbst’.“ Cassirer 1995, S. 187. (Im Original zum Teil hervorgehoben). Allenfalls angedeutet wird hier, dass das Werk im poietischen Sinn von seinem Produzenten sich löst und dabei eine eigene, nicht selten unvorhersehbare Dynamik entfaltet. Dieser Zusammenhang wird von Oswald Schwemmer ausdrücklich betont: „Mit unserem Wirken, so kann man es auch sagen, liefern wir uns einer Welt aus, die ihre eigenen Gesetze hat: Im Werk, so scheint es daher, entfremden wir uns immer auch uns selbst, statt uns zu verwirklichen.“ Schwemmer 1997 a, S. 207. Auch wenn der hier verwendete Begriff der ‚Entfremdung’ semantisch auf sein Gegenteil verweist und damit neue Fragen aufwirft, wird gleichwohl deutlich, dass Ich und Werk keine geschlossene oder notwendige Einheit bilden. Siehe dazu auch Anmerkung 379 weiter oben.

391 Vgl. dazu Vrhunc 2002, S. 203.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

die ‚Rückkehr zum Unmittelbaren' anschaulich vermittelt ist oder als rein vorgestellt wird. Im ersten Fall vertraut Bergson auf die Erfahrung etwa einer körperlichen Bewegung im Raum, die bereits „das Gefühl absoluter Unteilbarkeit" entstehen lässt, das „von innen her durch den Muskelsinn" und „von außen her durch das Gesicht" hervorgerufen wird: „Wenn wir unsere Bewegung von A nach B lassen, wie sie ist, dann fühlen wir sie als ungeteilt und müssen sie als unteilbar erklären."[392] Doch ist fraglich, ob dieses Beispiel nach Bergsons eigenen Maßstäben der „unmittelbaren Schau einer Veränderung oder einer Bewegung"[393] überhaupt entspricht, da nach dem bisher Gesagten dauernde und räumliche Wahrnehmungen deutlich voneinander zu trennen sind. Und auch der Vorschlag, wonach die Widersprüche und Probleme symbolischer Darstellungen und Vermittlungen zu umgehen sind, wenn man die Bilder der Wahrnehmung am Ort ihres Entstehens aufsucht, indem „man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches hat, zu koinzidieren"[394], bleibt unklar. Denn räumlich gefasst und anschaulich vermittelt bleibt die ‚innere Dauer' nach Bergsons eigener Auffassung unrein, während die wenigen Momente, in denen Ich und Dauer vereint erscheinen, eher hyperreal ausfallen, da sie nur jenseits von Bewusstsein, Sprache und Symbolen wahrnehmbar sind:

„Sehr selten sind die Momente, wo wir uns selbst in solchem Grade ergreifen: sie sind nur eins mit unseren wahrhaft freien Handlungen. Selbst aber in ihnen besitzen wir uns nicht ganz und gar. Unser Gefühl der Dauer, ich meine das Zusammenfallen unseres Ich mit sich selbst, läßt Grade zu. Je tiefer indes dieses Gefühl und je lückenloser dieses Zusammenfallen, desto restloser saugt das Leben, worein wir so zurücksinken, den Intellekt auf, indem es ihn überschwillt."[395]

392 Vgl. dazu Bergson 1993 c, S. 162 und S. 167.

393 Bergson 1993 c, S. 167.

394 Bergson 1993 d, S. 183.

395 Bergson 1912 b, S. 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Nur die ‚reine Dauer', so könnte man diesen Gedanken aufnehmen, wirkt als lebendige Kraft, weshalb alle Anstrengungen des Ich, teilzuhaben an diesem Ideal, letztlich unvollständig bleiben. Doch auch dieser Blick Bergsons über den „Grenzpunkt" hinaus, der „nichts als Momentanes" verheißt und uns in „absolute Passivität"[396] versinken lässt, da alle Unterschiede aufgehoben sind, ist rein spekulativ. Wie schon die Wahrnehmung in eine ideale und eine äußere Form zerfiel, zeigt sich nunmehr, dass auch die – wenn man so will – ‚Dauer an sich' von der ‚Dauer für uns' zu unterscheiden ist.[397] Diese Differenzierung ist allerdings nicht zu verwechseln mit der Bestimmung einer objektiv messbaren Zeitfolge, die verschiedenartig intensiv erlebt wird. Der hier verwendete Begriff der ‚reinen Dauer' beansprucht vielmehr einen Status, der sämtliche Zeitfolgen in sich aufhebt, anstatt sie nur quantitativ zu umfassen. So nehmen etwa Achilleus und die Schildkröte ihren jeweiligen Lauf nicht allein unterschiedlich wahr[398], sondern Bergson vertritt darüber hinaus die Ansicht, dass diese Wahrnehmungen nur möglich sind, weil sämtlichen Bewegungen, Rhythmen und Veränderungen eine gemeinsame Dauer zugrunde liegt:

„Ein und dieselbe Dauer versammelt in ihrem Verlauf die Geschehnisse der gesamten materiellen Welt; und nun können wir auch die Bewußtseine wegdenken, die wir zuvor hin und wieder eingesetzt hatten, gewissermaßen als Schaltstelle der Gedankenentwicklung: Einzig die apersonale Dauer gibt es noch, in der sich alles abspielt."[399]

Mit dieser Abkoppelung der einen, reinen Dauer von den Formen ihrer individuellen Erfassung wird die weiter oben noch so bezeichnete

396 Vgl. ebda.

397 Hier in Anlehnung an die bekannte Unterscheidung zwischen dem „Ding an sich" sowie den „Erscheinungen für uns". Vgl. dazu Kant 1981 b, A 386.

398 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 96.

399 Bergon 1972, S. 59, zitiert nach Deleuze 1997 a, S. 106.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

‚Quelle der menschlichen Erfahrung'[400] endgültig ontologisiert. Sie ist beziehungsweise dauert auch ohne menschliche Erfahrung. Die dadurch bewirkte Gleichsetzung der reinen Dauer mit sich selbst geschieht bei Bergson vor dem Hintergrund der Frage, wie es möglich ist, unterschiedliche Zeitströmungen gleichzeitig wahrzunehmen. Werden nämlich äußere Maßstäbe als gemeinsamer Bezugspunkt von vornherein ausgeschlossen, bedarf es eines anderen, gemeinsamen Dritten, in dem sämtliche Qualitäten, Rhythmen und Bewegungen aufeinander bezogen sind. Andernfalls gäbe es nur eine unendliche Vielzahl verschiedenartiger Zeitfolgen, die unerkannt nebeneinander existierten, ohne dass ein verbindender Faden erkennbar wäre. Aus diesem Grund spricht Bergson sogar ausdrücklich von einer „dritten Dauer"[401], in der die verschiedenen Ströme zusammengefasst sein sollen. Für sich allein genommen wären somit der Lauf des Achilleus und die Schrittfolge der Schildkröte zunächst nichts weiter als zwei voneinander unabhängige Ereignisse. Bezieht man hingegen beide Begebenheiten in ihrem Ablauf aufeinander, indem sie als verschiedenartig und doch zugleich wahrgenommen werden, bedarf es hierfür eines Zugangs, bei dem die ‚Dauer für uns' mit der ‚Dauer an sich' in Übereinstimmung gebracht wird. Denn auch wenn beide Formen der Dauer für Bergson an ihrer ‚Quelle' und damit vor aller individuellen Erfahrung vereint sind, stimmen sie im aktuellen Zeiterleben nur selten überein, da dieses überlagert wird von äußerlichen Bezügen, räumlichen Symbolen und quantitativen Bestimmungen jeglicher Art. Die Paradoxien des Zenon geben hierfür nur ein extremes Beispiel, mit der aufgezeigten Konsequenz, dass am ‚äußersten Rande' des reinen Denkens zuletzt sogar die Möglichkeit von Bewegungen und dauernden Veränderungen ausgeschlossen wird.

Offen ist allerdings nach wie vor, wie die ‚Dauer an sich' jenseits individueller Zugänge auffindbar ist. Denn auch wenn die „strömende Gleichzeitigkeit [...] uns die innere, die wirkliche Dauer wiedergewin-

400 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 209.

401 Bergson 1972, S. 68, zitiert nach Deleuze 1997 a, S. 105.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nen“[402] lässt, indem über das Erleben der eigenen Dauer „wir unser Bewußtsein verdoppeln und vervielfältigen“[403], geht die ‚apersonale Dauer’ hierin nicht auf. Schließlich ist nach Bergsons eigener Einschätzung davon auszugehen, dass sie erst ‚oberhalb jener entscheidenden Biegung’ auffindbar ist, bevor sie ‚im eigentlichen Sinne die menschliche Erfahrung wird’, sodass jeder andere Zugang von vornherein verschlossen erscheint.[404] Man würde sogar eines falschen Schlussverfahrens sich bedienen, wenn man die Existenz der reinen Dauer aus den konkreten Erfahrungen abzuleiten versuchte. In diesem Fall wäre nämlich ‚das Spätere das Frühere’ (*hysteron proteron*) und entspräche folglich dem klassischen Beweisfehler einer ‚Umkehrung’. Bergson, der dieser Schwierigkeit trotz seiner metaphysischen Setzungen nicht auszuweichen versucht, wählt daher einen anderen Weg. Anstatt nach außen, in Richtung der Dinge, wendet er seinen Blick noch stärker nach innen, auf die Welt der Vorstellungen und Ideen.

Zielten schon die reinen Wahrnehmungen darauf ab, die Dauer von allen individuellen Beimischungen zu befreien und als „eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen“[405] zu erweisen, ohne jedoch ihren subjektiven Anteil überwinden zu können, versucht Bergson mit seiner Theorie des Gedächtnisses aufzuzeigen, dass das ‚Frühere’ im ‚Späteren’ vollständig aufgehoben ist beziehungsweise fortbesteht. Nicht nur scheint auf diese Weise der Beweisfehler einer Umkehrung vermeidbar zu sein, da statt der Endpunkte zeitlicher Abläufe nunmehr ihre gesamte Dauer in den Blick genommen wird. Darüber hinaus besteht sogar die Aussicht, dass im Rückbezug auf „ein individuelles Bewußtsein“, welches „die Vergangenheit fortsetzt und bewahrt in eine Gegenwart hinein, die sich aus der Vergangenheit bereichert“[406], zuletzt doch mehr als nur persönliche Erfahrungen und Erinnerungen be-

402 Ebda.

403 Vgl. Bergson 1972, S. 59, zitiert nach Deleuze 1997 a, S. 154.

404 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 209.

405 Vgl. Bergson 1991, S. 18.

406 Vgl. Bergson 1991, S. 234.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

deutsam sind. Denn wenn es zutrifft, dass die ‚Dauer an sich' mit dem Prozess der beständig fortlaufenden Vergangenheit zusammenfällt, die durch keinen zeitlichen oder räumlichen Zustand aufzuhalten ist, da die Gegenwart und ihre Gegenstände gleichermaßen sich verändern, dann sind Erinnerungen nicht nur individuell–psychisch bedeutsam, sondern ebenso Ausdruck für das „unabhängige und vollständige Weiterleben der Vergangenheit"[407]. Die ‚Dauer für uns' wäre demnach nur eine besondere Zugangsform zur ‚apersonalen Dauer', welche für Bergson auch ohne ‚die Bewusstseine' existiert. Der Prüfstein für die Richtigkeit diese Annahme liegt also darin, ob es gelingt, die Bilder des Vergangenen von persönlichen Erinnerungen möglichst zu befreien, um unabhängig vom individuellen Erleben zur ‚reinen Dauer' selbst zu gelangen. Erst dann, so scheint es, sind Dauer und Gedächtnis eins, da beide „nicht in dem Zurückschreiten der Gegenwart zur Vergangenheit, sondern im Gegenteil in einem Fortschreiten der Vergangenheit zur Gegenwart"[408] bestimmt sind. Diese zunächst überraschende Richtungsänderung gilt es nunmehr etwas genauer in den Blick zu nehmen.

Während persönliche Erinnerungen vor allem auf einzelne vergangene Ereignisse und Abschnitte sich beziehen, die in mehr oder weniger genauen Vorstellungen und Bildern aktualisiert werden, sieht Bergson die Dauer als ‚fortschreitende Vergangenheit' zunächst losgelöst von der Frage ihrer individuellen Erfassung. Insofern schon der ‚Strom des individuellen Erlebens' durch die Hervorhebung besonderer Begebenheiten unterbrochen wird, geht Bergson davon aus, dass die Kontinuität der ‚Dauer an sich' nur gewährleistet ist, wenn sie von persönlichen Bezügen und Unterscheidungen möglichst unbeeinflusst bleibt.[409]

---

407 Bergson 1991, S. 144. An gleicher Stelle spricht Bergson sogar vom „Weiterleben *an sich* der Vergangenheit". Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

408 Bergson 1991, S. 239.

409 Hierin liegt wohl der entscheidende Unterschied zwischen den Zeitauffassungen von Bergson und Proust. Während bei Proust ein Moment aus der Vergangenheit auch in der Gegenwart nacherlebt werden kann und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Bereits der Versuch, verschiedene Zeitformen gegeneinander abzugrenzen, bedeutet nach diesem Verständnis eine Unterbrechung ihrer Dauer. Zwar spricht auch Bergson von vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Ereignissen, die in entsprechenden Erinnerungs- und Wahrnehmungsbildern vorgestellt werden.[410] Allerdings geschieht dies

---

einen Zugang zur ‚verlorenen Zeit' im zufälligen Zusammengehen zweier Augenblicke ermöglicht, sind persönliche Erinnerungsbilder bei Bergson eher ein Hindernis für die Erfassung der ‚reinen Dauer'. Durch einen einzelnen sinnlichen Eindruck, wie etwa die Berührung eines unebenen Pflastersteins im Roman von Marcel Proust, mag ein lange zurückliegendes Ereignis in Erinnerung gerufen werden. Im Sinne von Bergson handelt es sich hierbei allerdings nicht um einen Zugang zur ‚Dauer *an sich*', in der sämtliche Zeiterfahrungen aufgehoben sind, sondern stattdessen um die „subjektive Seite unserer Erkenntnis der Dinge". Vgl. dazu Bergson 1991, S. 19. Wichtig für das systematische Verhältnis von Philosophie und Literatur ist in diesem Zusammenhang, dass die Kritik konventioneller Zeitvorstellungen bei Proust zwar in der wiedergefundenen Zeit des Romans – vgl. dazu insbesondere Proust 1950 – einer Lösung zugeführt wird, die jedoch aufgrund ihrer Singularität und Zufälligkeit kein verbindliches Modell im Sinne von Bergson abgibt. Für den Autor von ‚Materie und Gedächtnis' gehört die ‚reine Vergangenheit' nicht zum Feld des Erlebens. Vgl. zum Stellenwert literarischer Formen für die Erkenntnisbildung Bergson 1999, S. 100–101. Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Proust und Bergson siehe insbesondere Megay 1976 sowie im Anschluss hieran Gebauer 1981, S. 252–266.

410 Vgl. dazu etwa die graphische Veranschaulichung zum „Weiterleben der Bilder" anhand einer „geraden Linie A D", die in die drei „aufeinander folgende Abschnitte A B, B C und C D" unterteilt ist. Bergson führt hierzu aus, „daß unser Denken in einer kontinuierlichen Bewegung von A zu D diese Linie durchläuft und daß es unmöglich ist, mit Bestimmtheit zu sagen, wo der eine Terminus aufhört und der andere anfängt." Bergson 1991, S. 127. Erst dieser Kommentar macht deutlich, dass die verräumlichte Darstellung mit ihren genauen Unterscheidungen als ein

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

immer nur vor dem Hintergrund, dass statt scharfer Grenzen kontinuierliche Übergänge anzunehmen sind. Was gegenwärtig erscheint, insofern es Vergangenes und Zukünftiges voneinander trennt, ist selber in permanenter Veränderung begriffen und damit Ausdruck dauernder Verhältnisse. Bedenkt man etwa, dass „in dem kürzesten eben noch wahrnehmbaren Zeitintervall Trillionen von Schwingungen enthalten sind", für deren vollständige Erfassung „wir Jahrhunderte nötig hätten"[411], die von uns jedoch in einem einzigen Augenblick zusammengezogen werden, damit eine Kontur überhaupt erkennbar ist, dann wird deutlich, dass die Momentaufnahmen der Dinge von ihrer eigentlichen Dauer zu unterscheiden sind. Im Sinne von Bergson ist deshalb auch hier die sprachliche Unterscheidung relevant, der zufolge die Momentaufnahmen ‚für uns' nicht gleichbedeutend sind mit der Veränderlichkeit ‚an sich'.

Neben der Veränderlichkeit der Dauer stellt sich als weiteres, zentrales Problem bei dem Versuch ihrer Erfassung die „Unterscheidung zwischen der zeitlichen und der räumlichen Reihe".[412] Wie bereits das Beispiel der ‚Trillionen von Schwingungen' deutlich macht, erstrecken sich unsere Wahrnehmungen wenigstens in zwei Richtungen, deren ei-

bloßes Hilfsmittel zu verstehen ist. Der Autor greift dennoch, wie wir noch sehen werden, an verschiedenen Stellen auf entsprechende Veranschaulichungen zurück, die entgegen seiner eigenen Absicht zumindest den Eindruck erwecken, als wären auch dauernde Zusammenhänge räumlich fassbar. Die von Bergson in einem anderen Zusammenhang kritisierte „geometrische Symbolik", die nach seiner Auffassung die „lebendige Aktivität" gerade nicht zum Ausdruck bringen kann, gilt es also mit zu bedenken, wenn auf entsprechende Veranschaulichungen Bezug genommen wird. Vgl. zur Unzulänglichkeit symbolischer Darstellungen Bergson 1999, S. 133.

411 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 87. Siehe dazu auch die entsprechenden Erläuterungen am Beispiel der Farbwahrnehmung in Bergson 1993 c, S. 166 sowie Bergson 1993 d, S. 186–187.

412 Bergson 1991, S. 138.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ne auf die simultanen Gegenstände im Raum abzielt, während die andere die in der Zeit angehäuften Erinnerungen umfasst. Bergson veranschaulicht diese zwei ‚Reihen' – heute würde man wohl eher von Dimensionen sprechen –, erneut unter Zuhilfenahme einer graphischen Darstellung. Die räumliche Dimension wird dabei durch eine horizontale Linie mit den Endpunkten A und B veranschaulicht. Senkrecht dazu befindet sich die Zeitachse mit den Endpunkten C und I, wobei I auf die Linie A B trifft und diese in der Mitte teilt.[413] Da es nur im Schnittpunkt I zu einer Verbindung der beiden Linien kommt, erscheint zumindest auf den ersten Blick allein dieser Moment „als wahrhaft existent."[414] Bergson weist daher darauf hin, dass neben den aktuellen Wahrnehmungen „die ganze Linie A B als real zu setzen"[415] ist, das heißt er geht von einer bestehenden Realität auch ohne Beziehung auf das Bewusstsein aus. Das Konzept der ‚reinen Wahrnehmungen' zielt, wie gesehen, gerade auf die Erfassung dieser „objektiven Realität"[416] ab.

Wichtig für den von Bergson angestrebten ‚Weg nach innen', zur ‚Quelle der Erfahrung', scheint jedoch vor allem die vertikale Zeitachse zu sein, insofern hier nicht auf nebeneinander gereihte Gegenstände im Raum, sondern auf aufeinander folgende Ereignisse in ihrem Ablauf Bezug genommen wird. Während also die Linie A B darzustellen versucht, „was wir wahrzunehmen im Begriff sind", enthält die Linie C I nur, „was schon wahrgenommen wurde."[417] Auch wenn die Vergangenheit ihre mögliche Wirkung bereits erschöpft hat, insofern sie beispielsweise sehr lange zurückliegt, ist für Bergson nicht auszuschließen, dass sie erneut auflebt und an Einfluss gewinnt. In diesem Falle entlehnte sie, wie Bergson bildhaft formuliert, „die Lebenskraft der ge-

413 Vgl. zu dieser Darstellung Bergson 1991, S. 138.

414 Ebda.

415 Bergson 1991, S. 137.

416 Zu dieser Formulierung vgl. Bergson 1991, S. 138. Zum Konzept der ‚reinen Wahrnehmung' siehe vor allem Abschnitt 2.4 weiter oben.

417 Bergson 1991, S. 138.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

genwärtigen Wahrnehmung.“[418] Dieser für die Gedächtnistheorie wichtige Gedanke wird uns noch beschäftigen. Doch ist zunächst, um das Bild zu vervollständigen, darauf hinzuweisen, dass auch bevorstehende Ereignisse und Tätigkeiten, die bislang noch nicht eingetreten sind, sich anhand dieses Modells erklären lassen. Geht man nämlich davon aus, dass auch zukünftige Abläufe durch eine „doppelte Bewegung“[419] gekennzeichnet sind, die zu Veränderungen in Raum und Zeit führen, dann kommt es zu einer Erweiterung der beiden ‚Reihen’ in Richtung ihrer Endpunkte A B beziehungsweise I. Räumlich gesprochen meint dies, dass auf der horizontalen Achse auch „der nicht wahrgenommene Teil des materiellen Universums“[420] zunehmend in den Blick gerät, während in Richtung der zeitlichen Veränderungen die Bewegung in I vertikal voranschreitet. Damit nun aber I weiterhin die ‚räumliche Reihe’ trifft beziehungsweise schneidet, müsste – nach dynamischer Lesart – die Linie A B ebenfalls in vertikaler Richtung verschoben werden. Diese Deutung, in der die Dominanz der ‚zeitlichen Reihe’ immer schon mitgedacht wird, insofern sie die ‚räumliche Reihe’ beeinflusst und gleichsam vor sich herschiebt, ohne dass die räumlichen Zustände in vergleichbarer Weise auch auf dauernde Prozesse sich auswirken, wird dadurch gestützt, dass Bergson seit dem Erscheinen von ‚Materie und Gedächtnis’ den Dingen selbst eine eigene Dauer zuerkennt.[421] Die

418 Vgl. ebda.

419 Ebda.

420 Dieser Teil ist nach Bergson „voll von Verheißungen und Drohungen“. Vgl. ebda.

421 Vgl. dazu etwa Bergson 1991, S. 193–194 und S. 203, wo er die Dauer der Dinge am Beispiel ihrer Bewegungen veranschaulicht. Wie weiter oben – am Beispiel des Zuckerwassers in Anmerkung 54 – bereits verdeutlicht, spricht Bergson von ‚andersartigen Dauern’ sowie von der ‚Dauer der Materie’ ausdrücklich erst in seiner ‚Einführung in die Metaphysik’ beziehungsweise in der ‚Schöpferischen Entwicklung’. Dennoch kann festgehalten werden, dass schon in ‚Materie und Gedächtnis’ nicht

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

in gegenständlichen Bewegungen und Veränderungen zum Ausdruck kommenden unterschiedlichen Zeitfolgen und Rhythmen wären demnach besondere Ausdrucksformen der ‚Dauer an sich', das heißt bildlich gesprochen weitere Schnittpunkte der ‚zeitlichen und räumlichen Reihe'. Da diese zusätzlichen Schnittpunkte entsprechend ihrer jeweiligen Dauer ebenfalls zwischen A und B, jedoch neben der Zeitachse C I angeordnet sein müssten, um als eigenständig zu gelten, wird nunmehr verständlich, dass die Bewegungen der Dinge im Raum zwar im Punkt I wahrgenommen werden können, ohne jedoch darin aufzugehen. Andernfalls bliebe nämlich unklar, wie es möglich ist, dass die angesprochenen ‚Trillionen von Schwingungen' in einem Augenblick existieren, auch wenn sie nicht aktuell erfasst werden. Folglich müsste also jedem einzelnen Ding im Raum eine eigene Zeitachse zugeordnet werden, die als Ausdruck seiner spezifischen Dauer über den räumlich-sichtbaren Anteil deutlich hinausragt. Allerdings richtet Bergson seine Bemühungen zunächst darauf, „unsere sukzessiven, in der Zeit gestaffelten Erinnerungen"[422] aneinanderzureihen, das heißt er beschränkt sich auf die eine ‚zeitliche Reihe' C I, um den eingeschlagenen ‚Weg nach innen' möglichst direkt weiterverfolgen zu können. Denn auch wenn die Momentaufnahmen ‚für uns' nicht gleichbedeutend sind mit der Veränderlichkeit ‚an sich', da die Vielfalt der Zeitströme auf das individuelle Zeiterleben nicht reduzierbar ist, bleibt doch die „Substantialität der Veränderung" für Bergson nirgends „so sichtbar, so greifbar, wie im Bereich unseres inneren Lebens."[423]

Vertrat Bergson bereits bei der Betrachtung der ‚räumlichen Reihe' die Ansicht, dass ‚objektive Realitäten' auch jenseits des Schnittpunktes I und damit außerhalb unserer Wahrnehmungen existieren, behauptet er mit Blick auf die ‚zeitliche Reihe', dass „Bewußtseinszustände

nur das Ich – wie noch in ‚Zeit und Freiheit' –, sondern auch die Dinge an der Dauer teilhaben.

422 Bergson 1991, S. 137.

423 Vgl. Bergson 1993 c, S. 169.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ohne objektive Realität“[424] ebenso wirklich sind. Wie schon die Anerkennung der Realität des Geistes und der Materie den Bildern eine „Art der Existenz“ ermöglichte, „die mehr ist als was der Idealist ‚Vorstellung’ nennt, aber weniger als was der Realist ‚Ding’ nennt“[425], so scheint auch hier, dass durch Bergsons doppelte Sichtweise selbst gegensätzliche Positionen nahezu beliebig getrennt oder zusammengeführt werden können. Beispielsweise räumt Bergson dem Idealismus ein, „daß alle Wirklichkeit eine Verwandtschaft, eine Analogie, mit einem Worte einen Bezug zum Bewußtsein habe“[426]. Zugleich weist er jedoch darauf hin, dass die „Gesamtheit der Dinge“[427] hieraus nicht abzuleiten ist. Dem Realismus wiederum, dem er zugesteht, zumindest „etwas von diesen Gegenständen selbst“[428] zu erfassen, bleibt es nach seiner Auffassung versagt, „aus der Wirklichkeit das unmittelbare Bewußtsein, das wir von ihr haben, herauszuziehen.“[429] Während es also

424 Bergson 1991, S. 138.

425 Siehe dazu Anmerkung 220 weiter oben.

426 Vgl. Bergson 1991, S. 228.

427 Bergson 1991, S. 229.

428 Vgl. Bergson 1991, S. 227.

429 Bergson 1991, S. 229. Zwar nennt Bergson mitunter auch Namen, wenn er über „den Idealsimus“ und „den Realismus“ spricht. Doch die hier und dort verstreuten Hinweise auf Autoren wie beispielsweise George Berkeley oder John Stewart Mill erfolgen eher stellvertretend für die Auseinandersetzung mit einzelnen Positionen und damit allenfalls im Sinne einer groben Richtungsweisung. Vgl. dazu Bergson 1991, S. 9–12 sowie S. 225–232. Wenn Bergson ausführlicher mit einzelnen Autoren sich beschäftigt, so geschieht dies nicht unter dem allgemeinen Vorzeichen der Idealismus–Realismus–Kontroverse, sondern zu bestimmten Einzelfragen. Vgl. dazu etwa die Erörterung des Verhältnisses von Freiheit und Determinismus im Anschluß an John Stewart Mill und anderen in Bergson 1999, S. 106–164 oder die Kritik des mechanistischen Denkens in der modernen Wissenschaft in Anlehnung an René Descartes und Geistesverwandten in Bergson 1912 b, S. 332–365.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

dem Idealismus an gegenständlichen Bezügen mangelt, bietet der Realismus keine Aussicht, die räumlich getrennte Anordnung der Dinge zu überwinden, um sie „mit einem Schlage“[430] zu erfassen. Wenn es also stimmt, dass sowohl ‚objektive Realitäten’ jenseits unserer Wahrnehmungen als auch ‚Bewusstseinszustände’ unabhängig von allen äußeren Dingen existieren, das heißt wenn die räumliche ebenso wie die zeitliche Reihe für sich bestehen können, ohne aufeinander bezogen zu sein, dann kommt es nur zu einer flüchtigen Verbindung beider Dimensionen in dem beständig voranschreitenden Schnittpunkt I. Gemessen an sämtlichen äußeren Dingen und inneren Vorstellungen erscheint dieser Schnittpunkt sogar unendlich klein und willkürlich bestimmt zu sein. Da jedoch beide Reihen – neben ihrem eher zufälligen Aufeinandertreffen in I – bereits über die Annahme einer gemeinsamen Dauer miteinander verbunden sind, bevor sie zu einzelnen Wahrnehmungsbildern verdichtet werden, wird deutlich, dass zu ihrer Darstellung einzelne Punkte und Linien unvollständig bleiben. Um auch die ‚objektiven Realitäten’ jenseits unserer Wahrnehmungen zu erfassen, müssten wenigstens ebenso viele Zeitreihen wie existierende Gegenstände auf der Linie A B nebeneinander angeordnet werden. Und insofern jede dieser senkrechten Linien auf der Zeitachse von C in Richtung I verschoben wurde, um schließlich auf die Linie A B zu treffen, ist ersichtlich, dass neben dem aktuellen Schnittpunkt I eine unendliche Zahl weiterer, virtueller Punkte und Linien existiert. Diese füllen – bildlich gesprochen – die gesamte Fläche oberhalb der Endpunkte A und B beziehungsweise links und rechts von C und I aus, die bei Bergson unbeachtet bleibt, weil er sein Augenmerk nur auf eine bestimmte zeitliche sowie räumliche Reihe richtet. Würde man jedoch den Versuch unternehmen, die Dauer ‚an sich’ darzustellen, dann könnte man nicht einmal mehr zwischen Punkten und Linien unterscheiden, da sämtliche Räume und Gegenstände immer schon von mehr oder weniger bewusst wahrgenommenen Zeitverhältnissen durchdrungen wären. Das Bild ei-

430 Vgl. zu dieser Formulierung Bergson 1991, S. 55–56 sowie Bergson 1912 b, S. 312.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ner ununterbrochenen, an den Rändern offenen Fläche käme dieser Auffassung vielleicht noch am nächsten – allerdings mit der entscheidenden Einschränkung, dass aufgrund fehlender Unterscheidungen und Begrenzungen nichts wirklich Sichtbares mehr dargestellt würde. Auch nicht die lange vor Bergson schon von Parmenides in Spiel gebrachte ‚ringsum wohl gerundete, allseitig gleich gewordene Kugel', mittels derer die angenommene Vollkommenheit des Seins veranschaulicht werden sollte, vermag der tautologischen Annahme einer mit sich selbst identischen, reinen Dauer einen angemessenen Ausdruck zu geben.[431] Und so liegt es denn nahe, dass Bergson im weiteren Verlauf zunächst mit der vereinfachten Darstellung der Dauer ‚für uns' sich beschäftigt.

Wie also ist das Verhältnis von Raum und Zeit beziehungsweise von ‚Materie und Gedächtnis' beschaffen, wenn man mit dem individuellen Zeiterleben sich beschäftigt? Zur Klärung dieser Frage können wir auf eine weitere schematische Darstellung Bergsons zurückgreifen. In diesem Zusammenhang werden wir sehen, dass auf der ‚zeitlichen Reihe' ganz unterschiedliche Formen der Erinnerung und der Vergangenheit zu unterscheiden sind.

Um die Vielschichtigkeit beziehungsweise die – im anschaulichen Sinne des Wortes – Plastizität seiner Annahmen unterstreichen zu können, greift Bergson zuletzt sogar auf einen dreidimensionalen Entwurf zurück, durch den die räumliche wie auch die zeitliche Tiefe genauer zum Ausdruck gebracht werden soll. Da Bergson, trotz seiner Skepsis gegenüber verräumlichten Darstellungen beziehungsweise symbolischen Formen überhaupt, ein allgemeines Verständnis von Dauer nur erreichen kann, insofern er auf einzelne Bedeutungsträger dennoch sich bezieht, ist auf das für diesen Zweck erstellte Schema zur Veranschaulichung der im „Gedächtnis aufgehäuften Erinnerungen"[432] zumindest kurz einzugehen. Anstelle von zwei senkrecht aufeinander treffenden

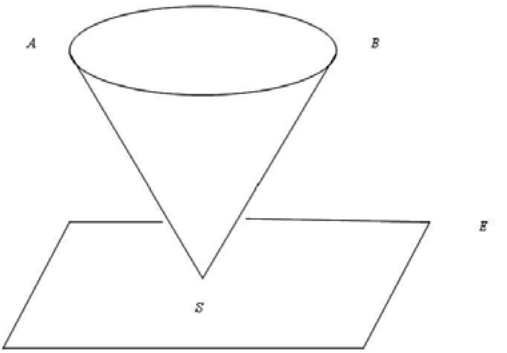
431 Zu Parmenides siehe weiter oben Anmerkung 4. Zur tautologischen Anlage der ‚reinen Dauer' vgl. Anmerkung 344.

432 Bergson 1991, S. 147.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Linien wählt er die dreidimensionale Figur eines Kegels, dessen Basis A B unbewegt in der Vergangenheit liegt, während die Spitze S als Ausdruck der gegenwärtigen Wahrnehmung und Veränderung auf die räumliche Ebene E trifft.[433]

Abbildung 1: Kegelschema



Wie schon im zweidimensionalen Linienmodell, geht Bergson auch im so genannten Kegelschema davon aus, dass der Schnittpunkt S, der „in jedem Moment meine Gegenwart bezeichnet", beweglich ist, das heißt „unaufhörlich vorwärts geht und zugleich unaufhörlich die bewegliche Ebene E meiner gegenwärtigen Vorstellung des Universums berührt."[434] Insofern also die Spitze des Kegels den äußersten Moment des individuellen Zeiterlebens, das heißt seine ‚aktuelle Gegenwart', markiert und zugleich der räumlichen Ebene des Universums angehört, ist sie gleichbedeutend mit der „reinen Wahrnehmung" als „die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen"[435]. Es sei an dieser

433 Vgl. zur nachfolgenden Abbildung 1 die entsprechende Figur 4 in Bergson 1991, S. 147.

434 Ebda.

435 Siehe weiter oben Anmerkung 289.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Stelle daran erinnert, dass Bergson selbst die Vorstellung einer „unmittelbaren und rein momentanen Anschauung“ als bloßen Grenzfall beziehungsweise „freie Fiktion“[436] kennzeichnet. Gleichwohl ist sie, wie gesehen, von zentraler Bedeutung für die metaphysische Annahme einer ‚Dauer an sich’, die gewissermaßen als *genus proximum* die *differentia specifica* der ‚Dauer für uns’ unter sich befasst. Zwar ist im Sinne von Bergson schon die Unterscheidung zwischen einer allgemeinen und einer spezifischen Dauer fragwürdig, da beide in einem Identitätsverhältnis zueinander vorgestellt werden. Allerdings bliebe ohne diese Differenz unerklärlich, weshalb ein Schnittpunkt zwischen der inneren Welt des zeitlichen Bewusstseins und der äußeren Welt der räumlichen Ebene überhaupt anzunehmen ist. Insofern jedoch S in jedem Moment ausdrücklich ‚meine Gegenwart’ und nicht etwa ‚die Gegenwart’ überhaupt bezeichnet, ist die Erfassung ihrer Dauer von vornherein auf den Bereich ‚meiner gegenwärtigen Vorstellung des Universums’ beschränkt – und das bedeutet konkret: auf den jeweiligen Ausschnitt des individuellen Raum- und Zeiterlebens festgelegt. Bergson weist dementsprechend darauf hin:

„In S konzentriert sich das Bild des Körpers; und da es zur Ebene E gehört, beschränkt es sich darauf, die von allen Bildern, aus denen sich die Ebene zusammensetzt, ausgehenden Wirkungen aufzunehmen und zurückzugeben.“[437]

Da also die gegenwärtige ‚Vorstellung des Universums’ körperlich gebunden ist und auf die reine Dauer abzielt, ohne sie im Ganzen zu erfassen, stellt sich nunmehr allerdings die weitergehende Frage, wie es möglich ist, dass der Schnittpunkt S sowohl zur bewussten Wahrnehmung als auch zur ‚Ebene E’ gehört. Denn nach dem bisher Gesagten sowie nach Bergsons eigenen Ausführungen unterscheiden sich die reinen von den äußeren Wahrnehmungen gerade dadurch, dass erstere

436 Vgl. dazu Anmerkung 288 weiter oben.

437 Bergson 1991, S. 147.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

von allen räumlichen Beimischungen befreit sein sollen.[438] Bergson, der trotz aller aufgezeigten Gegensätze an der übergeordneten Absicht festhält, „dem alten Gegensatz von Realismus und Idealismus ein Ende [zu, F.B.] machen“[439], sieht eine Möglichkeit darin, dass er den Raum zuerst von seinem Gegenteil her, das heißt hinsichtlich seiner Beweglichkeit, deutet. Die Ebene E ist für ihn nur insoweit interessant, als sie sich in vertikaler Richtung verschiebt und sich dabei verändert und bewegt. Die horizontale Ausrichtung, das heißt die materielle Ausdehnung und räumliche Anordnung der Gegenstände, bezeichnet für sich genommen nur die unbeweglichen Punkte und Ausschnitte aus dem Ganzen, die als solche zugleich die negative Grenze ihrer Dauer darstellen. Und wie gesehen, richtet sich die Kritik Bergsons an Zenons Paradoxien der Bewegung gerade gegen den Versuch, diese negative Grenze als einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein der Wirklichkeit zu begreifen.[440] – Nach dem dreidimensionalen Schema wird nunmehr allerdings ebenso deutlich, dass auch die zeitliche Reihe, veranschaulicht durch die vertikale Ausrichtung des Kegels, nur einen kleinen Ausschnitt der äußeren Welt beziehungsweise sämtlicher ‚Bilder des Universums’ umfasst. Denn in Relation zur gesamten Ausdehnung von E erscheinen sowohl die Fläche als auch das Volumen der geometrischen Figur von vornherein begrenzt.[441] Dies gilt ungeachtet der Annahme, dass im Schnittpunkt S eine dauernde Erweiterung stattfindet, da für Bergson jedes einzeln erzeugte Wahrnehmungsbild in die

438 Siehe dazu weiter oben Abschnitt 2.4.

439 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 93.

440 Siehe dazu vor allem Abschnitt 2.2 weiter oben.

441 Nebenbei bemerkt ist auch für die zeitliche Dimension davon auszugehen, dass außerhalb des Kegels, das heißt jenseits der individuellen Vorstellungen und Bilder, der Bereich möglicher beziehungsweise nicht gemachter Erfahrungen anzunehmen ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„Totalität der Bilder der materiellen Welt“[442] eingebunden bleibt, ohne je ihre Gesamtheit zu erfassen.

Jenes Verhältnis von Grundfläche und geometrischer Figur, das im gemeinsamen Schnittpunkt S sich verdichtet, da dort eine Verbindung von Materie und Geist angenommen wird, ruft sogleich Kants Abrechnung mit den ‚Träumen des Geistersehers' Schwedenberg in Erinnerung, dem es nach Einschätzung seines Kritikers immerhin gelungen ist, „acht Quartbände voll Unsinn“ über seine „wilden Hirngespinnste“ und „Privaterscheinungen“ zu füllen.[443] Auf dem Prüfstand steht auch hier die unter dem Begriff von Leib und Seele gefasste Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist, das bei Schwedenberg allerdings recht eigenwillig in Aussagen über die Existenz körperlicher Geister überführt wird. Nun könnte man hierüber leicht hinweggehen, da derartige Anmaßungen und Klügeleien aufgrund fehlender Gründe und Erfahrungen vergleichsweise einfach zurückzuweisen sind. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang jedoch, wie weit die metaphysischen Spekulationen reichen, bevor sie als bloße „Scheingründe aus der Vernunft“ beziehungsweise „Scheinerfahrungen“[444] deutlich werden. Nicht gegen die offensichtlichen Täuschungen Schwedenbergs wäre demnach zu polemisieren – diese Aufgabe wurde von Kant bereits mit Nachdruck und in einer für den Autor überraschend leichten Diktion ausgeführt. Zu fragen wäre vielmehr, ob in Bergsons Metaphysik ein anderer Umgang mit dem Leib-Seele-Problem gefunden wird, oder ob in seinem Ansatz ebenfalls ein „Klugdenken“[445] zum Ausdruck kommt, das auf bloßen Einbildungen beruht.

Folgt man der kantischen Darstellung, so unterscheidet Schwedenberg seine übersinnlichen Erfahrungen nach ihrem jeweiligen Bezug

442 Siehe zu dieser Formulierung Anmerkung 222 sowie zu Bergsons Bildtheorie Abschnitt 2.3 weiter oben.

443 Vgl. zu diesen Formulierungen Kant 1981 a, A 98 sowie A 111 und A 112.

444 Vgl. Kant 1981 a, A 100 (im Original teilweise hervorgehoben).

445 Kant 1981 a, A 115.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

zur Realität sowie dem Grad ihrer Bewusstheit, das heißt die „Phantasterei“ dieses Autors geht von mehreren möglichen geistig-körperlichen Verbindungen aus.[446] Da jedoch, trotz unterschiedlicher Berührungspunkte, nicht anzugeben ist, wie viele Geister beispielsweise in ein „Kubikfuß Raum“ passen oder nach welchen besonderen Wirkungsgesetzen ihre „pneumatische“ – das heißt ihre geistige – Existenz vorzustellen ist, gehören für Kant derartige Spekulationen allenfalls zu den „Märchen [...] aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik“[447]. Zwar spricht Bergson nicht von Geistern, wenn er den Schnittpunkt der Dinge und Vorstellungen in den Blick nimmt. Und es ist davon auszugehen, dass insbesondere an der Spitze des Kegels, das heißt im Prozess der Wahrnehmungsbildung beziehungsweise Bildwahrnehmung, keine bloßen Täuschungen oder Einbildungen hervorgebracht werden, da hier eine doppelte Verankerung in Raum und Zeit vorliegt. Allerdings ist auch daran zu erinnern, dass der Autor von ‚Materie und Gedächtnis’ gegen sein Bestreben, die Zweiteilung von ‚Realismus und Idealismus’ zu überwinden, am grundsätzlichen Gegensatz von Raum und Zeit dennoch festhält. Und wie gesehen, bleibt für Bergson das ‚Paradies verschlossen’, wenn wir den ‚Umweg um die Welt’ machen, das heißt wenn wir nicht zum ‚Ursprung der Erfahrung’ zurückgehen.[448]

Dabei ist bislang immer noch nicht geklärt, ob dieser ‚Weg nach innen’ überhaupt existiert oder nur eine Träumerei bezeichnet, die im ‚Schlaraffenlande der Metaphysik’ entsteht beziehungsweise endet. Sollte sich also herausstellen, dass ein direkter Zugang zur ‚reinen Dauer’ nur im Übersinnlichen anzunehmen ist, indem man – wie es bei Kant in Bezug auf Schwedenberg heißt –, „sein Innerstes“ auftut, um sich der „dunkelen Vorstellungen bewußt zu werden“, dann bleibt aufzuzeigen, auf welche Weise das „innere Gedächtnis“ tätig wird und ob

446 Zur genaueren Charakterisierung der Erscheinungen Schwedenbergs sowie zu seiner „Phantasterei“ vgl. Kant 1981 a, A 101 und A 107.

447 Vgl. dazu Kant 1981 a, A 10, A 31 und A 89 (im Original zum Teil hervorgehoben).

448 Siehe dazu weiter oben die einleitenden Passagen zu diesem Abschnitt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

hierbei eine „Verbindung mit der Geisterwelt“ auszuschließen ist.[449] Insofern nämlich Bergson selbst die Metaphysik mit dem „Geist, der nicht von der Materie absorbiert wird“, in Verbindung bringt und dabei das Bild einer „anderen Art von Erkenntnis“ bemüht, erscheint es zumindest möglich, dass hierbei auch „dunkle Seelenkräfte“ eine Rolle spielen.[450] Begreift man hingegen mit Kant die Metaphysik als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, so wird spätestens durch den hier ins Spiel gebrachten Blick auf die ‚Geisterwelt’ deutlich, dass die erhobenen Ansprüche der ‚reinen Erfahrungen’ und ‚inneren Erkenntnisse’ einer kritischen Prüfung zu unterziehen sind. Zu diesem Zweck erweist sich die etwas abgewandelte Figur des Kegels erneut als hilfreich, da an ihrem Beispiel nicht nur das Verhältnis der zeitlichen und räumlichen Dimension, sondern darüber hinaus

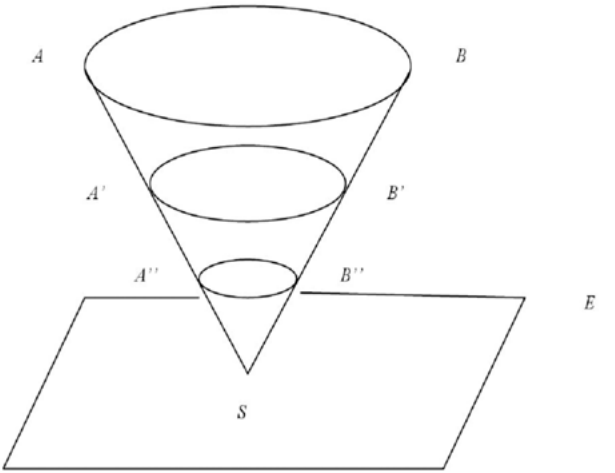
449 Vgl. Kant 1981 a, A 101 und A 102. (Im Original zum Teil hervorgehoben). Zu Schwedenbergs Unterscheidung des „äußeren und inneren Gedächtnisses“ sowie des „äußeren und inneren Menschen“ siehe Kant 1981 a, A 102.

450 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 97. Zum Vorwurf des metaphysischen Irrationalismus bei Bergson siehe Anmerkung 236 weiter oben. Selbst bei Ingarden, der trotz seiner Kritik im Einzelnen dem Ansatz von Bergson insgesamt positiv gegenübersteht, finden sich auffallend vage Formulierungen, wenn von der Intuition als „eine Art der ‚unmittelbaren Erkenntnis’“ die Rede ist. So spricht er beispielsweise von der „Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens“ sowie vom „sympathischen Kontakt zwischen uns und anderen Lebewesen“, um die „Vorahnung ihrer Gegebenheiten“ zu bezeichnen. Vgl. dazu Ingarden 1994, S. 118–119. Wie man sieht, ist auch hier der Bezug zu den ‚flüchtigen Geistern’ und ‚metaphysischen Seelenkräften’ nicht völlig aus der Luft gegriffen – und der Verdacht liegt zumindest nahe, dass bei der Suche nach den verborgenen Eigenschaften der Dinge „der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung“ täuscht. Vgl. zu dieser Einschätzung Kant 1981 a, A 115.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

auch die Relation der Wahrnehmungen und Erinnerungen veranschaulicht werden kann.[451]

Abbildung 2: Erweitertes Kegelschema



Die im Vergleich zum ursprünglichen Schema hinzugefügten Kegelschnitte A' B' sowie A'' B'' veranschaulichen für Bergson stellvertretend die „tausend und abertausend Wiederholungen unseres seelischen Lebens“[452], die durch eine entsprechende Anzahl weiterer Ellipsen darzustellen wären. Ihre Positionierung zwischen der Kegelbasis A B und der beständig vorwärts treibenden Spitze S verweist bereits auf den doppelten Charakter des ‚seelischen Erlebens', das nach Bergson unteilbar in der „Totalität der Erinnerungen“ sowie im „senso–motorischen Mechanismus“[453] der aktuellen Wahrnehmungen gegrün-

451 Vgl. zur nachfolgenden Abbildung 2 die entsprechende Figur 5 in Bergson 1991, S. 158.

452 Ebda.

453 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

det ist. Anders als in linearen Zeitauffassungen, bei denen vergangene und zukünftige Ereignisse zwar durch momentane Abläufe miteinander verbunden sind, ohne jedoch ihre räumlich vorgestellte Aufteilung überwinden zu können, geht Bergson davon aus, dass die Dauer über alle gesetzten Zeitgrenzen hinweg wirksam ist. In diesem Sinne bezeichnet, was in der Vergangenheit stattfand und was aktuell sich vollzieht, nur die zwei Seiten eines sich verändernden und dennoch gleich bleibenden Geschehens. Doch wie ist diese Identität im Wandel konkret vorzustellen, „in der die Vergangenheit die Gegenwart durchdringt und mit ihr ein unteilbares Ganzes bildet, das ungeteilt und selbst unteilbar bleibt, trotz desjenigen, das sich in jedem Moment hinzufügt, oder vielmehr gerade durch dieses, was sich hinzufügt“[454]?

Zur Beantwortung dieser Frage richtet Bergson seine Aufmerksamkeit wiederum auf das von ihm so bezeichnete „normale Ich“, dessen Existenz zwischen den „extremen Stellungen“[455] reiner Erinnerungen und Wahrnehmungen – also zwischen A B und S –, angeordnet ist. Denn nicht nur an den äußeren Grenzen des Erlebens, das heißt im tiefsten Traum der Vergangenheit oder in der äußersten Gespanntheit der Gegenwart, sondern auch zwischen diesen beiden Polen ist die „Dauer als ein kontinuierliches Werden“[456] bedeutsam und erfahrbar. Während also beim Blick auf die Grundfläche und den Scheitelpunkt des Kegels noch die gegensätzlichen Seiten der geometrischen Figur hervorgehoben wurden, erfolgt nunmehr eine stärkere Betonung ihrer gesamten Form. Schließlich erhält, um im mathematischen Bild zu bleiben, der Körper seine figürliche Gestalt erst durch die Verbindung seiner gegenüberliegenden Enden.[457] Allerdings sollte man auch diese Ähnlichkeit nicht überbewerten, da Bergson die räumliche Figur nur

454 Bergson 1993 b, S. 88.

455 Vgl. Bergson 1991, S. 158.

456 Bergson 1993 d, S. 187.

457 So entsteht in der Mathematik die Form des Kegels dadurch, dass jeder Punkt einer ebenen Kurve mit einem außerhalb dieser Fläche liegenden Punkt durch eine Gerade verbunden wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

zur Veranschaulichung qualitativer Übergänge bei der Bildung von Formen und „Gestalten“[458] verwendet. In diesem Zusammenhang vervollständigt nicht schon die Summe der einzelnen Kegelschnitte, sondern erst ihre jeweilige Zusammenschau durch den Betrachter das Bild. Zwar lässt die Kegelgestalt im Vergleich zu offeneren Formen – wie etwa den aus der Wahrnehmungspsychologie bekannten Springfiguren – eindeutig sich bestimmen und berechnen. Gleichwohl vermittelt ihre äußere Erscheinung kein Abbild der lebendigen Dauer, die nach Bergson eben nicht in den „Dingen der Außenwelt“, sondern in den „Tiefen der Innenwelt“[459] aufzuspüren ist. Für die geometrische Figur gilt mithin, was Bergson für symbolische Formen generell annimmt: ihre räumliche Beschaffenheit und feste Gestalt ermöglicht allenfalls eine „ungeschickte Nachahmung, eine Nachäffung der wirklichen Bewegung“[460]. Und selbst der Versuch, den ‚Weg der Intuition’ am Beispiel einer Springfigur aufzeigen, um über die Beweglichkeit der Wahrnehmung einen angemessenen Zugang zur Beweglichkeit der Dauer zu er-

458 Vgl. zum Begriff der ‚Gestalt’ etwa Weizsäcker 1947. Der offensichtliche Einfluss der Lebensphilosophie auf diesen Autor ist bereits im Vorwort ablesbar: „Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben beteiligen. Man kann zwar den Versuch machen, Lebendes aus Nichtlebendem abzuleiten, aber dieses Unternehmen ist bisher mißlungen.“ Wezsäcker 1947, S. V. Auch die Auffassung der durée als Zusammenspiel von Bewahrung und Veränderung ist in dem holistischen Begriff des ‚Gestaltkreises’ erkennbar, den Weizsäcker wie folgt charakterisiert: „Die Gestalten folgen einander; aber die Gestalt aller Gestalten ist nicht ihre Konsequenz, sondern ihre Selbstbewegung in ewiger Heimkehr zum Ursprung.“ Weizsäcker 1947, S. 196. Zu Bergsons Auffassung, wonach eine Gestalt mehr zum Ausdruck bringt als nur die Summe ihrer Teile, siehe weiter oben die entsprechenden Beispiele zur Musik und zur Dichtkunst in Abschnitt 2.1 sowie 2.2, Anmerkung 50 und 93.

459 Zu den Tiefen der Innenwelt sowie der Oberfläche der Außenwelt vgl. Bergson 1993 b, S. 53.

460 Bergson 1993 d, S. 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

reichen, hätte zur Folge, dass vor allem individuell bedeutsame Eindrücke und Vorstellungen hervorgehoben würden. Hiergegen richtet sich jedoch der Einwand Bergsons, wonach die Dauer nicht „von psychologischer Wesensart ist“[461], sondern einen ontologischen Status beansprucht. Insofern diesem gewaltigen Anspruch letztlich keine Darstellung gerecht zu werden vermag, erscheint die geometrische Figur des Kegels schließlich nur als das vermeintlich kleinere Übel.

Bergsons Vorstellung vom ‚Rückgang nach innen' beinhaltet zugleich einen Zugriff auf die Vergangenheit, die im Kegelschema vertikal angeordnet ist. In diesem anschaulichen Sinn lässt schon die Form des Kegels zwei unterschiedliche Richtungen erkennen, je nachdem, ob man von der Grundfläche zum Scheitelpunkt oder umgekehrt von S nach A B sich bewegt. Beide Richtungen sind in Bergsons Gedächtnistheorie bedeutsam und zur gleichen Zeit wirksam. So kommt es erstens zu einem beständigen Anwachsen der Kegelgestalt, indem durch das Fortschreiten der Zeit jeder Moment der Gegenwart ganz ohne eigenes Zutun zur Vergangenheit wird. Dies wird etwa deutlich, wenn man den Kegel gedanklich umkehrt, so dass die Spitze nach oben zeigt. Geht man einmal davon aus, dass dieser umgekehrte Kegel den unteren Teil einer Sanduhr darstellt, die beständig sich füllt, je mehr Zeit verstreicht, dann ist ersichtlich, wie von der Grundfläche aus mit jeder neuen Schicht eine Ausdehnung und Zuspitzung der gesamten Gestalt in Richtung ihres Scheitelpunktes erfolgt. Würde man sein Augenmerk nur auf den kleinen Ausschnitt der aktuell wahrnehmbaren Veränderungen an der Spitze richten, bliebe unberücksichtigt, dass die bereits abgelagerten Kegelschichten unterhalb von S den gleichen Veränderungsmodus durchlaufen haben und den „Bereich unseres inneren Lebens“[462] ausfüllen. Das Anwachsen des Kegels ist in dem – von Berg-

461 Bergson 1993 d, S. 207. Zum ontologischen Status der Dauer siehe weiter oben Anmerkung 278 sowie Anmerkung 399 in diesem Abschnitt.

462 Vgl. Bergson 1993 c, S. 169.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

son selbst übrigens nicht verwendeten – Bild der Sanduhr[463] also nicht nur von seinem beweglichen Ende her zu verstehen, sondern beinhaltet ebenso die Vorstellung eines kontinuierlichen Zusammenhanges zwischen bereits vergangenen und aktuellen Veränderungen. Dieser Zusammenhang ist für Bergson sogar so stark, dass nach seiner Auffassung „unterhalb der vom Bewußtsein erhellten Zone" unser vergangenes Leben bis in seine geringsten Einzelheiten aufbewahrt ist: „… wir vergessen nichts, und alles, was wir vom ersten Erwachen unseres Bewußtseins an empfunden, gedacht und gewollt haben, besteht endlos fort."[464]

Doch worin gründet die Gewissheit, dass sämtliche Empfindungen, Gedanken und Strebungen fortbestehen und in einer „unteilbaren Kontinuität"[465] weiterexistieren? Bergson versteht sich nicht als ein besonderer Kenner des Unterbewusstseins, und im Unterschied zur zeitgenössischen Psychoanalyse entwickelt er keine Tiefensemantik der Rationalität. Der Metaphysiker der ‚reinen Dauer' interessiert sich für das Unbewusste nur, insofern darin eine Form der Vergangenheit zum Ausdruck kommt, die ohne Bezug zur bewussten Gegenwart zu sein scheint:

„Aber wenn das Bewußtsein nur das charakteristische Merkmal der *Gegenwart*, d.h. des gegenwärtig Erlebten, d.h. des *Tätigen* ist – so kann das, was nicht tätig ist, aufhören, dem Bewußtsein anzugehören, ohne damit notwendigerweise aufzuhören, in irgendeiner Form zu existieren."[466]

---

463 Gegen dieses Bild spricht auf den ersten Blick Bergsons grundsätzliche Skepsis gegenüber sämtlichen Unternehmungen zur Messung der Zeit. Zu dieser Kritik am Beispiel der Pendeluhr siehe weiter oben Anmerkung 53. Wenn hier auf das Beispiel der Sanduhr dennoch verwiesen wird, so nur, um das ‚Anwachsen' der Vergangenheit zu veranschaulichen, welches von ihrem ‚Abmessen' zu unterscheiden ist.

464 Bergson 1928 a, S. 84.

465 Bergson 1993 b, S. 92.

466 Bergson 1991, S. 136 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Während der Psychologe das Unbewusste gerade im Hinblick auf seine Bedeutung für das aktuelle Seelenleben zu entschlüsseln versucht, indem etwa verdrängte Erlebnisse vergegenwärtigt und damit einer bewussten Verarbeitung zugänglich gemacht werden, verweist Bergson auf die bloß virtuelle Existenz[467] des längst Vergangenen. Wirklich und verborgen zugleich, lebendig und dennoch geschützt vor den „Aktivitäten des Geistes“[468] – die Vorstellung von der Reinheit der Dauer wird hier erneut ins Spiel gesetzt, ohne jedoch das als gültig vorausgesetzte Zusammenspiel von Veränderung und Bewahrung verständlicher zu machen. Es hat vielmehr den Anschein, als wenn das schwierige Verhältnis von Wandel und Identität nunmehr endgültig in den Bereich des Unbewussten – und damit des Unerklärlichen – verlagert wird. Der Preis für die angenommene Reinheit des Vergangenen besteht für Bergson nämlich darin, dass „meine Vergangenheit wesentlich machtlos ist“[469], wogegen in psychologischen beziehungsweise kulturkritischen Auseinandersetzungen mit dem Unbewussten das genaue Gegenteil herausgestellt wird: die eigene, verdrängte Geschichte lebt nicht nur fort, sondern bestimmt auf mehr oder weniger subtile Weise den Prozess der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung.[470] War für Bergson schon der ‚dunkle Impuls des Lebens’ unbegreiflich und wie ein ‚wohliger Strom’[471], in den bedenkenlos einzutauchen er die Aufgabe des schöpferischen Lebens sah, so erweist sich die als rein bestimmte Vergangenheit nunmehr um so deutlicher als Ort der Ver-

467 Der Begriff des Virtuellen wird von Bergson verwendet, um mögliche von wirklichen Einflüssen und Wirkungen zu unterscheiden. Siehe dazu auch weiter oben Anmerkung 232.

468 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 74.

469 Bergson 1991, S. 131.

470 So gehört die „Wiederkehr des Verdrängten“ nicht nur zur so genannten „Einzelpsychologie“, sondern nach klassischer Auffassung ist der Inhalt des Unbewussten kollektiv verankert, mithin „allgemeiner Besitz der Menschen“. Vgl. dazu Freud 2000, S. 577.

471 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 348.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

harmlosung und Verdrängung. Denn während die traditionelle Psychologie den ‚Sog des Unbewusst–Irrationalen' immerhin aufzuklären versucht, um ein möglichst rationales Verständnis für die Macht der Triebe und Affekte zu gewinnen, steht die ‚Metaphysik des reinen Ich' diesen Anstrengungen der Vernunft misstrauisch und ablehnend gegenüber.[472]

Ganz in diesem Sinne wird auch die ‚reine Erinnerung' bei Bergson zunächst nur vage als ein unbewusst bleibendes Vermögen gefasst, in die ‚reine Vergangenheit' sich zu versenken. Die ‚reine', ‚ursprüngliche' beziehungsweise ‚höhere Intuition' der Dauer und des Lebendigen ist hierfür beispielhaft, verspricht sie doch – mit den Worten von Roman Ingarden – „eine Rückkehr zu der ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten."[473] Und neben dieser optimistischen Aussicht auf die Möglichkeiten des ‚Einswerdens mit dem Werden' sei hier nur angemerkt, dass Bergson auch seine Theorie der Freiheit nicht auf die

472 Wenn an dieser Stelle auf die am Anfang des 20. Jahrhunderts etwa zeitgleich sich bildende ‚Wissenschaft vom Unbewussten' Bezug genommen wird, so vor allem deshalb, weil dort eine selbstkritische Haltung ausgebildet wurde, die aller durchschauten Ohnmacht der Vernunft zum Trotz hieraus keine anti- oder irrationalen Schlüsse zog. Insbesondere in den Arbeiten von Freud, die von der Schulpsychologie heute eher kritisch beurteilt werden, ist gleichwohl eine umfassende Theorie des Subjekts erkennbar, die in deutlicher Opposition zu den fragwürdigen Postulaten vom „Geist als Widersacher der Seele" (Ludwig Klages) oder vom „Untergang des Abendlandes" (Oswald Spengler) steht. Vor diesem Hintergrund wäre es sicherlich lohnenswert, der Frage nach dem ‚Unbewussten' aus einerseits lebensphilosophischer sowie andererseits psychoanalytischer Sicht näher nachzugehen, um die Unterschiede zwischen Vernunftablehnung und Vernunftkritik deutlicher herauszustellen, als es hier möglich ist.

473 Ingarden 1994, S. 105 (im Original hervorgehoben). Zu den hier genannten Merkmalen der Intuition siehe weiter oben die entsprechenden Textpassagen zu Anmerkung 310.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Kraft der Vernunft, sondern auf die Unbestimmtheit „des Willens" gründet, der urplötzlich „wie ein Staatsstreich"[474] auftritt. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn der Autor seine Auffassung von Freiheit selbst als „undefinierbar" charakterisiert, „denn man kann zwar eine Sache, nicht aber einen Fortschritt analysieren"[475]. Kurzum: da die reinen, virtuellen Erinnerungen im Gegensatz zu unseren aktuellen Wahrnehmungen stehen sollen, bleiben sie unbeeinflusst von den Einschränkungen und Zwängen des auf die Nützlichkeiten des alltäglichen Lebens ausgerichteten Handelns und verkörpern damit die Reinheit selbst, worauf die allgemeinen Prinzipien des Lebens, der Dauer sowie der Freiheit scheinbar mühelos sich beziehen lassen. – Doch selbst wenn man mit Bergson von der virtuellen Existenz einer ‚allgemeinen Vergangenheit' und ihrer ‚reinen Erinnerung' ausgeht, fehlt noch immer der gesuchte ‚verbindende Faden' zur aktuellen Realität und ihrer Wahrnehmung. Der Dualismus zwischen dem längst Vergangenen und dem unmittelbar Gegenwärtigen erweist sich auch hier als zu starr, um der ‚unmittelbaren Einsicht' in die alles umfassende und beständig fortwirkende Dauer gerecht zu werden. Wie ein roter Faden zieht sich daher der fehlende ‚verbindende Faden' durch sämtliche gegensätzlich bestimmten Verhältnisse, etwa der ‚reinen und körperlichen Empfindungen', der ‚lebendigen und starren Formen' sowie der ‚inneren und äußeren Bewegungen'.[476] Die entsprechenden Lösungsversuche, das heißt die Verlegung tiefer Empfindungen in das ‚Gebiet subjektiver Tatsachen', die Aufhebung materieller Gegensätze im ‚Schoße des Ganzen' und die Erfassung von Bewegungen als ‚reine Wahrnehmungen', bleiben jedoch einseitig und spekulativ – zumal, wenn auf ein ‚Absolutes' oder ‚Ursprüngliches' Bezug genommen wird. Insofern Bergson dennoch nach einem ‚gemeinsamen Dritten' zwischen den reinen Erinnerungen und Wahrnehmungen sucht, dann nicht, um seine ‚metaphysischen Anfangsgründe' in Frage zu stellen,

474 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 119.

475 Bergson 1999, S. 163.

476 Siehe eben dazu die voran stehenden Abschnitte 2.2 – 2.4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

sondern vielmehr, um möglichst die „Gesamtheit der Dinge“[477] an ihren Prinzipien ausrichten zu können. Für das weitere Verständnis ist es daher wichtig, dass erst in der geplanten Zusammenführung von Erinnerungen und Wahrnehmungen die Ausweitung der Ansprüche im Sinne einer „Metaphysik des Lebens“[478] wirksam wird. Denn während die ‚reinen Erinnerungen’ bisher noch in ‚virtueller Vergangenheit’ verschlossen sind und die ‚reinen Wahrnehmungen’ in ‚fiktiver Aktualität’[479] sich erschöpfen, werden sie erst in konkreten Wahrnehmungen und Erinnerungen auch für die ‚Gesamtheit der Dinge’ bedeutsam.

Bei der Suche nach dem ‚verbindenden Faden’ zwischen dem ‚unbewusst Vergangenen’ und dem ‚aktuell Gegenwärtigen’ nimmt Bergson seine Überlegungen zur Bildwahrnehmung nochmals auf.[480] Zur Stützung der Annahme einer ‚unteilbaren Kontinuität der Dauer’ unterscheidet der Autor von ‚Materie und Gedächtnis’ zunächst drei verschiedene Modi der Vergangenheit, die gleichwohl in enger Verbindung zueinander stehen und deshalb nur im Zusammenhang verständlich sind:

„Die Wahrnehmung ist niemals bloß ein Kontakt des Geistes mit dem gegebenen Gegenstand; sie ist immer von Erinnerungsbildern durchsetzt, welche sie vervollständigen, indem sie sie erklären. Das Erinnerungsbild wiederum partizipiert an der ‚reinen Erinnerung’, welche es zu materialisieren beginnt, und an der Wahrnehmung, in welche es sich inkarnieren will: unter diesem letzten Gesichtspunkte könnte man es als eine beginnende Wahrnehmung bezeichnen. Und endlich manifestiert sich die von Rechts wegen zweifellos unabhängige

477 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 59. Dort findet sich auch eine Einschätzung des Autors zum Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik.

478 Bergson 1993 b, S. 45.

479 Zum Grenzfall der „unmittelbaren und rein momentanen Anschauung“, die Bergson selbst als „freie Fiktion“ charakterisiert, siehe weiter oben Anmerkung 288.

480 Siehe dazu auch weiter oben Abschnitt 2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

reine Erinnerung in der Regel nur in dem farbigen und lebendigen Bilde, durch welches sie zur Offenbarung kommt."[481]

Der ‚Wahrnehmung', dem ‚Erinnerungsbild' und der ‚reinen Erinnerung' können in Anlehnung an das erweiterte Kegelschema zunächst die Spitze, die einzelnen Kegelschnitte sowie die Basis der geometrischen Figur zugeordnet werden. Spätestens jetzt wird jedoch die Notwendigkeit einer dynamischen Lesart der graphischen Darstellung deutlich. Denn statt genauer Unterscheidungen zwischen den einzelnen Abschnitten, die wie in räumlichen Zeitvorstellungen linear angeordnet sind, verweist Bergson auf die unklaren Grenzen und fließenden Übergänge zwischen ihnen. So ist die äußere Wahrnehmung – im Unterschied zur ‚reinen Wahrnehmung', die ganz im Gegenwärtigen verbleibt –, durchzogen von einzelnen Bildern der Vergangenheit, weshalb schon an der Spitze des Kegels Virtuelles und Aktuelles sich vermischen. Wie bereits im Zusammenhang mit der Hervorbringung einzelner Perzeptionen aus der ‚Totalität der Bilder' gesehen, spielen Erinnerungen bei diesem Prozess eine entscheidende Rolle. Insofern nämlich beim Wahrnehmen einzelne Bilder aus dem ‚Fluss der Zeit' herausgelöst und zu wiedererkennbaren Einheiten verdichtet werden, gelingt dies nur, wenn hierbei auf bereits bekannte Vorstellungen und Bilder zurückgegriffen werden kann.[482] Im selben Moment werden jedoch die aktuellen Wahrnehmungen schon wieder zu Erinnerungen, die in lebendigen Bildern der Vergangenheit aufbewahrt werden oder aber in den „latenten Zustand"[483] des Unbewussten hinabsinken. Bergson bringt diese Zweiteilung des Erlebens mit den folgenden Worten zum

481 Bergson 1991, S. 127.

482 Deutlich wird dies etwa bei der Identifikation einer vertrauten Person in einer größeren Menschenmenge. Zur Hervorbringung einzelner Wahrnehmungsbilder durch Eliminierung dessen, „was für unsere Bedürfnisse oder allgemeiner: unsere Funktionen ohne Interesse ist", siehe Anmerkung 230 weiter oben.

483 Vgl. Bergson 1991, S. 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Ausdruck: „Jeder Augenblick unseres Lebens bietet also zwei Aspekte, er ist aktuell und virtuell, einerseits Wahrnehmung, andererseits Erinnerung. Er spaltet sich zur selben Zeit, wo er eintritt.“[484]

Im Prozess der Wahrnehmung werden also die zwei Bewegungsrichtungen der Dauer, vom Aktuellen zum Virtuellen und vom Virtuellen zum Aktuellen, wirksam. Wichtig hierbei ist, dass erst durch die Aufbewahrung einzelner Bilder die flüchtigen Ereignisse der Gegenwart eine bestimmte Form erhalten und damit in je spezifischer Weise bedeutsam werden. Insofern die Erinnerungen auf die Wahrnehmungen einwirken und dabei selber zu Erinnerungsbildern sich verdichten, wird zwar der ‚Strom der Ereignisse’ nicht angehalten; allerdings werden zumindest ‚Teile des Ganzen’ in subjektive ‚Momentaufnahmen des Erlebens’ gefasst. Dieser doppelte Prozess der Vergegenwärtigung des Virtuellen und der Verdichtung des Aktuellen bietet zugleich die Voraussetzung für ein bewusstes Erleben, insofern hierfür ein gewisses Maß an Gleichheit und Distanz erforderlich ist. Denn während die Dinge durch Abgrenzung von anderen Gegenständen zu Objekten werden, erhalten die hierbei herausgestellten Formen eine festere Kontur, wenn sie auf ähnliche Wahrnehmungen und Erinnerungen bezogen werden. Dies ist wohl gemeint, wenn Bergson im voran stehenden Zitat darauf hinweist, dass die ‚Erinnerungsbilder’ die Wahrnehmung ‚vervollständigen, indem sie sie erklären’.

Indem also die Erinnerungsbilder auf die aktuellen Wahrnehmungen Form bildend einwirken, wobei die Wahrnehmungen ‚im selben Moment’ schon zu Erinnerungen werden, erscheint es kaum noch möglich, eine deutliche Grenze zwischen dem Gegenwärtigen und Vergangenen zu ziehen. Und wie gesehen, finden sich bei Bergson eine Fülle grundsätzlicher Aussagen, die auf ein solches Verständnis schließen lassen.[485] Die Zusammenfassung des schwierigen Gedankens von der

484 Bergson 1928 a, S. 121.

485 So lassen sich die Schwierigkeiten bei der Bestimmung der ‚durée’ insbesondere darauf zurückführen, dass die angenommene Gleichzeitigkeit des

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„Erinnerung des Gegenwärtigen“ klingt deshalb fast schon programmatisch: „Wir haben im aktuellen Augenblick eine Erinnerung an diesen Augenblick. Der Form nach ist es Vergangenheit, dem Stoff nach Gegenwart.“[486] – Doch trotz offener Grenzziehungen und fließender Übergänge zwischen aktuellen Perzeptionen und virtuellen Erinnerungen, verweist Bergson mit gleichem Nachdruck auch auf die Kluft zwischen dem Gegebenen und dem Gewesenen. So gründen etwa die vergleichsweise deutlichen Abgrenzungen der Erfahrungen unter- beziehungsweise oberhalb jener ‚entscheidenden Biegung in Richtung auf unseren Nutzen hin'[487] ausdrücklich auf der Idee ‚reiner Erinnerungen' und einer entsprechend unbeeinflusst vorgestellten Vergangenheit. Am Beispiel des so genannten „Gewohnheits-“ beziehungsweise „körperlichen Gedächtnisses“[488] bleibt daher aufzuzeigen, in welchem Verhältnis konkrete Wahrnehmungen und Erinnerungen zu den vermeintlich reinen Bestimmungen stehen.

Beim „Wiedererkennen der Bilder“ unterscheidet Bergson zwei Arten von Gedächtnis, „deren eines vorstellt und deren anderes wiederholt“[489]. Das ‚Vorstellungsgedächtnis', welches ohne Bezug zu gegenwärtigen Wahrnehmungen und Empfindungen zu sein scheint und deshalb auch als „Gedächtnis par excellence“ beziehungsweise „wahres Gedächtnis“ bezeichnet wird, erschöpft sich in reinen Erinnerungsbildern sowie spontanen Träumereien.[490] Der Verweis auf Träume und

Gegenwärtigen und des Vergangenen mit verräumlichten beziehungsweise linearen Zeitauffassungen nicht vereinbar ist.

486 Vgl. dazu Bergson 1928 a, S. 123 (im Original teilweise hervorgehoben).

487 Siehe dazu Anmerkung 209 weiter oben.

488 Vgl. dazu vor allem Bergson 1991, S. 70–72 sowie S. 145–151.

489 Vgl. dazu Bergson 1991, S. 66 und S. 71.

490 Vgl. Bergson 1991, S. 73. Als „wahres Gedächtnis“ ist es nach Auffassung des Autors „koextensiv mit dem Bewußtsein, [...] bewegt sich wirklich in der endgültigen Vergangenheit und nicht“ – wie das wiederholende Körpergedächtnis – „in einer Gegenwart, die unaufhörlich von neuem beginnt.“ Bergson 1991, S. 146. Zur Unterscheidung des ‚Vorstellungs-'

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

unwillkürlich hervorgebrachte Bilder ist durchaus wörtlich zu nehmen, insofern hier „die Schwelle des Bewußtseins“ überschritten wird, sodass wir uns „in all den Fällen wiederfinden, wo wir uns von den Interessen unserer Tätigkeit loslösen.“[491] Wir haben den hier beschriebenen Zustand des ‚wahren Ich’, das in die ‚Höhen der reinen Erinnerung’ sich versenkt, mit Bergson im Hinblick auf das ‚Unausgedehnte’, ‚Unbewusste’, ‚Virtuelle’ oder ‚rein Geistige’ zu fassen versucht – wobei nicht zuletzt aufgrund der verwendeten Begrifflichkeit zumindest eine gewisse Nähe zu den ‚Träumereien eines Geistersehers’ vermutet werden kann. Ganz anders tritt dagegen das ‚Gewohnheitsgedächtnis’ in Erscheinung. Anstatt die vergangenen Bilder frei und ungeordnet „bis in ihre Gefühlsfärbung hinein“ vorzustellen, geht es hier darum, dass sich das Gedächtnis „mehr und mehr verengt oder vielmehr schärft, so daß es schließlich wie mit der Schärfe einer Klinge in die Erfahrung dringt.“[492] Beschrieben wird mit diesen Worten der „Tatmensch“, der nahezu vollständig in der Gegenwart lebt und „auf einen Reiz mit einer unmittelbaren, den Reiz fortsetzenden Reaktion“ zu antworten versucht.[493] Da die Reaktionen möglichst direkt erfolgen sollen, sind Träumereien oder freie Vorstellungen hier, an der Spitze des Kegels, eher ungeeignet. Um mit der ‚Schärfe einer Klinge in die Erfahrung’ eindringen zu können, benötigt man ein „quasi momentanes Gedächt-

---

oder ‚Erinnerungsgedächtnisses’ (‚mémoirie–souvenir’) vom ‚Körper-’ oder ‚Gewohnheitsgedächtnis’ (‚mémoire-habitude’) siehe auch weiter oben Anmerkung 369.

491 Vgl. Bergson 1991, S. 149. Im gleichen Zusammenhang weist der Autor – in durchaus erziehungskritischer Absicht – darauf hin: „Die außerordentliche Entwicklung des spontanen Gedächtnisses bei den meisten Kindern hängt aufs engste damit zusammen, daß sie ihr Gedächtnis noch nicht in Übereinstimmung mit ihrem Betragen gebracht haben.“ Ebda.

492 Bergson 1991, S. 98.

493 Vgl. dazu Bergson 1991, S. 148. Der Autor erkennt hierin zugleich eine „impulsive Natur“ sowie das „Zeichen eines niederen Tieres“. Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

nis“[494], das in ständiger Bereitschaft auf Vergangenes nur zurückgreift, um eine begonnene Handlung zu verbessern beziehungsweise um ungeeignete Reaktionsweisen bereits frühzeitig ausschließen zu können. Der Rückgriff auf vergleichbare Erfahrungen dient hier also vor allem praktischen Zwecken. Folgt man Bergson, so ist es hinsichtlich der Anforderungen einer weitgehend unkontrollierbaren Umwelt unerlässlich, ein möglichst breites Repertoire an Handlungsalternativen auszubilden, das von automatisierten Verhaltensweisen bis hin zu schöpferischen Anpassungsformen reicht. Und da die schöpferischen Qualitäten vor allem an konkreten Erfordernissen und materiellen Widerständen zu erproben sind, verwundert es nicht, dass in diesem Zusammenhang insbesondere die durch „Gewohnheit organisierten sensorisch–motorischen Systeme“[495] in den Blick genommen werden. Mit dem Übergang von den ‚Bildvorstellungen’ zu den ‚Gewohnheitsbildern’ verlagert sich also der Schwerpunkt von der geistigen zur mechanischen Betrachtungsweise.

Insofern anschauliche Reaktionsweisen in räumlichen Bewegungen zum Ausdruck kommen und in Form ‚sensorisch–motorischer Schemata’ körperlich verankert sind, erscheint es durchaus nahe liegend, von einem ‚Gedächtnis des Körpers’ zu sprechen. In diesem Zusammenhang beschränkt sich die Aufgabe des Gehirns als „Organ der praktischen Reaktionsbereitschaft“ für Bergson zunächst darauf, die Körperbewegungen angemessen zu koordinieren und dabei „zu verhindern, daß das Denken sich in Träumerei“ verliert.[496] Im Falle vertrauter Handlungsabläufe werden die äußeren Wahrnehmungsbilder entsprechend den jeweils ausgebildeten sensorisch–motorischen Voraussetzungen möglichst unvermittelt aufgenommen und verarbeitet. Und wie

494 Bergson 1991, S. 147.

495 Bergson 1991, S. 147.

496 Bergson 1993 b, S. 92 (im Original zum Teil hervorgehoben). Siehe in diesem Zusammenhang auch weiter oben Anmerkung 228, wo das Gehirn mit einer Verbindungen herstellenden und aufschiebenden ‚Telefonzentrale’ verglichen wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

das Beispiel einfach entwickelter Organismen zeigt, sind bereits kaum ausdifferenzierte Nervensysteme dazu in der Lage, äußere Reize in motorische Bewegungen umzusetzen.[497] Da hier das Verhältnis von sinnlichen Eindrücken und körperlichen Ausdrucksreaktionen überwiegend kausal bestimmt ist, verweist Bergson auf die Notwendigkeit ihrer mechanischen Deutung. Bedarf es jedoch zur Ausführung einer Handlung darüber hinaus der „Arbeit des Geistes", insofern Vorstellungen aus der Vergangenheit auf die Gegenwart zu beziehen sind, führt dies zu einem entscheidenden Perspektivwechsel: „Das Wiedererkennen eines gegenwärtigen Objektes geschieht durch Bewegungen, wenn es vom Objekt ausgeht, durch Vorstellungen, wenn es vom Subjekt hervorgeht."[498]

Das ‚Körpergedächtnis', so könnte man diesen Gedanken aufnehmen, wird von außen in Gang gesetzt und unterliegt mechanischen Gesetzmäßigkeiten, wogegen das ‚Vorstellungsgedächtnis' einen geistig bestimmten Zugang zur verinnerlichten Vergangenheit bezeichnet. Und obwohl nach Bergson beide Gedächtnisformen unabhängig voneinander existieren, werden sie unter den Bedingungen konkreter Wahrnehmungen und Erinnerungen als vereint vorgestellt. Der Körper verfügt aufgrund der jeweils ausgebildeten ‚sensorisch–motorischen Schemata' einerseits und seiner räumlichen Verfasstheit andererseits über einen doppelten Bezug sowohl zu den vergangenen Formen als auch zu den praktischen Erfordernissen des Lebens. Er bezeichnet damit zugleich den Übergang zwischen inneren Vorstellungen und äußeren Bewegungen und ist „in der Tat nichts anderes als der unabänderlich wieder entstehende Teil unserer Vorstellung, der immer gegenwärtige Teil oder besser der immer gerade vergangene."[499] Das gesuchte Bindeglied zwischen dem „Weiterleben an sich der Vergangenheit"[500] sowie der beständig sich verändernden Gegenwart scheint also gefun-

497 Siehe dazu weiter oben das Beispiel der Amöbe in Anmerkung 223.

498 Bergson 1991, S. 67 (im Original teilweise hervorgehoben).

499 Bergson 1991, S. 146.

500 Bergson 1991, S. 144 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

den zu sein, und folglich spricht Bergson in diesem Zusammenhang auch vom Körper als „einen Querschnitt des allgemeinen Werdens“[501]:

„Er [der Körper, F.B.] ist also der *Durchgangsort* der empfangenen und zurückgegebenen Bewegungen, der Bindestrich zwischen den Dingen, welche auf mich wirken, und den Dingen, auf welche ich wirke, der Sitz mit einem Worte der sensorisch–motorischen Vorgänge.“[502]

Der Vorteil dieser Art der Betrachtungsweise liegt zunächst einmal darin, dass im Unterschied zu körperlosen oder gar körperfeindlichen philosophischen Ansätzen der Leib bei Bergson eine besondere Stellung einnimmt. Doch trotz aller vermeintlichen Klarheit über seine doppelte Verankerung ‚zwischen den Dingen’ bleibt nach wie vor ungeklärt, wie die beiden Formen des inneren und des äußeren Gedächtnisses als ‚Bildvorstellungen’ und ‚Gewohnheitsbilder’ konkret aufeinander bezogen sind. Bergson drückt sich in diesem Zusammenhang nur sehr vage aus, wenn er darauf hinweist, dass:

„von den zeitlich angeordneten Erinnerungen [...] sich ein unmerklicher Übergang zu den Bewegungen [vollzieht F.B.], durch die sich, sei es in Ansätzen oder als Möglichkeiten, die Erinnerungen in räumliche Handlung umsetzen.“[503]

Vor dem Hintergrund der Annahme einer ‚kontinuierlichen Dauer’, deren Übergänge in deutlicher Abgrenzung zu verräumlichten Zeitvorstellungen als ‚fließend’ angesehen werden, erscheint es zunächst konsequent, dass Bergson den Übergang zwischen Erinnerungen und Handlungen als ‚unmerklich’ begreift. Hierbei ist jedoch leicht zu übersehen, dass die angenommene Verbindung zwischen den inneren Vorstellungen und den sensorisch-motorischen Gewohnheiten bereits

501 Bergson 1991, S. 147.

502 Ebda. (Hervorhebung im Original).

503 Bergson 1991, S. 67 (im Original hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

die Möglichkeit ihrer Unterscheidung voraussetzt.[504] Selbst wenn die Grenze zwischen den ‚Bildvorstellungen' und den ‚Gewohnheitsbildern' nicht genau festgelegt werden kann, ist nach wie vor ungeklärt, ob eine solche Grenze überhaupt anzunehmen ist. Folgt man in dieser Frage Bergson, so bleiben die Angaben hierzu widersprüchlich. Während die ‚reine Dauer' über alle zeitlichen und räumlichen Grenzen hinweg als allumfassend und beständig sich verändernd vorgestellt wird, unterliegen die Formen ihrer individuellen Erfassung konkreten Beschränkungen. An die Stelle der auf ‚das Ganze' der Erfahrung zielenden ‚reinen Wahrnehmungen' treten die mit persönlichen Erinnerungsbildern vermischten ‚äußeren Wahrnehmungen' – und statt ‚reiner Erinnerungen' an das ‚Weiterleben an sich der Vergangenheit' sind am unteren Ende des Kegels bereits deutlich die Einflüsse des ‚sensorisch–motorischen Bewusstseins' spürbar. Anders gesagt, verteidigt Bergson in all seinen Schriften die Idee einer reinen, übergeordneten ‚Dauer an sich'[505], die jedoch mit den konkreten Erfahrungen einer ‚Dauer für uns'[506] nicht einfach gleichzusetzen ist. Dies führt im Ergebnis dazu, dass – in Abhängigkeit von der jeweils eingenommenen Perspektive – entweder das Trennende oder aber das Verbindende zwi-

504 Vgl. dazu auch die unterschiedliche Anordnung der Erinnerungen auf der vertikalen und der räumlichen Gegebenheiten auf der horizontalen Ebene im Kegelschema. Auch wenn – geometrisch gesehen - die Kegelspitze S gleichermaßen zu beiden Ebenen gehört, setzt dieses ‚Doppelverhältnis' doch die Unterscheidung zweier Ebenen immer schon voraus.

505 Vor dem Hintergrund der voran stehenden Überlegungen zu unterschiedlichen Aspekten der ‚reinen Dauer', sei in diesem Zusammenhang nochmals verwiesen auf die entsprechenden Ausführungen Bergsons zum ‚inneren Bewusstsein' (‚Zeit und Freiheit'), zum ‚reinen Gedächtnis' (‚Materie und Gedächtnis'), zur ‚schöpferischen Lebenskraft' (‚Schöpferische Entwicklung') und zur ‚geschichtlichen Dynamik' (‚Die beiden Quellen der Moral und der Religion').

506 Siehe zu dieser Formulierung weiter oben Anmerkung 397 in diesem Abschnitt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

schen dem Virtuellen und dem Aktuellen herausgestellt wird. Und so besteht für Bergson zwischen dem geistigen Vorstellungs- und dem mechanischen Gewohnheitsgedächtnis vom „metaphysischen Ganzen" aus gesehen ein „Unterschied des Wesens"[507], wogegen mit Blick auf die Anforderungen des praktischen Lebens „die beiden Gedächtnisformen, die wir erst trennten, eng miteinander verschmelzen."[508] Zur Erläuterung dieser doppelten Sichtweise auf die beiden Formen des Gedächtnisses verweist der Autor auf das Beispiel des Gedichtlernens, bei dem sowohl vorstellende als auch wiederholende Aspekte bedeutsam sind:

„Die Erinnerung an eine einzelne Wiederholung ist eine Vorstellung und nur eine Vorstellung; sie wird von mir in einer Anschauung, die beliebig lang oder kurz sein kann, intuitiv erfaßt; ich verfüge von mir aus über ihre Dauer; nichts hindert mich, sie mit einem Blick wie ein Gemälde zu überschauen. Im Gegensatz dazu erfordert die Erinnerung an das gelernte Gedicht, auch wenn ich es mir nur innerlich aufsage, eine ganz bestimmte Zeit, dieselbe, welche nötig ist, um alle nötigen Artikulationsbewegungen, wenn auch nur in der Einbildung, nacheinander zu vollziehen; sie ist also keine Vorstellung mehr, sondern eine Tat."[509]

Die beiden Formen des Gedächtnisses entsprechen demnach den beiden Bewegungsrichtungen der Dauer, die ‚für uns' stärker auf Vergangenes oder Gegenwärtiges ausgerichtet ist, während sie ‚an sich' ohne differenzierende Besonderheiten existieren soll. Eine Ahnung davon, dass sämtliche Zeitgrenzen in der ‚reinen Dauer' aufgehoben sind, vermittelt in dem Beispiel die intuitive Vorstellung des Erlernten, die wie ‚mit einem Schlag'[510] die Bilder der Erinnerung wachruft und sie

507 Vgl. Bergson 1991, S. 69.

508 Bergson 1991, S. 146.

509 Bergson 1991, S. 69–70.

510 Siehe zu dieser von Bergson häufig benutzten sprachlichen Wendung Anmerkung 110 weiter oben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

dadurch in ihrem überzeitlichen Charakter ‚verfügbar' macht. Die sensorisch-motorische Wiederholung hingegen beansprucht, selbst wenn sie nur innerlich ausgeführt wird, einen bestimmten zeitlichen Ablauf, um in Aktion treten zu können. An die Stelle gedanklicher Vorstellungen und anschaulicher Bilder, in denen die Taten der Vergangenheit wiederaufleben, tritt also beim Gewohnheitsgedächtnis „das streng geordnete System von Bewegungen, die sich aktuell vollziehen."[511] Oder anders gesagt: während die körperlichen Erinnerungen mechanischen Notwendigkeiten und Gesetzen unterliegen, produziert das ‚wahre Gedächtnis' die Bilder der geistig verinnerlichten Vergangenheit.

Der angenommene Gegensatz zwischen mechanischen Notwendigkeiten und geistigen Freiheiten kommt in diesen Worten besonders deutlich zum Ausdruck. Die ‚sensorisch–motorischen' Reflexe stehen bereits ganz im Zeichen ihrer praktischen Verfügbarkeit, wogegen allein die reflexive Spontaneität des Geistes einen direkten Zugang zur Welt der „inneren Dauer" sowie der „freien Selbstbestimmung" ermöglichen soll.[512] Diese Auffassung ist allerdings nicht nur wegen ihrer idealtypischen Gegenüberstellung innerer Freiheiten und äußerer Zwänge fragwürdig. Auch die hieraus abgeleitete Unterscheidung zwi-

511 Bergson 1991, S. 71. „Genau gesagt, es [das Gewohnheitsgedächtnis, F.B.] stellt unsere Vergangenheit nicht mehr vor, es spielt sie, es imaginiert sie nicht, es agiert sie, und wenn es überhaupt noch den Namen Gedächtnis verdient, so nicht, weil es uns alte Bilder aufbewahrt, sondern weil es ihre Resultate bis in den gegenwärtigen Augenblick hinein zu nützlicher Wirkung lebendig hält." Ebda.

512 „Die Wahrheit aber ist, daß wir dieses Ich immer dann wahrnehmen, wenn wir durch eine starke Anspannung der Reflexion unsre Augen von dem Schatten abwenden, der uns nachfolgt, und in uns selbst zurückgehen. Die Wahrheit ist, daß [...] wir uns stets dennoch in die reine Dauer zurückversetzen können, deren Momente einander innerlich und heterogen sind und wo eine Ursache ihre Wirkung nicht zu reproduzieren vermag, da sie ja selbst sich niemals reproduzieren wird." Bergson 1999, S. 172.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

schen rein geistigen Erinnerungen einerseits sowie körperlich vermittelten Gewohnheiten andererseits setzt bereits voraus, dass zwischen den selbst hervorgebrachten Bildern sowie den äußerlich bestimmten Mechanismen ein Zusammenhang mehr ‚dem Rechte als der Tatsache nach'[513] besteht. Wie jedoch am Beispiel des Gedichtlernens deutlich wird, greift die idealtypische Zweiteilung geistiger Freiheiten und mechanischer Zwänge zu kurz. Der Lernende, der einen Text memoriert und nach den passenden Worten sucht, dabei eine bestimmte Körperhaltung einnimmt, seine Stirn kräuselt, die Hände ineinander verschränkt und möglicherweise etwas verlegen auf seine Füße blickt, besinnt sich nicht nur auf reine Bilder oder äußerlich bestimmte Gewohnheiten. Diese vermeintliche Alternative verkennt den untrennbaren Zusammenhang zwischen geistigen Vorstellungen und körperlichen Erinnerungen. Sind schon beim Erlernen eines Gedichtes bestimmte körperliche Haltungen und Umgangsweisen bedeutsam, die – nach einer aufschlussreichen Redensart – ‚in Fleisch und Blut übergehen' und dadurch erst zur selbstverständlichen Gewohnheit werden, gilt dies ebenso für ‚die Erinnerung an eine einzelne Wiederholung'. Wachgerufen wird nicht nur, wie Bergson im voran stehenden Zitat betont, eine ‚Vorstellung und nur eine Vorstellung', sondern zugleich eine bestimmte Art der Aussprache, der Bewegung, der Körperhaltung und somit auch eine bestimmte Ausprägung des Denkens und des Fühlens.[514] In den Regeln zur Gedächtnisschulung (*Mnemonik*) der antiken

513 Siehe zu dieser Formulierung weiter oben Anmerkung 293.

514 Für den Lernenden ist dieser Zusammenhang allerdings nur schwer zu durchschauen: „Das derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewußtseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden: Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverleibten, zu Körpern gemachten Werte." Bourdieu 1976, S. 200. An anderer Stelle wendet sich derselbe Autor sogar ausdrücklich gegen die geistige und mechanische Zweiteilung der Erinnerungen: „Der Boxer, der einem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Rhetorik kommt dieses Wissen um den engen Zusammenhang gedanklicher Vorstellungen und körperlicher Gewohnheiten bereits deutlich zum Ausdruck.[515] Doch neben der technischen Seite künstlicher Einprägungen (*artificiosa memoria*) in beabsichtigten Lern- und Darstellungsprozessen, überrascht vor allem, dass nach klassischem Verständnis materielle Gegebenheiten und körperliche Eigenschaften noch wie selbstverständlich mit den Vorstellungen und Bildern des Gedächtnisses in Verbindung gebracht werden.[516] Dies mag durchaus als Beleg für die symboltheoretisch bedeutsame „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige [und F.B.] des Geistigen durch das Sinnliche“

Schlag ausweicht, der Pianist oder der Redner, der improvisiert, oder ganz einfach der Mann oder die Frau, die gehen, sich setzen, die ihr Messer (in der rechten Hand ...) halten, ihren Hut lüften oder den Kopf zum Gruß neigen, rufen nicht eine Erinnerung wach, ein geistiges Bild, in dem z.B. die erste Erfahrung der Handlung, die sie soeben ausführen, festgehalten ist; und genausowenig setzen sie lediglich materielle Mechanismen, physische oder chemische, in Gang.“ Bourdieu 1997, S. 166.

515 Der vielfach variierte Grundtypus der Mnemotechniken besteht darin, einzelne Vorstellungen und Bilder (*imagines*) mit bestimmten Positionen und Orten (*loci*) zu verbinden, um eine möglichst genaue Strukturierung des Gedankenablaufs zu erreichen. Da die Regeln zur Gedächtnisschulung vor allem für Vorträge im öffentlichen Raum entwickelt wurden, wo nicht auf schriftliche Texte zurückgegriffen werden konnte, insofern hier rhetorische Mittel wie der Einsatz der Stimme, das Minenspiel und die Ausdrucksgebärden im Vordergrund standen, bedurfte es besonderer Erinnerungstechniken. Die Herausbildung eines künstlichen Gedächtnisses diente hier vor allem dazu, einen Text möglichst exakt auf eine Vortragssituation zu übertragen, um einen Ersatz für eine schriftliche Fixierung zu finden. Vgl. dazu Cicero 1965, S. 351-361; zur Deutung der mentalen und materiellen Bezüge des Erinnerungsvermögens aus aktueller, evolutionärer Sicht vgl. Eccles 1999, S. 233–275.

516 Zur Entwicklung und Veränderung verschiedener Mnemotechniken vgl. etwa die Übersicht von Yates 1990.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

gewertet werden.[517] – Doch hier genügt zunächst der Hinweis, dass vor diesem Hintergrund die Annahme ‚reiner Erinnerungen' und einer ‚an sich seienden Vergangenheit' zunehmend fragwürdig wird beziehungsweise befremdlich erscheint.

Folgt man den hier vorgebrachten Einwänden gegenüber der metaphysischen Zweiteilung des Gedächtnisses in reine Vorstellungen und mechanische Gewohnheiten, so erweist sich schließlich auch die angenommene Unterscheidung innerer Freiheiten und äußerer Zwänge als unbegründet. Die intuitive Erfassung einer Gedichtsequenz, ‚die beliebig lang oder kurz sein kann' und ‚wie auf einen Schlag' die unbewussten Bilder der Vergangenheit in uns wachruft, unterliegt sicherlich nicht den gleichen mechanischen Gesetzmäßigkeiten, die etwa bei der Artikulation oder beim Schreiben ihrer Worte zur Anwendung kommen. Denn dies würde voraussetzen, dass die begrifflich hergestellten Sinnbezüge bereits vollständig durch die jeweils erzeugten Laute sowie Buchstaben abgebildet werden, was heute jedoch nicht einmal mehr von Vertretern der logischen Sprachforschung angenommen wird.[518]

517 Über den wechselseitigen Zusammenhang zwischen sinnlichen und geistigen Ausdrucksformen vgl. Cassirer 1994 b, S. 299.

518 „Der fundamentale Aufbau einer allgemeinen Theorie der Sprache hat im Zusammenhang mit einer fundamentalen Logik auf dem Boden der Sprache zu geschehen, die wir ‚immer schon sprechen und verstehen', nicht aber auf dem Boden der Physik, die ja ihrerseits auf Logik als Vorschule des vernünftigen Redens angewiesen ist." Kamlah/Lorenzen 1973, S. 64. Heute weiß man, dass das Sprechen einer Sprache nicht schon darauf sich beschränkt, beliebig viele Sätze erzeugen zu können, sondern vor allem darin zum Ausdruck kommt, kommunikative Handlungen und Sprechakte auszuführen, also etwa Fragen zu stellen, Behauptungen zu formulieren, Versprechen zu geben etc. Dabei erschließt sich der pragmatische Sinn sprachlicher Handlungen erst in Verständigungsprozessen, sodass die Erzeugung grammatikalisch richtiger Sätze – etwa mit Hilfe eines Sprachcomputers – nicht gleichzusetzen ist mit ihrem jeweiligen Bedeutungsgehalt. Schon vor diesem Hintergrund wäre es widersinnig, sprachliche Be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Allerdings berechtigt die offensichtliche Differenz zwischen den materialen und inhaltlichen Bezügen sprachlicher Formen nicht schon zu der Annahme eines von äußeren Beimischungen gänzlich unbeeinflussten, rein geistig bestimmten Vorstellungsgedächtnisses.[519] Wie gesehen, handelt es sich hierbei vielmehr um eine metaphysische Setzung, bei der das ‚Ich in seiner ursprünglichen Reinheit' terminologisch vor der ‚Tyrannei der Raumvorstellung' geschützt wird, um auf diese Weise die Illusion der ‚Freiheit unserer Bewusstseinszustände' sowie der ‚Eigentlichkeit unserer Existenz' aufrechterhalten zu können.[520]

Anstatt also wie Bergson die Hoffnung zu hegen, dass „wir uns dennoch stets in die reine Dauer zurückversetzen können, deren Momente einander innerlich und heterogen sind"[521], wäre es wichtiger, die

---

deutungen aus logischen Gesetzmäßigkeiten herleiten zu wollen, da pragmatische Aussagegehalte nicht auf syntaktisch–semantische Formen reduzierbar sind. Zudem bliebe nach dem Modell der „analytischen Sprachauffassung" der „konstitutive Zusammenhang zwischen den generativen Leistungen des sprach- und handlungefähigen Subjekts einerseits und den allgemeinen Strukturen der Rede andererseits" unberücksichtigt. Zu diesem „abstraktiven Fehlschluß" der sprachanalytischen Wissenschaftslogik vgl. Habermas 1982, S. 179–183 (im Original teilweise hervorgehoben) sowie Apel 1988, S. 406-423.

519 Zur Bedeutung mimischer, analogischer und symbolischer Ausdrucksformen in der Sprachentwicklung vgl. Cassirer 1994 b, S. 134–148.

520 Vgl. Bergson 1999, S. 166. Zur Unterscheidung zwischen unserer „objektivierten Existenz" und dem „eigentlichen Ich" vgl. Bergson 1999, S. 162 und S. 171.

521 Bergson 1999, S. 172. Für Ingarden bleibt dieses metaphysische Vermögen bezeichnenderweise „flüchtig" und „unklar", weil „wir vor allem intellektuelle Wesen [sind, F.B.]. Nur indem wir uns selbst bezwingen und uns in Tendenzen versetzen, die – bildlich gesprochen – nur unsere Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens darstellen und in unvergleichlich schwächerem Grade in uns vertreten sind, erlangen wir für einen Augenblick die Intuition." Ingarden 1994, S. 118.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

vergessene und gleichwohl unablässig fortwirkende Vergangenheit aufzuklären, um sie von ihren dunklen Intuitionen und spekulativen Irrtümern zu befreien. Denn erst wenn die der bewussten Erinnerung entzogene Geschichte nicht mehr nur ‚hinter der Biegung der Erfahrung' aufgesucht wird, wo sie mit abstrakter Freiheit und Reinheit gefahrlos gleichgesetzt werden kann, besteht Aussicht, dass die hierbei bemühten Vorstellungen und Begriffe ihren metaphysischen Glanz einbüßen, der in Wahrheit nur das Maß ihrer realen Entzauberung zum Ausdruck bringt. Ganz im Sinne dieser Entzauberung wäre beispielsweise die metaphysische Rede von der ‚inneren Freiheit' als Reaktion auf den Verlust ‚äußerer Freiheiten' zu begreifen, die unter den Bedingungen einer zunehmenden Rationalisierung gesellschaftlicher wie persönlicher Erfahrungsbereiche – folgt man hierin den etwa zeitgleichen Untersuchungen von Max Weber – „dem Okzident eigen sind."[522]

Ähnliches gilt schließlich auch für Bergsons Annahme einer subjektiv bestimmten Erfahrung der Zeit als Dauer, deren vermeintliche Qualität und Güte jenseits verrechenbarer Größen und Zahlenverhältnisse angenommen wird. Ihr tatsächlicher Wert erschließt sich erst im Zuge ihrer jeweiligen historisch–gesellschaftlichen Vermittlung, das heißt für diesen Autor: im sozialgeschichtlichen Kontext des Übergangs vom 19. zum 20. Jahrhundert. Und für diesen Zusammenhang bleibt anzumerken, dass die von Bergson – und später auch von anderen Autoren[523] – unterstellte ‚Lebendigkeit der Dauer' nur umso nach-

522 So ausgeführt in der vielfach kommentierten „Vorbemerkung" des Autors zu seinen religionssoziologischen Aufsätzen, in Weber 1979, S. 20. Nebenbei sei hier nur darauf verwiesen, dass das Verhältnis von ‚innen' und ‚außen' bereits im 17. Jahrhundert ein beherrschendes Thema der Philosophie wird, das heißt nach dem Verfall des mittelalterlichen Kosmos, in dem der Zusammenhang des Inneren und Äußeren noch nach einem einheitlichen Prinzip vorgestellt wurde.

523 Dies gilt insbesondere für Heidegger, der Bergsons Lebensphilosophie mehr verdankt, als der bloß flüchtige Hinweis auf diesen Autor in „Sein und Zeit" erkennen lässt. Vgl. dazu Heidegger 2001, S. 433 (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

haltiger hervorgehoben wird, je stärker die zeitlich bestimmten Erfahrungen der Menschen sich von ihren subjektiven Momenten ablösen. Die moderne Form der „Subjektauflösung“[524], die das ebenfalls moderne Bild vom unteilbaren Ich als Ideologie erweist, ist vorrangig gebunden an die fortgeschrittene Entwicklung der Produktivkräfte, die in der zunehmenden Industrialisierung und Technisierung des öffentlichen und privaten Lebens ihren Ausdruck findet und die konkreten Erfahrungen von Zeit und Raum mitbestimmt.[525]

Indem nun Bergson angesichts des beklagten Verlustes der lebendigen Dauer diese ‚hinter der Biegung der Erfahrung' aufsucht, tappt er buchstäblich im Dunkeln, ohne Gründe für das empfundene „Verschwinden des Subjekts“[526] und die zurückgewiesene Rationalisierung der Erfahrungen aufzeigen zu können. Da das ‚Leben selbst' zu einem metaphysischen und damit bloß begrifflichen Schutzraum gegen die universellen Bedrohungen der industriellen Expansion aufgebaut wird, erschöpfen sich schließlich auch die verheißenen Erlösungen von allem Übel in reinen Spekulationen und begrifflichen Tautologien. So gilt vom metaphysischen Standpunkt aus der Mensch weiterhin als frei, „eben weil wir frei sind“[527]. Da diese Setzung ihre Kraft allein aus ihrer Opposition gegenüber den Determinationen räumlich gefasster Ding-

524 Mit diesem Begriff wird auf die geschichtliche Ambivalenz der Subjektivität angespielt, insofern sie als Bedingung der Möglichkeit autonomen Handelns immer auch das Resultat von Zwängen ist. Die dahinter sich verbergende Tragik, welche die Genealogie des Subjekts entscheidend mitbestimmt, beinhaltet nach einer bekannt gewordenen Formulierung zugleich die illusionslose Feststellung, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ Foucault 1974, S. 462.

525 Zum Zivilisationsprozess der Raum-, Zeit- und Bewegungserfahrungen vgl. insbesondere die Arbeiten von Elias 2004, Foucault 1994, Virilio 1996 und Schievelbusch 2000.

526 So der Titel eines Buches zur „Geschichte der Subjektivität“ von Bürger 1998.

527 Bergson 1999, S. 163.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

und Sozialverhältnisse bezieht, überrascht es nicht, dass Bergson seine „Auffassung von der Freiheit" als „undefinierbar"[528] bestimmt:

„Dadurch allein schon, daß man die konkrete Zeit in Teile zu zerlegen behauptet, entfaltet man ihre Momente in den homogenen Raum; an Stelle der sich vollziehenden Tatsache setzt man die vollzogene Tatsache, und wie man begonnen hat, die Aktivität des Ich gewissermaßen zum Stillstand zu bringen, sieht man, daß sich die Spontaneität in Trägheit und die Freiheit in Notwendigkeit auflöst. – Aus diesem Grunde wird jedwede Definition der Freiheit dem Determinismus Recht geben."[529]

Vor dem Hintergrund, dass metaphysische Annahmen in der Regel jene Stellen markieren, „an der die Erfahrungswelt schwer genommen wird und in ihrem Verhältnis zu der vorher einfach hingenommenen übersinnlichen Welt durchdacht wird"[530], erscheint es nahe liegend, dass die bei Bergson hypostasierten Dualismen letztlich unversöhnlich bleiben. Dauer und Raum, Leben und Materie, Freiheit und Notwen-

528 Bergson 1999, S. 163.

529 Bergson 1999, S. 163. Andere Aussagen, wie etwa über die „Entwicklungsbewegung selber, der man sich anschmiegt, um ihr bis an ihre jeweiligen Ergebnisse zu folgen, statt diese Ergebnisse künstlich aus ihren eigenen Bruchstücken zu rekonstruieren", bleiben ähnlich nebulös oder eben tautologisch. Vgl. Bergson 1912 b, S. 371. Die vom Autor selbst eingeführten und zugleich beklagten Dualismen lassen sich aufgrund ihrer metaphysischen Grundlegung – je nach eingenommener Deutungsperspektive – entweder als tendenziell aufhebbar oder aber als letztlich unüberwindbar herausstellen: „Und je mehr wir darin [in die wahre Dauer, F.B.] eintauchen, umsomehr versetzen wir uns wieder in die Richtung des *allerdings transzendenten* Prinzips, an dem wir teilhaben und dessen Ewigkeit nicht eine Ewigkeit der Unveränderlichkeit, sondern eine Ewigkeit des Lebens ist: wie könnten wir anders darin leben und uns bewegen." Bergson 1993 c, S. 179, Hervorhebung F.B.).

530 So die Einschätzung von Adorno 1998, S. 33.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

digkeit, Intension und Extension, Sukzession und Simultanität, Heterogenität und Homogenität – die hier nur angedeutete Themenliste scheinbar unvermittelter Gegensätze ließe sich leicht ergänzen, sofern sie die vom Autor bearbeiteten Inhalte spiegelt. Und ebenso wie in den klassischen Katalogen metaphysischer Problemstellungen die reinen Ideen gegenüber der Sinnenwelt alle angenommenen Qualitäten und positiven Bestimmungen einseitig auf sich beziehen und dadurch die Möglichkeiten einer Teilhabe von vornherein beschränken, spricht auch Bergson davon, dass es uns immer nur ansatzweise gelingen kann, „auf das ununterbrochene Rauschen unseres tieferen Lebens zu lauschen“[531].

Doch warum kommt es zu dieser Limitierung? Warum gelingt es nicht, in den „Fluß der Zeit“[532] einzutauchen? Auf diese Fragen gibt Bergson entweder ausweichende Antworten, in denen die vorausgesetzten Dualismen nur noch einmal bekräftigt werden[533] – oder aber der Autor verliert sich in naiven Schwärmereien, die zugleich ein beredtes Zeugnis der Fremdheit gegenüber den verschmähten Mechanismen und Notwendigkeiten der ‚ungeistigen Welt’ geben.[534] Zur Auf-

531 Bergson 1993 c, S. 170.

532 Bergson 1912 b, S. 347.

533 Hier nur ein Beispiel: „Die *Lebensschwungkraft*, von der wir sprechen, ist im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung. Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, d. h. die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung vorfindet.“ Bergson 1912 b, S. 255 (Hervorhebung im Original). Ähnliches ließe sich auch für andere Dualbestimmungen zeigen, deren Unterscheidungen zugleich ein hierarchisches Verhältnis anzeigen, in dem – metaphysisch ausgedrückt – Seiendes und Nichtseiendes durch eine „Umkehrung der gewöhnlichen Art des Denkens“ klar geschieden werden. Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 199.

534 Auch dazu ein Beispiel. Im Jahr 1932, also ein Jahr vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland, formuliert Bergson geradezu emphatisch: „Wir wollen also nicht nur sagen, die Vernunft, die in jedem von uns gegenwärtige, erzwinge sich unsere Achtung und unsern Gehor-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

klärung der beklagten Zustände und damit zu ihrer Überwindung trägt die ‚lebendige Erkenntnis' kaum etwas bei. Mag auch dem „Zauberblick der Intuition"[535] ein Moment der Wahrheit innewohnen, insofern er sich gegen die Zurichtungen des begrifflich-klassifikatorischen Denkens richtet – eine höhere Art der Erfahrung bietet die „intuitive Metaphysik"[536] nicht. Auch die jäh aufblitzenden, unwillkürlich erscheinenden Bilder und Vorstellungen, die uns ‚wie auf einen Schlag' aus verfestigten Gedanken und Gewohnheiten lösen, entspringen weder aus einer ‚ursprünglichen Quelle der Erfahrung' noch fallen sie vom Himmel, wie in theologischen Deutungen des Intuitionismus angenommen.[537] Weder spontan und zufällig noch bestimmt und kontrolliert, sondern beides zugleich – so begreift die nachfolgende Erkenntniskritik den Zusammenhang zwischen unwillkürlichen Vorstellungen und willkürlichen Gedanken:

„Die sogenannten Einfälle sind weder so irrational noch so rhapsodisch, wie der Szientivismus und mit ihm Bergson ihnen zumutet: in ihnen explodiert das unbewußte, den Kontrollmechanismen nicht ganz botmäßige Wissen und durchschlägt die Mauer der konventionalisierten und ‚realitätsgerechten' Urtei-

sam vermöge ihres hervorragenden Wertes. Wir wollen vielmehr hinzufügen, daß hinter ihr die Männer stehen, die die Menschheit göttlich gemacht haben […] Diese ziehen uns in die ideale Gesellschaft hinauf, während wir gleichzeitig dem Druck der realen Gesellschaft nachgeben." Bergson 1992, S. 54. Auch wenn Bergson keinen totalitären Ideologien nachhängt, unterstreichen derartige Aussagen den Mangel an begrifflicher Klarheit und widerständiger Energie. Freilich geht es hier nicht um persönliche Vorlieben oder Abneigungen, die der Autor mit anderen Zeitgenossen teilt, sondern um die Konzeption metaphysischer Setzungen und Unterscheidungen.

535 Vgl. zu dieser Formulierung Adorno 1956, S. 54.

536 Bergson 1993 f, S. 147 (dort unter Bezugnahme auf Kant).

537 Zum Einfluss Bergsons auf Vertreter der katholischen Erneuerungsbewegung (renouveau catholique) siehe Rohls 1997, S. 22.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

le. Indem sie an der manipulativen Leistung der vom Ich gesteuerten Erkenntnis nicht teilhaben, sondern passiv-spontan dessen an der Sache sich erinnern, was dem Ordnungsdenken bloßes Ärgernis heißt, sind sie in der Tat ‚ichfremd'. Aber was immer in rationaler Erkenntnis am Werk ist, geht auch in sie, sedimentiert und wiedererinnert, ein, um für einen Augenblick gegen die Apparatur sich zu wenden, über deren Schatten Denken allein nicht zu springen vermag. […] Die Intuition ist kein einfacher Gegensatz zur Logik: sie gehört dieser an und mahnt sie zugleich an das Moment ihrer Unwahrheit."[538]

Folgt man diesem Gedanken, dann scheitert Bergsons Kritik an den Verfestigungen des modernen Lebens sowie am Verlust der ‚lebendigen Dauer' am einfachen Dualismus der gegeneinander gerichteten Erkenntnisweisen. Indem Bergson verkennt, dass das intuitive Innewerden vom diskursiven Denken nicht zu trennen ist und beide als unvermittelt begreift, verklärt er das ‚innere Bewusstsein' als das „Andere der Vernunft"[539] und liefert es damit zugleich dem verdinglichten Leben aus.

2.6 Subjektivistische Schlussfolgerungen und Weiterführungen

Die angenommene Unvermitteltheit intuitiven Erkennens, das sich im Sinne von Bergson an den Grenzfällen der ‚reinen Wahrnehmung' sowie der ‚reinen Erinnerung' zeigt, bleibt aufgrund ihrer schroffen Entgegensetzung zu den bereits vermischten räumlichen Erfahrungen und Erinnerungen widersprüchlich. Dies bezeugen exemplarisch etwa jene begrifflichen Künsteleien, auf die Bergson zurückgreift, um die vermeintliche Reinheit des ‚inneren Erlebens' auszuweisen: So er-

538 Adorno 1956, S. 55-56. Vgl. dazu ausführlich Abschn. 3.3 weiter unten.

539 Hier in Anspielung auf die gleich lautende Veröffentlichung von Böhme/Böhme 1983. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen zum „*Bewußtsein überhaupt*" bei Bergson 1912 b, S. 191 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

scheint die „reine Wahrnehmung“ als „eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen“ zwar völlig im Jetzt-Moment eingeschlossen. Zugleich gilt sie dem Autor von ‚Materie und Gedächtnis’ jedoch als „freie Fiktion“, die „mehr dem Rechte als der Tatsache nach besteht“[540]. Und auch die vermeintlich „unabhängige reine Erinnerung“ existiert laut Bergson nur „von Rechts wegen“[541], da das „Weiterleben an sich der Vergangenheit“ sich ebenfalls den Abläufen unserer psychischen Existenz verschließt und – wie Bergson selber sagt – „im Dunkel“[542] verbleibt.

Das als unmittelbar verabsolutierte ‚innere Erleben’, das auf die ‚Dauer an sich’ abzielt, tritt somit gleichermaßen formlos wie inhaltsleer in Erscheinung. Die Rede vom „lebendigen Ich“, von der „Kontinuität des Werdens“ oder von der „ungeteilten Einheit der Wahrnehmung“[543] gerät dadurch zur mystifizierenden Phrase[544], die Geltung gerade dort beansprucht, wo Geltungsbegründungen zurückgewiesen werden. Denn wo auf „äußerliche Termini“ und andere „Symbole“ zurückgegriffen wird, werden laut Bergson „nicht mehr die Bewußtseinstatsachen als solche“ erfasst, sondern stattdessen das, was „einige Dauer nennen, das aber in Wirklichkeit Raum ist.“[545]

Vor diesem Hintergrund erweisen sich die vom Autor thematisierten Gegensätze in ihrer Abschließung gegenüber räumlichen Bestimmungen entweder als unauflösbar oder aber als bereits versöhnt und aufgehoben in der Identität des reinen Bewusstseins. Ein Drittes, weiter

540 Vgl. Bergson 1991, S. 18 und S. 19. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 288 und Anm. 479.

541 Bergson 1991, S. 127. Siehe ebenso weiter oben Anm. 481.

542 Vgl. Bergson 1991, S. 144 und S. 145.

543 Vgl. dazu in entsprechender Reihenfolge Bergson 1999, S. 174; Bergson 1991, S. 128 und S. 161.

544 „Kein Begriff eines Lebendigen kann gedacht werden, ohne daß dabei ein Moment des identisch Beharrenden festgehalten würde.“ Adorno 1956, S. 56-57.

545 Bergson 1999, S. 123.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

oben noch als ‚verbindender Faden' charakterisiert, scheint es nicht zu geben – es sei denn, man ändert die Perspektive und verlegt sein Augenmerk nicht auf „das absolute Gesetz unsres Bewußtseins", sondern auf „das Gebiet subjektiver Tatsachen"[546]

Wie gesehen, ist dieser Perspektivwechsel auch für Bergson bedeutsam, da sämtliche von ihm herausgestellten Dualismen *vor* ihrer Aufhebung im „Identitätsprinzip"[547] mit Blick auf mögliche Verbindungen und Übergänge diskursiv erörtert werden. Dieses – gemessen am Anspruch intuitiver Einsicht – widersprüchliche Verfahren, das den Autor notwendigerweise in Aporien und Erklärungsnöte verstrickt, unterläuft freilich nicht nur die Verabsolutierung vermeintlich ‚reiner' Voraussetzungen und Schlussfolgerungen, sondern öffnet zugleich Einsichten in mögliche Zusammenhänge jenseits apodiktisch eingeführter Dualismen und abstrakt bestimmter Identitäten. Bergson selbst bringt diesen Gedanken an einer Stelle zum Ausdruck, wenn er darauf hinweist:

„Aber gerade weil wir den Dualismus bis zum Äußersten getrieben haben, hat unsere Analyse vielleicht seine widersprechenden Elemente frei gemacht. So könnte nun die Theorie der reinen Wahrnehmung einerseits, der reinen Gedächtnisses andererseits die Wege bereiten zu einer Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität."[548]

546 Vgl. zu diesen Formulierungen Bergson 1999, S. 154 und S. 9.

547 „Das Identitätsprinzip" unterscheidet sich vom „Kausalitätsprinzip" dadurch, „dass es nicht Zukunft und Gegenwart, sondern nur Gegenwart und Gegenwart verbindet; es bringt das unerschütterliche Vertrauen zum Ausdruck, das das *Bewusstsein zu sich selbst* empfindet, solange es, seiner Rolle getreu, sich darauf beschränkt, den ersichtlichen aktuellen Zustand der Seele zu konstatieren." Bergson 1999, S. 154 (Hervorhebungen F.B.).

548 Bergson 1991, S. 177.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Nach dem bisher Gesagten liegt auf der Hand, dass für Bergson eine solche ‚Annäherung' der ‚widersprechenden Elemente' nur gelingen kann, wenn wir uns „in gewissem Maße vom Raume freimachen"[549] und uns auf die „fundamentale Struktur unseres Geistes"[550] beziehen. Dies setzt voraus, dass wir seine „oberflächlichen und erworbenen Gewohnheiten" zurückstellen und der „zufälligen Form" entraten, „welche ihm durch unsere körperlichen Funktionen und unsere niederen Bedürfnisse gegeben wurde"[551]. Als körperliche Wesen jedoch, gebunden an materielle Bedingungen und soziale Zwänge, bleiben uns die „inneren Linien der Struktur der Dinge"[552] verborgen. Im Sinne von Bergson ahnen wir zwar, dass die „mechanische Komposition der Elemente"[553] wenig gemein hat mit dem Gedanken ihrer ‚ursprünglichen Freiheit' und dem Erleben ihrer ‚kontinuierlichen Dauer'. Allerdings bedarf es zur Verwirklichung dieser Intuition und damit zur Beendigung sämtlicher Dualismen der Überwindung unserer an körperlich-praktische Notwendigkeiten gebundenen irdischen Existenz. Ein Drittes ist auch hier ausgeschlossen beziehungsweise nur in Form eines Gewaltaktes gegen das ‚Gebiet subjektiver Tatsachen' vorstellbar:

„Wenn wir zerschlügen, was durch jene Bedürfnisse gebaut wurde, könnten wir die intuitive Anschauung in ihrer ursprünglichen Reinheit und somit den Kontakt mit der Wirklichkeit wieder herstellen."[554]

549 Bergson 1991, S. 183.

550 Bergson 1991, S. 181.

551 Ebda. Der Autor wendet sich dort gegen die „Ohnmacht der spekulativen Vernunft, wie Kant sie ausgewiesen hat" und beschreibt unsere Erkenntnis „oberhalb jener entscheidenden Biegung, wo sie von ihrem ursprünglichen Weg auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird". Bergson 1991, S. 180 und S. 181 (Hervorhebung im Original).

552 Bergson 1991, S. 180.

553 Bergson 1991, S. 182.

554 Bergson 1991, S. 181.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Der metaphysische Ansatz des Lebens kommt damit dem Tod bereits sehr nah und erweist sich als echter Vorbote der hieran anschließenden Existentialontologie, die nicht mehr nur nach dem verlorenen Zusammenhang des Lebendigen fragt, sondern bereits vom Ende her die unvermeidliche Tendenz zum Tode hervorkehrt. Doch nicht dieser Gedanke soll hier weitergeführt werden. Wichtiger ist der Hinweis darauf, dass die von Bergson in Aussicht gestellte „Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität“[555] im Sinne der als gültig vorausgesetzten Gegensatzbestimmungen verschlossen bleibt, da bereits die Vorstellung ihrer Vermittlung dem Gedanken ihrer Unvermitteltheit zuwiderliefe. Gemäß dieser Voraussetzung erwecket der erste Satz aus dem Vorwort zu ‚Materie und Gedächtnis’ durchaus falsche Erwartungen, wenn Bergson versichert:

„Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden klarzulegen am Beispiel des Gedächtnisses."[556]

Der laut Bergson für das „unmittelbare Bewusstsein“ wie für den „gesunden Menschenverstand“ gleichermaßen nahe liegende Dualismus zwischen beiden[557] ist für den Autor bereits entschieden, bevor die begriffstheoretische Erörterung aufgenommen wird. Der philosophische Durchgang selbst erfolgt in der Absicht, „zur Milderung wenn nicht zur Hebung der theoretischen Schwierigkeiten beizutragen“[558] – das heißt, wie nunmehr ersichtlich ist, zur Bestätigung bereits bestimmter Gegensätze und gegensätzlicher Bestimmungen.

Nun könnte man es dabei bewenden lassen, die Aporien und Widersprüche offen zu legen, die sich ergeben, wenn das intuitive Erkennen nur durch ein absolutes – und das heißt im Kern: begriffloses und

555 Vgl. dazu weiter oben Anm. 548.

556 Bergson 1991, S. I.

557 Vgl. ebda.

558 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

subjektfreies – Erkenntnisvermögen gewährleistet werden soll. Nimmt man hingegen Bergsons Kritik am dinghaft-konventionellen Denken vermittels spontan-passiver Einsichten auf, die, wie bereits angedeutet, als verdrängte oder vergessene Momente das so genannte exakte Denken konterkarieren, dann erscheint das anschauliche Erkenntnisvermögen bereits nicht mehr als unvermittelt, sondern eher als unbewusst wirksames Wissen, das „die Mauer der konventionalisierten und ‚realitätsgerechten' Urteile" durchschlägt.[559] Zu verabschieden ist damit freilich die metaphysische Setzung einer ‚Dauer an sich', die im Sinne von Bergson nur ‚rein' vorzustellen ist und vom Autor ohne Bezug zu diskursiven Einsichten und räumlichen Erfahrungen gefasst wird. Anstatt also von einem allgemeinen ‚Wirklichkeitsbewusstsein' beziehungsweise ‚Geistgedächtnis' auszugehen, in dem sämtliche Wahrnehmungen und Erinnerungen ‚dem Rechte nach' aufgehoben sein sollen, ist das Augenmerk auf jene räumlichen Ausschnitte und zeitlichen Momente zu richten, die zugleich das Neben- und Ineinander spezifischer Wahrnehmungen und Erinnerungen repräsentieren.

Dieses Verständnis, das bei Bergson zwar angelegt ist, jedoch angesichts der Opposition gegenüber ‚bloß abgeleiteten Erfahrungen' zurückgewiesen wird und nur zum Nachweis ihrer Unvollkommenheit Berücksichtigung findet, wurde weiter oben bereits mit dem Begriff ‚Dauer für uns'[560] zur Sprache gebracht. Auch wenn Bergson diesen Ausdruck selbst nicht verwendet, da er der Vorstellung einer ‚apersonalen Dauer'[561] zuwiderläuft, die gerade ohne uns existieren soll, bezeichnet er nach dem hier vertretenen Verständnis den philosophisch relevanten Gehalt, der übrig bleibt, wenn man die geforderte Anpassung an die Sache selbst (‚Dauer an sich') auf den Erkennenden zurück bezieht und in ihrem Verhältnis zu konkret bestimmten Vorstellungen und Erinnerungen (‚Dauer für uns') begreift. Die ‚Dauer' erhält dadurch freilich eine andere Bedeutung, da sie nunmehr ausdrücklich als

559 Vgl. Adorno 1956, S. 55.

560 Siehe dazu Anm. 397.

561 Siehe zu dieser Formulierung weiter oben Anm. 399.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

räumlich vermischte und subjektiv vermittelte zu begreifen ist, und nicht mehr, wie bei Bergson, von allem Uneigentlichen befreit wird, um in ihrer angenommenen Ursprünglichkeit und Reinheit gelten zu können. Erst dadurch lässt sich jedoch, mit Bergsons eigenen Worten, „die Realität des Geistes und die Realität der Materie“ nicht nur bejahen, sondern die „Beziehung zwischen beiden“ rückt tatsächlich in den Vordergrund, ohne bereits vorab entschieden zu sein.[562]

Zum besseren Verständnis dieses antimetaphysischen Perspektivwechsels, der am Begriff der Dauer festhält, ohne die Vorstellung ihrer angenommenen Unvermitteltheit zu teilen, dient die nachfolgende Abbildung:

Abbildung 3: Übersichtsschema ‚la durée’

	Dauer ‚für uns’	**Dauer ‚an sich'**
Wahr-nehmungen	Innere und äußere Bilder (Vorstellungs-bewusstsein)	Intuitive Zusammen-schau (Wirklichkeits-bewusstsein)
Erinnerungen	Zeitlich gegliederte Abläufe (Körpergedächtnis)	Verschmelzen der Übergänge (Geistgedächtnis)

Wenn hier der Terminus ‚Dauer an sich’ aufgeführt wird, so deshalb, um ihn gegenüber dem eigens eingeführten Begriff ‚Dauer für uns’ abzugrenzen. Zudem werden Wahrnehmungen und Erinnerungen hier

562 Vgl. zu dem Eingangszitat von ‚Materie und Gedächtnis’ weiter oben Anm. 556.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

ohne den Zusatz ‚rein' gefasst, um dadurch die Vermischung räumlicher Bilder und zeitlicher Abläufe anzudeuten. Denn während, wie gesehen, das ‚Wirklichkeitsbewusstsein' ebenso wie das ‚Geistgedächtnis' bei Bergson unabhängig voneinander wirksam werden, wobei die Wahrnehmungen ganz in den Dingen selbst und die Erinnerungen vollständig im Weiterleben der Vergangenheit selbst aufgehen sollen, gilt dies für die ‚Dauer für uns' gerade nicht.

Wie am Beispiel der Bewegungsbilder und Bildbewegungen ausgeführt[563], ist vielmehr davon auszugehen, dass unsere aktuellen Wahrnehmungen und Vorstellungen immer auch einen Bezug zu vergangenen und nachfolgenden Bildern aufweisen. Eben weil diese nicht nur in den Dingen, sondern auch in unserer Erinnerung aufzusuchen sind, dauern sie, das heißt sie haben eine Vergangenheit und eine Zukunft. Dass die Erinnerungen, ebenso wie die Wahrnehmungen, unvollständig bleiben und immer nur einen Teil der ‚Totalität der Bilder der materiellen Welt' erfassen können, beschränkt zwar ihren Geltungsanspruch; die Annahme einer intuitiven Zusammenschau sämtlicher Bilder in einem vollkommenen Wirklichkeitsbewusstsein lässt sich daraus freilich nicht ableiten. Wichtiger ist vielmehr, dass unsere inneren und äußeren Wahrnehmungen überhaupt in einen – häufig nur flüchtigen – Zusammenhang gebracht werden können. Dies geschieht allerdings eher im Rückgriff auf ‚spontan-passiv' miteinander verbundene Vorstellungen und nicht exklusiv in den Dingen selbst, weshalb die Rede von der ‚Dauer an sich' viel mehr aussagt als tatsächlich eingelöst werden kann.

Ähnliches lässt sich auch für die Erinnerungen sagen, die – wie gesehen – auch nicht als solche existieren und in einem ‚reinen Geistgedächtnis' aufgehoben sind, sondern aufgrund ihrer Verbindungen zur materiellen Welt ebenso räumlich wie individuell vermittelt in Erscheinung treten.[564] Freilich ist auch ihre Dauer begrenzt und nicht schon als ‚unteilbare Kontinuität' oder als ‚Weiterleben an sich der

563 Siehe dazu weiter oben die Abschnitte 2.3 und 2.4

564 Vgl. ausführlich dazu den Abschnitt 2.5.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Vergangenheit'[565] zu begreifen. Eher handelt es sich bei intuitiven Einsichten und Erinnerungen um „aufblitzende Erkenntnisse"[566], die unwillkürlich in Erscheinung treten und folglich diskontinuierlich bleiben. Nicht also geht es darum, die ‚reine Erinnerung' *vor* den individuellen Erfahrungen an ihrer ‚Quelle' aufzusuchen, um die metaphysische Annahme einer a personalen ‚Dauer an sich' zu untermauern. Schließlich ist die ‚Dauer für uns' immer schon vermischt mit räumlichen Bezügen und individuellen Wahrnehmungen, die in die Analyse des Erinnerungsvermögens mit einzubeziehen sind.

Dies gilt auch, wie bereits angedeutet, für das ‚von außen in Gang gesetzte' Körpergedächtnis (*mémoire-habitude*), das – hier ebenfalls im Unterschied zu Bergson – vom so genannten Geistgedächtnis (*mémoire-souvenir*) nicht zu trennen ist.[567] Sowohl Zeit- als auch Bewegungserfahrungen sind elementar an körperliche Wahrnehmungen und Erinnerungen gebunden. Dieser für die vorliegende Arbeit zentrale Gedanke wird im zweiten Teil der Arbeit nochmals aufgegriffen und vertieft. Deshalb genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass zeitliche Veränderungen und räumliche Übergänge als ‚Dauer für uns' immer schon körperlich vermittelt sind und praktisch durchlebt werden. Sie sind mithin nicht in einem absoluten Sinne bedeutsam.[568]

---

565 Zu diesen Formulierungen Bergsons siehe weiter oben Anm. 465 sowie Anm. 500.

566 So eine Charakterisierung der Intuition bei Adorno 1956, S. 55. An späterer Stelle heißt es: „Als blinde Flecke im Prozeß der Erkenntnis, aus dem sie doch nicht herauszubrechen sind, verhalten die Intuitionen die Vernunft dazu, auf sich selbst als bloße Reflexionsform von Willkür zu reflektieren, um der Willkür ein Ende zu bereiten." Ebda., S. 56.

567 Vgl. zu dieser Unterscheidung unterschiedlicher Gedächtnisformen bei Bergson weiter oben Anm. 490 und Anm. 502.

568 Erst in der Identität von ‚reiner Aktualität' und ‚reiner Virtualität' kommt die ‚Dauer an sich' bei Bergson zu sich selbst, das heißt Wirklichkeitsbewusstsein und Geistgedächtnis werden hier als gleich vorgestellt. In logisch-analytischen Urteilen hingegen triumphieren die mit sich überein-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Dies bedeutet für die ‚Kontinuität der Erfahrung', dass sie ebenso nicht abstrakt – als Loslösung der Bilder des Vergangenen von persönlichen Erlebnissen – zu verstehen ist. Als ‚Dauer für uns' reduziert sich ihr Fortgang eher auf einzelne unkontrolliert aufblitzende Vergegenwärtigungen bestimmter Empfindungen, Eindrücke und Erinnerungen.[569] Erfolgt nun ihre ‚intuitive Zusammenschau' sowie das ‚Verschmelzen der Übergänge' in körperlich vermittelten Wahrnehmungen und praktisch aufeinander bezogenen Erinnerungen, so bedarf es auch hierfür keiner als ‚rein' und ‚ursprünglich' hypostasierten ‚Virtualität' oder ‚Aktualität'. Ihre jeweilige Bedeutung ‚für uns', gleich ob nur aufscheinend oder länger andauernd, ist erst herzustellen und nicht schon ‚an sich' vorgegeben.

Zwar wird durch die Verabschiedung der ‚Dauer an sich' die von Bergson proklamierte ‚Totalität der Bilder und Erinnerungen' unwiederbringlich eingebüßt. Jedoch weist auch die ‚Dauer für uns' über das

stimmenden Formen auch ohne Anschauung bestimmter Inhalte, weshalb Bewegungen und Veränderungen für Zenon nicht widerspruchsfrei zu denken sind. Gemein ist beiden Ansätzen, dass Inhalte und Formen ohne konkrete Vermittlung vorgestellt werden - zum vermeintlichen Beweis einerseits der ‚Bewegung überhaupt' sowie andererseits der ‚absoluten Bewegungslosigkeit'.

569 Bei Bergson werden die Empfindungs- oder Gefühlsbilder (images-affections) zunächst in Wahrnehmungsbilder (images-perceptions) umgewandelt, bevor sie zu Erinnerungsbildern (image-souvenirs) werden. Man könnte diesen Vorgang als einen ersten Symbolisierungsakt – vom empfundenen Eindruck zum bildlichen Ausdruck – begreifen. Allerdings bleibt der Intuitionismus aufgrund seiner starren Festlegung auf ein unmittelbar-anschauliches Innewerden des Lebendigen insgesamt zu schematisch, um eine symboltheoretische Deutung körperbezogener Ausdrucksbilder vornehmen zu können. Der angenommene Dualismus zwischen ‚reiner Dauer' und ‚ausgedehnter Materie' verhindert auch hier, dass beide Seiten in ihrem wechselseitigen Zusammenhang verstanden werden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

statische Neben- und Nacheinander unverbundener Vorstellungen und Erinnerungen deutlich hinaus. Erst durch die Auflösung metaphysischer Annahmen und apodiktischer Setzungen geraten schließlich jene Zusammenhänge zwischen räumlichen Bewegungen und dauernden Veränderungen in den Blick, die für ihr Verständnis gleichermaßen unverzichtbar sind. Wie verdeutlicht, führt ihre fehlende Vermittlung im ‚reinen Denken' wie in der ‚reinen Wahrnehmung' zu einem dogmatischen Dualismus zwischen absoluter Bewegung (Bergson) einerseits und vollkommener Bewegungslosigkeit (Zenon) andererseits. Es bleibt daher aufzuzeigen, welche Form dieser Widerspruch annimmt, wenn er diesseits kategorischer Wahrheitsansprüche und universeller Letztbegründungen untersucht wird.

In diesem Zusammenhang wird deutlich werden, dass die angenommene Geltung vorausgesetzter Begriffe abhängig ist von der jeweiligen Art der Begriffsbildung. In den Fokus geraten damit Aspekte der Konzeptualisierung raum-zeitlicher Bewegungen und Veränderungen, die im Folgenden idealtypisch danach unterschieden werden, ob die hierfür entwickelten Grundsätze objektivistisch oder subjektivistisch ausgerichtet sind. Denn auch wenn metaphysische Setzungen und Dualismen heute überwunden zu sein scheinen, wirken sie dort weiter, wo begriffliche Bestimmungen einseitig gefasst und hermetisch angewendet werden. Dies gilt insbesondere für jene Ansätze, die raum-zeitliche Veränderungen entweder einseitig unter logische Gesetze subsumieren oder stattdessen subjektiv bestimmte Momente zur *causa prima* erheben, um deren allgemeine Bedeutung zu erweisen. In beiden Fällen wird der metaphysische Dualismus – nur mit anderen Mitteln – fortgeschrieben, das heißt es bleibt bei der Entgegensetzung theoretischer Geltungsansprüche einerseits sowie den Formen ihrer konkreten Vermittlung andererseits. Die Kritik dieser Entgegensetzung ist nicht gleichbedeutend mit der Etablierung eines eigenen epistemologischen Erklärungsansatzes. Ihr Ziel besteht vielmehr darin, die Grenzen objektivistischer wie subjektivistischer Zugangsweisen genauer zu bestim-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

men, um „das objektive und subjektive Verhältnis zum Objekt weiter zu objektivieren“[570].

570 So die Charakterisierung der „Kritik der theoretischen Vernunft“ bei Bourdieu 1993 a, S. 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112.83 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC