

Erstes Kapitel

Zeit, Möglichkeit und Freiheit:

*Essai sur les données immédiates de la conscience*¹

Das *Essai* ist das erste wichtige Werk von Bergson; in ihm kommt es zwar nicht zu einer eigenen Diskussion des Möglichkeitsbegriffs, wohl aber zu einer Verwendung des Möglichkeitsbegriffs in der Diskussion um Freiheit, die Bergsons Vorbegriff von Möglichkeit in der Anwendung auf ein Problem deutlich werden lässt. Zugleich taucht auch hier mit der Tendenz schon der Begriff auf, der die Schwierigkeit auflösen soll, in die Bergson mit seinem sehr abgeschlossenen Möglichkeitsbegriff gerät und die in der Einleitung schon angesprochen wurde, wie nämlich eine Entwicklung erklärt werden kann. Für diese Diskussion wie auch überhaupt für diese Arbeit ist es notwendig, einige Seiten zum Begriff der *durée* vorausszuschicken, da diese, als die Basis des bergsonschen Denkens überhaupt, auch erst seine Freiheitskonzeption begründet.

Bereits im Vorwort zum *Essai* gibt Bergson wesentliche Elemente seiner Philosophie vor, die auch entscheidend für unser Thema sind: im Denken findet dieselbe Trennung zwischen Ideen statt wie im Handeln die Trennung zwischen Dingen, in einem ihnen hinterlegten – realen oder idealen – Raum.² Eine solche Assimilation von Gedachtem und räumlich Vorhandenem ist nun zwar für den Handlungszusammenhang gemacht und damit für ihn nützlich und einem Großteil der (generell als handlungsorientiert aufgefassten) Wissenschaften notwendig; der philosophischen Wahrheitssuche steht sie aber im Wege. Die durch sie der Philosophie entstandenen Probleme sind falsch gestellte Probleme, da sie von einer reinen Handlungsorientierung herkommen und die ›tatsächlichen Verhältnisse‹ nicht

¹ Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris (PUF: Quadrige) 1985. Erste Auflage: Paris (Alcan) 1889; hier stets zitiert als *Essai* nach *Œuvres* mit der (dort am Rand befindlichen) Paginierung der PUF-Einzelausgabe. Die deutschen Zitate im Text folgen: Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*. Mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanòs. Frankfurt a. M. (Athenäum) ²1989, zitiert als ZF.

² *Essai* VII (*Avant-propos*, Februar 1888).

wiedergeben können, ja sie gar nicht wiederzugeben trachten. Insofern man diese Probleme in ihrer jetzigen Gestalt annimmt, kann es für sie keine Lösung geben. Bei der Freiheit, dem ebenso psychologischen wie metaphysischen Problem, das sich Bergson als Beispiel für die Problemlösungskraft seiner neuen Philosophie für das *Essai* vornimmt, verhält es sich entsprechend: der Streit der Deterministen und Indeterministen impliziert (wie späterhin noch ausgeführt wird) eine Problemstellung, die als solche bereits falsch ist. Ihr liegt zugrunde eine Verwechslung von Qualität und Quantität, Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit, Dauer und Ausdehnung, bei der jeweils Qualitativ-Zeitliches in Quantitativ-Räumliches überführt wird. Dadurch auf gleichem (sozusagen fundamentaldeterministischem) Boden stehend, wird es den Indeterministen unmöglich, die Deterministen zu widerlegen. In der Diskussion um die Freiheit wird zu sehen sein, dass Bergson die unlösbare Problematik der bisherigen Determinismus-Indeterminismus-Diskussion aber vor allem an der Verwendung eines bestimmten Möglichkeitsbegriffs begründet zeigt. Dieser Vorbegriff von Möglichkeit, von dem Bergson hier ausgeht, und seine problemschaffenden Implikationen begleiten ihn durch sein gesamtes Werk und werden am Ende zu einem eigenen Thema. Hebt man, so Bergson, diese und damit die anderen genannten Konfusionen auf, hebt man am Ende in gewissem Sinne sogar das Problem selbst der Freiheit (zumindest in seiner bisherigen Gestalt) auf.

Intensität und Dauer: jenseits der Homogenität

In den ersten beiden Kapiteln des *Essai* leistet Bergson mit der Behandlung der Begriffe Intensität und Dauer Vorarbeiten zu diesem Vorhaben; zumindest die Behandlung des Begriffs der Intensität, der wesentlich in einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Psychologie besteht,³ braucht nicht im Einzelnen verfolgt zu werden. Anhand der Untersuchung der (Nicht-)Messbarkeit von Gefühls-

³ Zu Bergson in der Geschichte der Psychologie: Mueller, Fernand-Lucien: *Histoire de la psychologie. I: De l'antiquité à Bergson*, Paris (Payot) 1976. Bergson wendet sich im Folgenden vor allem gegen die in seiner Zeit noch vorherrschende Assoziationspsychologie, insbes. gegen ihre atomistische und mechanistische Grundanschauung (kurze Kennzeichnung in: Wehner, Ernst Georg: *Geschichte der Psychologie*, Darmstadt (WBG) 1990, 16). Die damals als Grundlage anerkannte Selbstbeobachtung ist auch

intensitäten wird aber hier wichtige Vorarbeit zum Begriff der *durée* geleistet. Intensität (als *quale* des inneren Erlebens) weist den psychologischen Weg, den der *Essai* nimmt, und zugleich den Boden, auf dem die Heterogenität und Unmessbarkeit der *durée* lebt: das innere Erleben ist nicht in vergleichend messbare Einheiten zu untergliedern.⁴ Bereits in diesem ersten Ausschluss legt Bergson die Weichen für seine spätere Behandlung von Möglichkeit, da Abtrennbarkeit und Begrenzbarkeit notwendig zu dem gehören, was für Bergson Möglichkeit ist.

Wird bei der Beschreibung der Intensität eines Gefühls üblicherweise seine Qualität durch eine Quantität (nämlich der Wirkung oder aber Ursache abgenommen und ihr quantitativ entsprechend⁵) ausgedrückt und dann mit ihr verwechselt, wie z. B. die elektrisch messbare Erregung bei einem Schmerzzustand,⁶ so wird das Wesen der Zeit üblicherweise ebenfalls als Quantum, und d. h. für Bergson verräumlicht angesetzt, wodurch man aber das eigentliche, qualitative Moment der Zeit verliert. Zunehmende Intensität meint aber nicht zunehmende Quantität, sondern qualitative Änderung und wachsende Komplexität einer Empfindung;⁷ Dauer (*durée*) – als konkrete *multiplicité* solcher Bewusstseinszustände⁸ – meint stetige qualitative Veränderung, die einer Quantifikation prinzipiell nicht, d. h. nur bei Verlust ihres ›Wesens‹ zugänglich ist.⁹ Ist Raum das (und jedes) homogene und undefinierte Milieu, das vom Menschen qua

Bergsons Ansatz. Neuerdings: Guerlac, Suzanne: *Thinking in Time. An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca, London (Cornell Univ. Press) 2006, 44 ff.

⁴ Die ersten Seiten des *Essai* sind ein erster Schritt zur Befreiung des Innenlebens hin zur Betrachtung seiner selbst; dies kann in die Nähe der Phänomenologischen Reduktion gerückt werden, wie es Herman, Daniel J.: »La phénoménologie de l'intensité«, in: *Revue internationale de philosophie*, 2/1999, no. 177 (Bergson), 122–129 getan hat. Merleau-Ponty sieht Bergson weniger der Phänomenologie zugehörig, da er blind für die Intentionalität sei: Merleau-Ponty, Maurice: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris (Vrin) 1997, 81.

⁵ *Essai* 3.

⁶ Bergsons Hauptgegner ist hier die Psychophysik Fechners, der Empfindungsquanta ansetzt, die sich in messbare Erregungsquanta übersetzen (*Essai* 45–54). Zu Fechner s. z. B. Sachs-Hombach, Klaus: *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert*, Freiburg i. Br., München (Alber) 1993, 260 ff. Auch: Romanòs, Konstantin P.: »Henri Bergsons Kritik der Quantität als allgemeine Entfremdungstheorie der Gegenwart«, in: *Revue internationale de philosophie* 2/1991, no. 177 (Bergson), 151–184.

⁷ *Essai* 19 f., 23 ff.

⁸ *Essai* 54.

⁹ Dieser Verlust wird sich in der üblichen Konstruktion des Freiheitsproblems wieder-

intelligentem Wesen als Rahmen für seine ›Berechnungen‹ im weitesten Sinne konzipiert wird¹⁰, so ist Zeit, wenn als Milieu des Abrollens distinkter Bewusstseinstatsachen (*faits de conscience*) gefasst, selbst verräumlicht. Koexistenz im so gefassten räumlichen oder zeitlichen Milieu läuft prinzipiell auf dieselbe vollständige vorgängige Gegebenheit von allem hinaus, die im Falle der Zeit durch sukzessives Abrollen nur verschleiert wird: durch das Abrollen selbst wird nämlich dem Abgerollten keine weitere inhaltliche Veränderung zugefügt.¹¹ Der Begriff der Dauer (*durée*) versucht dagegen aufzunehmen, dass die Bewusstseinstatsachen in ihrer Abfolge wesentlich durch ihre gegenseitige Durchdringung (*pénétration*) geprägt sind.¹² Bewusstseinstatsachen sind gerade durch ihre qualitative Heterogenität einander nicht äußerlich,¹³ die Dinge im homogenen Raum wohl; jene können durch ihre Offenheit der Qualität einander beeinflussen und durchdringen, wie ein ›vorgegebener‹ emotionaler ›Zustand‹ und das Hören eines Konzertes sich gegenseitig beeinflussen, diese bleiben durch die gegenseitige Absehung von ihren Inhalten

spiegeln, da es dann unter Verzicht auf die qualitative Perspektive angegangen wird und deswegen in der Sackgasse endet.

¹⁰ *Essai* 73.

¹¹ Deswegen wird Bergson in *PM (IM)* 184 f. dieses Bild für das Bewusstsein auch ablehnen.

¹² Bewusstsein ist im Grunde nichts anderes als dieses Geschehen; in diesem besteht seine Substanz, die ihre aktive Manifestation in freien Handlungen findet. Zur Substantialität des dauernden Bewusstseins, die in diesem Kapitel, da Bergson im *Essai* noch rein auf der psychologischen Ebene bleibt, nicht weiter erläutert werden soll, vgl.: Meyer, François: *Pour connaître Bergson*, Paris (Bordas) 1985, S. 38: »La durée des états de conscience est leur substance même«.

¹³ Ein Zustand geht irreversibel in den nächsten über, beeinflusst die Hervorbringung eines qualitativ neuen mit. Die *durée* ist in ihrem eigenen Kontinuum sich selbst heterogen (*Essai* 89). Vgl. Bergson, »Cours de psychologie au Lycée Henri IV, 1892/93«, in: Bergson, *Cours II*, hg. v. Henri Hude, Paris 1992, S. 256: »Conclusion.- Un examen attentif des états intérieurs nous révèle d'un côté le progrès continu et indivisé de la vie psychologique, de l'autre l'incommensurabilité de chaque état psychologique avec ceux qui le précèdent. Il est incommensurable avec eux en ce sens qu'il n'y a pas entre eux et lui de commune mesure, pas de comparaison par conséquent qui permette, étant donnés les antécédents, de prévoir l'acte«.

Der Ausdruck »Bewusstseinstatsache« oder »Bewusstseinszustand« ist bereits nahezu verfälschend, da er klare Trennungen suggeriert, die aber in Wirklichkeit so nicht vorkommen (vg. *Essai* 91).

Zur *hétérogénéité qualitative* und den anderen (scheinbar) paradoxalen Formulierungen im *Essai*: Vieillard-Baron, Jean-Louis: »Les paradoxes du moi dans l'Essai«, in: Bardey, Bergson. *Naissance d'une philosophie*, 57–69, hierfür bes. 63.

einander unverbunden; sie durchdringen sich nicht, sondern stehen als Zustände nebeneinander. Erstere verlieren ihre gegenseitige Durchdringung erst, wenn sie, durch die »Arbeit« der Intelligenz, in das homogene Milieu der RaumZeit¹⁴ übertragen werden. Dann durchläuft das Subjekt nacheinander verschiedene Zustände, ohne dass diese einander beeinflussen und das Subjekt in je neuer Weise umprägen und zunehmend komplexer werden lassen. Dieses »Bastardkonzept« der homogenen Zeit, das sich dem Eindringen des (ihr ursprünglicheren) Begriffs des Raumes in das Gebiet des reinen Bewusstseins verdankt,¹⁵ ist, wie wir später sehen werden, auch der Ort eines verfehlt angewendeten Möglichkeitsbegriffs.

Die reine Dauer aber ist ohne jede Räumlichkeit:¹⁶

»Die Sukzession lässt sich also ohne die Wohlunterschiedenheit und wie eine gegenseitige Durchdringung, eine Solidarität, eine intime Organisation von Elementen begreifen, deren jedes das Ganze vertritt und von diesem nur durch ein abstraktionsfähiges Denken zu unterscheiden und zu isolieren ist. Eine solche Vorstellung von der Dauer würde sich ohne allen Zweifel ein Wesen machen, das zugleich identisch und veränderlich wäre und dem die Idee des Raumes gänzlich mangelte.«¹⁷

Durée ist so ein Zeitverlauf, aber einer ohne die innere Trennung in einzelne, voneinander geschiedene Zustände, sondern einer der Anreicherung mit Erlebtem und dessen gegenseitiger Durchdringung;¹⁸ es drängt sich so der Organisationsbegriff auf, den Bergson in *EC* aufgreifen wird für den Unterschied von unbelebter zu belebter Materie. Organisation meint hier wie dort nicht eine Aneinanderreihung in bestimmter Ordnung, sondern ein durchgehendes Aufeinander-bezogen-Sein der Teile, die zusammen ein Ganzes bilden; ein Ganzes unterscheidet sich dadurch von einem Ensemble.¹⁹ Bergson

¹⁴ So soll ab jetzt die verräumlichte, homogene Zeit genannt werden.

¹⁵ *Essai* 73.

¹⁶ In negativem, nicht privativem Verstande.

¹⁷ *ZF* 78; *Essai* 75: »On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans doute la représentation que se ferait de la durée un être à la fois identique et changeant, qui n'aurait aucune idée de l'espace«.

¹⁸ *Succession* meint in diesem Zusammenhang bei Bergson stets eine sich anreichernde und ständig sich neu organisierende Folge, keine der homogenen Aneinanderreihung; hierfür verwendet Bergson *juxtaposition* (v. a. in *PM* (IM)).

¹⁹ Vgl. die fruchtbare Hervorhebung und Interpretation der bei bergsonschen Unterscheidung von Ensemble und Ganzem bei Deleuze, Gilles: *Cinema I. L'image-mouve-*

wird auch später²⁰ Element und Teil schärfer unterscheiden; im Grunde meint er hier bereits das Teil eines Ganzen, das nur in Bezug auf das Ganze besteht und durch es seinen Sinn erhält und deswegen das Ganze bereits repräsentiert. Insofern die besondere, konstitutive Aufeinander-Bezogenheit der Teile im Organismus diesen erst zu einem Lebewesen macht (nebeneinander gelegt ergeben auch die vollständig versammelten Körperteile keinen Menschen, er muss sich durch deren sich gegenseitig durchdringende Entwicklung herausbilden), ist deren reziproke Dynamik der Garant für die Existenz des Ganzen. Von daher erklärt sich auch die Identität im Wechsel, von der in diesem Zitat die Rede ist: nur durch ihre Dynamik kann sich die Organisation aufrechterhalten. Identisch meint nicht ›immer unterschiedslos gleich‹, sondern dasselbe Ganze, das sich im Wandel weiterentwickelt und ohne den Wandel sich zu einem bloßen Ensemble desorganisieren würde. Dieser Wandel ist eine stete Anreicherung und Umwandlung; in der *Introduction à la métaphysique*, die 1902, das heißt nach MM entstanden ist, heißt es mit aller Vorsicht (denn es handelt sich ja um ein räumliches Bild):

»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 [...] / Nun, es gibt nicht zwei Augenblicke bei einem lebenden Wesen, die einander identisch wären. [...] Das Bewusstsein [...] kann nicht zwei aufeinander folgende Augenblicke hindurch mit sich selber identisch bleiben, da der folgende Augenblick immer gegenüber dem vorhergehenden noch die Erinnerung enthält, die jener zurückgelassen hat. Ein Bewusstsein, das zwei identische Momente besäße, wäre ein Bewusstsein ohne Gedächtnis.«²¹

ment, Paris (Les éditions de Minuit) 1983, 21 ff. Zum Ensemble s. MM 12, 17, 62. Die *images* bilden als Materie ein Ensemble, keine organisierte Ganzheit. Bergson selber hat diesen Gegensatz nicht weiter fruchtbar gemacht, die Heraushebung durch Deleuze geschieht m. E. jedoch zu Recht.

²⁰ PM (IM) 177–227, hierfür 190 ff.

²¹ Bergson, Henri: »Einführung in die Metaphysik«, in: *Denken und Schöpferisches Werden*. Üs. v. L. Kottje. Frankfurt a. M. (Syndikat, EVA) 1985, 185 f. (in Zukunft zitiert als DSW (EM); PM (IM) 183 f.: »Mais [scil. vivre, M. V.] c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route; et conscience signifie mémoire. [...] Or, il n'y a pas deux moments identiques chez un être conscient. [...] La conscience [...] ne pourra rester identique à elle-même pendant deux moments consécutifs, puisque le moment suivant contient toujours, en sus du précédent, le souvenir / que celui-ci a laissé. Une conscience qui aurait deux moments identiques serait une conscience sans mémoire«.

Die ausgeschlossene Identität der Momente, von der in diesem Zitat die Rede ist, ist geradewegs die Voraussetzung der Identität des sich wandelnden Organismus, d. h. des im weitesten Sinne bewussten Wesens, von der oben die Rede war: denn die Organisation als Ganzes erhält sich nur durch ihren Wandel in den Teilen. Die Identität der Momente wäre eine der verharrenden Gleichheit, die Identität des Ganzen eine der dynamischen Selbstschöpfung.

Der Mensch qua intelligentes, d. h. in ein homogenes Milieu hinein abstrahierendes Wesen ist im Normalfall einer solchen oben angesprochenen, besonderen »Repräsentation« der gegenseitigen Durchdringung nicht fähig; er ist Organisation, muss sich aber immer zu Ensembles verhalten und sieht sich deswegen auch oft selbst als ein solches. Bergson fährt denn im *Essai* auch fort:

»Wir sind aber mit dieser Idee vertraut, stehen sogar in ihrem Banne und tragen sie unbewusst in unsere Vorstellung von der reinen Sukzession hinein; wir stellen unsere Bewusstseinsvorgänge so nebeneinander, dass wir sie simultan apperzipieren, und zwar nicht ineinander, sondern nebeneinander; kurz, wir projizieren die Zeit in den Raum, wir drücken die Dauer durch Ausgedehntes aus, und die Sukzession nimmt für uns die Form einer stetigen Linie oder einer Kette an, deren Teile sich berühren, ohne sich zu durchdringen.«²²

Hier meint Repräsentation als ›Vergegenwärtigung‹ das Übergehen des Wahrgenommenen in die eigene Wahrheit – wenn diese von der der Dinge abweicht, geht in der Übernahme die Wahrheit der Dinge verloren; ist sie, wie im Falle dieses besonderen, nicht abstrahierenden Wesens, ihr gleich, »trifft« sie sie. Dann aber handelt es sich gerade nicht um das, was wir üblicherweise als Repräsentation verstehen. Gerade unsere Fähigkeit zur Abstraktion, d. h. zur Herauslösung aus dem Zusammenhang mit Hinblick auf bestimmte Filterprinzipien,²³ macht sie im Normalfall aus, und eine Vermischung von Raum und Zeit führt in der Repräsentation intelligenter Wesen zu einer sauberen Trennung und Aufstellung geistiger Phänomene in

²² ZF 78; *Essai* 75: »Mais familiarisés avec cette dernière idée [scil. de l'espace, M. V.], obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer«.

²³ Abstrahieren und überhaupt ›überzeitliches‹ Erkennen ist ein ›defizienter‹ Zustand des Bewusstseins, d. h. was wir als dessen besondere Leistung ansehen, ist eigentlich ein Leistungsabfall, da das Eigentliche des durativen Bewusstseins darin übergangen wird.

einem homogenen Milieu, der RaumZeit. Dadurch werden aber ›vorher‹ und ›nachher‹ gleichzeitig wahrgenommen,²⁴ die Abfolge der Bewusstseinszustände (*succession d'états de conscience*) wird ver-räumlicht zu einer Aufzählung von Gleichartigem,²⁵ ihre Ineinanderwirkung aus qualitativer Heterogenität²⁶ wird zerlegt. Bergson unterscheidet so zwei Arten von *durée*: die reine Dauer

»ist die Form, die die Sukzession unserer Bewusstseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überlässt, wenn es sich dessen enthält, zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen«,²⁷

und die unreine, die *durée mélangée de l'espace*, wo die Abfolge (*succession*) zur getrennt wahrgenommenen Reihenfolge (*juxtaposition*) wird, in der die Ordnung der Teile eine räumliche Distinktion und Gleichzeitigkeit induziert. Dies ist die Welt, in der der Mensch normalerweise lebt, die ihm aber die philosophische Erkenntnis so schwierig werden lässt:

»Die Vorstellung einer in der Dauer umkehrbaren Reihe oder auch nur einer gewissen *Ordnung* der Sukzession in der Zeit enthält also ihrerseits schon die Vorstellung des Raumes und eignet sich nicht dazu, ihn zu definieren.«²⁸

Diesen Begriff der unreinen Dauer lässt Bergson später fallen, wohl aus Gründen der begrifflichen Schärfe. Das Fehlerhafte besteht hier nach Bergson in der Reversibilität der quantitativen Sukzession, während die wahre Dauer qualitative Sukzession und irreversibel ist.²⁹ In der Welt der RaumZeit findet sich – nach Bergson – der

²⁴ *Essai* 76.

²⁵ *Essai* 58 f.

²⁶ ZF 77; *Essai* 77: »Bref, la durée pure pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre: ce serait l'hétérogénéité pure«.

²⁷ *Essai* 74 f.: »la forme que prend la succession de nos états de / conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs«. Das *laisser vivre* steht also im Gegensatz zur (bewussten oder unbewussten) Operationalisierung der Wahrnehmungen und folgend des Wahrgenommenen.

²⁸ ZF 79; *Essai* 76: »L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain *ordre* de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace, et ne saurait être employée à le définir«. (Hervorhebung H. B.)

²⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, 432 f., Anm. 1 rückt Bergson in die Nähe der Zeitauffassungen von Hegel und Aristoteles (so auch *ibid.* 18, 26). Dem kann hier nicht weiter

Mensch, wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit zu sehen sein wird, mit Hilfe des Möglichkeitsbegriffs als Planungsinstrument zurecht, und das erfolgreich; überträgt er diesen aber in die philosophische Spekulation, entstehen daraus unlösbare Probleme.

Die Schwierigkeit bleibt, so Bergson, sich die Dauer in ihrer ursprünglichen Reinheit vorzustellen, denn es scheint doch, dass die äußeren Dinge ebenfalls ›dauern‹ und die Zeit so doch ein homogenes Milieu ist.³⁰ So scheint jede sinnlich wahrnehmbare Bewegung ein greifbares Zeichen einer homogenen und messbaren Zeit, und die vielen Arten der Zeitmessungen weisen doch anscheinend darauf hin, dass, wenn schon eine innere *durée* zuzugeben ist, es doch auch eine äußere, messbare Zeit gibt. Aber auch hier sieht Bergson das Denken in eine Illusion verstrickt, die es aufzulösen gilt: im Zeit-Zählen werden lediglich Simultaneitäten zwischen Innenwelt und Außenwelt gezählt;³¹ die Außenwelt (hier von Bergson also noch als leblos aufgefasst) hat keine Dauer und *succession*, sondern die Dinge im Raum haben lediglich eine distinkte Vielheit in homogenem Milieu³² und verdanken jeden Anschein von Dauerartigkeit den Leistungen des sie betrachtenden Bewusstseins.³³ Ein auf einer Linie verschobener Punkt hätte nur als bewusster die Wahrnehmung einer Veränderung, einer Abfolge im Sinne einer durativen Heterogenität – aber auch nur eine solche, denn bereits um die Linie der Bewegung wahrzunehmen, müsste er sich über diese erheben und eine Reihe von Simultaneitäten in homogenem Milieu wahrnehmen. Dadurch würde er aber bereits die Idee des Raumes bilden und seine Veränderung als räumliche auffassen, nicht mehr als reine *durée*.³⁴

nachgegangen werden. Die Qualifizierung der bergsonschen Zeitinterpretation als »ontologisch völlig unbestimmt und unzureichend« (ibid., 333) erforderte zu ihrer Erwägung mehr Raum; kurz gesagt scheint sie mir daher zu kommen, dass Heidegger Bergsons Zeitunterscheidung zu absolut nimmt. Gerade »die Zeit, ›in der‹ Vorhandenes entsteht und vergeht« (ibid.), ist eine gewissermaßen gemischt zu nennende, die erst auf dem Hintergrund von EC deutlich wird. EC scheint Heidegger (zumindest in *Sein und Zeit*) aber nicht gekannt, zumindest aber ignoriert zu haben.

³⁰ *Essai* 79 f.

³¹ *Essai* 86.

³² *Essai* 89.

³³ In EC wird Bergson dieses Bewusstsein im Zuge der allgemeinen Überwindung der bloß psychologischen Betrachtungsweise als Ontologikum auf die Seite auch der starren Materie schlagen, und zwar durch die Betrachtung der Außenwelt als evolutiver. Vgl. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

³⁴ *Essai* 76 f.

Ähnlich verhält es sich bei einer Uhr:³⁵ in der Addition der 60 sukzessiven Oszillationen, die eine Minute ergeben, erscheint die Zeit zwar als gezählt; werden aber diese 60 Oszillationen auf einmal aufgefasst, ist die durative, qualitative Sukzession aufgehoben und ein simultan-räumliches Nebeneinander da; wird jede einzelne Oszillation unter Absehung der anderen betrachtet, gerät man in ein ewiges Präsens; wenn jedoch bei der Vorstellung einer Oszillation die Erinnerung an die vorigen wach gehalten wird – und zwar nicht als einfache Aneinanderreihung – und sie wie eine Melodie einander durchdringend und organisierend vorgestellt werden, entsteht eine *multiplicité indistincte ou qualitative*, und so erhält man denn auch ein Bild der *durée pure*.³⁶ Diese *durée* nun spielt sich allein in mir ab – ohne mich gibt es keine Dauer, sondern nur 10 oder 60 Zeigerpositionen. Aber ohne das Uhrpendel wiederum gibt es nur eine *durée hétérogène du moi*.³⁷ Zwischen den zwei Extremen gibt es nun einen Austausch, den Bergson auch Endosmose nennt, wodurch die Außenwelt »an Dauer gewinnt«, indem einerseits das Bewusstsein durch die Tätigkeit des Gedächtnisses und deren Applikation an die den inneren qualitativen Zuständen simultanen quantitativen Zustände der Außenwelt die 4. Dimension, die RaumZeit, erstellt,³⁸ und andererseits unser Bewusstsein, durch äußere Vorgaben unterteilt, jetzt homogen rhythmisiert wird und anscheinend eine Art homogener innerer *durée* gewinnt.³⁹

³⁵ *Essai* 78.

³⁶ *Essai* 78.

³⁷ *Essai* 80.

³⁸ *Essai* 81: »La succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire«.

³⁹ Vgl. *Essai* 82: »Que si maintenant nous essayons, dans ce processus très complexe, de faire la part exacte du réel et de l'imaginaire, voici ce que nous trouvons. Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace.« Diese Endosmose ist hier der Ursprung aller falsch gestellten philosophischen Probleme, insofern diese sich dem Wesen des Bewusstseins widmen. Hier ist nur der Ursprung dieses komplexen Phänomens

Diese vertrackte Wechselwirkung von unabhängig voneinander existierenden Raum und Zeit qua *durée* wird Bergson später⁴⁰ wesentlich verändern, indem letztlich der Raum auf die Zeit zurückgeführt wird: die Dinge entstehen durch oszillatorische Bewegungen im subatomaren Bereich, räumliche Materie löst sich so in Bewegung auf; der reine, homogene Raum, weiter eine Abstraktionsleistung der menschlichen Intelligenz, entsteht weniger durch eine aktuell stattfindende gegenseitige Beeinflussung, sondern wird evolutionär erklärt durch das Entstehen von Intelligenz als eine der Strategien (*sit venia verbo*) der Evolution für die selbsterhaltende Auseinandersetzung von Lebewesen mit Dingen überhaupt. Der abstrakte Raum wird dort zum Medium des planenden Handelns überhaupt.

Die im *Essai* festgehaltene Wechselwirkung von Raum und Zeit hat ihre Folgen in der Auffassung von Bewegung. Bewegung, von Bergson hier bezeichnet als *symbole vivant d'une durée en apparence homogène*,⁴¹ wird als Bewegung wahrgenommen, indem das Bewusstsein verschiedene sukzessive Positionen rememoriert.⁴² Es handelt sich hierbei um eine qualitative Synthese, eine einer Melodie gleichenden graduellen Organisation unserer Wahrnehmungen. In dieser Syntheseleistung wird das Gehörte der Musik zu einer Phrase, zu einer Melodie zusammengefügt, in der das Qualitative das Wesentliche ausmacht. Die Organisation der sukzessiven Höreindrücke lässt aus dem Ensemble ein Ganzes entstehen. Zu unterscheiden sind also die Positionen im (idealen) Raum einerseits und die Operation der Bewegung andererseits (als Qualität oder Intensität), die so nur für ein bewusstes Wesen überhaupt existiert.⁴³ Die einzelnen Töne,

des Zustandekommens falscher Probleme anzuzeigen, das in den folgenden Kapiteln weiter aufgezeigt wird.

⁴⁰ S. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

⁴¹ *Essai* 82.

⁴² Die Betrachtung der Bewegung in Hinsicht auf das Bewegte oder den Weg der Bewegung wird später entscheidende Folgen für die Bewertung der Betrachtungen einer Entscheidung haben.

⁴³ Bergson hat hier die Trennschärfe verschiedener »Arbeitsweisen« von Bewusstsein, nämlich Intelligenz und Intuition, noch nicht erreicht. Diese Klärung wird erst 1903 in der *Introduction à la métaphysique* sichtbar. Hier verhält es sich noch so, dass zwar nur für einen bewussten Beobachter Bewegung Realität besitzt (*Essai* 83), er sie aber zugleich (üblicherweise) durch die beschriebene Wechselwirkung falsch versteht. Die Erklärung der Wahrnehmung von Bewegung, hier als qualitativer Synthese, was unbefriedigt lässt, wird – wie auch die zenonischen Aporien – in den in *La Pensée et le Mouvant* versammelten Schriften wieder aufgegriffen. Diese Erklärung, die im letzten Kapitel dieser Arbeit nochmals aufgenommen wird, hier kurz darzustellen ist notwen-

als diskrete Punkte auf einen verräumlichten Zeitstrahl abgetragen, ergeben zusammen lediglich ein Ensemble von Punkten; erst aufgefasst als organisierte Bewegung ergeben sie ein wirksames Ganzes. Die Bewegung selbst ist so kein Ding, sondern eine Operation, ein *progrès, passage, synthèse mentale*, kurz ein *processus psychique* und also unausgedehnt.⁴⁴ Bergson betrachtet die Bewegung immer vom Sich-Bewegenden aus, als einen Akt, der vom Subjekt aus immer als qualitativer und dadurch unteilbarer betrachtet wird. Sie ist eigentlich ein innerer Prozess, der lediglich sichtbar wird an Äußerungen, die sich als Raumbewegungen lesen lassen – also eine Veräußerung der Dauer im sich Bewegenden.⁴⁵ Der Bewegungsprozess, durch die oben genannte Endosmose in den homogenen Raum (d. h. z. B. die durchlaufene Strecke) projiziert, ergibt die Illusion einer teilbaren Bewegung, so dass eine Messung und so auch Rekonstruktion der Bewegung als Konstatierung von Simultaneitäten machbar erscheint, ganz so, als ob im durchlaufenen Raum selbst es ein Gedächtnis gebe, die Vergangenheit mit der Gegenwart koexistiere.⁴⁶ Hiergegen wendet sich Bergson ganz energisch,⁴⁷ und sieht hier auch die Quelle des Fehlers, den Zenon bei seinem Achilles-Argument macht: die jeweiligen Geh-Akte von Achill und Schildkröte werden ihrer Eigengesetzlichkeit beraubt, durch *décomposition und recomposition arbitraire*⁴⁸ nivelliert und verwechselt mit der Wegstrecke. Die Bewegung selbst erscheint so endlos unterteilbar.⁴⁹

dig wegen ihrer Rolle für die Freiheitsdiskussion, spielt doch dort der Unterschied zwischen rekonstruiertem durchlaufenem Raum bzw. Wegstrecke der Entscheidungen und dem Prozess der Entscheidung die wesentliche Rolle.

⁴⁴ *Essai* 83.

⁴⁵ Bewegung im strengen bergsonschen Sinne lässt sich m. E. deswegen nie Leblosem, sondern nur Lebewesen zuordnen – übrigens wohl auch Tieren, denn wenn sich Bergson sich auch hier nicht ausdrücklich zu ihnen äußert, so wird doch spätestens in *EC* klar, dass es eine Kontinuität von Bewusstseinsstufen bei allen Lebewesen gibt, und gerade die Eigenbewegung im Raum als Bewusstseinsstufe macht das besondere der animalia (im Unterschied zu den Pflanzen) aus. Vgl. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

⁴⁶ *Essai* 84: »Comme si cette localisation d'un progrès dans l'espace ne revenait pas à affirmer que, même en dehors de la conscience, le passé coexiste avec le présent!« Durch die »Ausdehnung« des Bewusstseins in die Außenwelt (hier noch außerhalb des psychologisch gehaltenen Betrachtungsmodus) wird Bergson hier späterhin ein weitgehender Perspektivwechsel gelingen.

⁴⁷ *Essai* 85: »On ne fait pas du mouvement avec des immobilités, ni du temps avec de l'espace«.

⁴⁸ *Essai* 84.

⁴⁹ *Essai* 84.

Mit einer solchen Auffassung von Bewegung und Zeit als entqualifizierter überhaupt arbeitet nun Bergson zufolge auch die Wissenschaft: zählt sie Zeit, so zählt sie Gleichzeitigkeiten zwischen Innenwelt und Außenwelt. Die Intervalle zwischen den Zählpunkten, in denen aber die *durée* »statthat«, entgehen ihr gänzlich, sind ihr hinderlich. Dadurch aber, so Bergson, könnte für die wissenschaftliche Betrachtung die Zeit auch doppelt so schnell ablaufen, ohne dass sie etwas an ihren Gleichungen ändern müsste.⁵⁰ Die Mechanik, Prototyp der wissenschaftlichen Betrachtung, die Bergson hier vor-schwebt, betrachtet *faits accomplis*; die *durée* als geistiges Geschehen aber ist immer im Werden begriffen und hat keine sich identischen Momente, die auf einer Verlaufslinie abgebildet werden könnten. Dauer und Bewegung sind rechnendem Zugriff unzugänglich.

Homogen ist somit allein der Raum; Gegenstände im Raum haben distinkte Vielheit und sind somit allein zählbar.⁵¹ Im Raum gibt es keine Dauer und sich durchdringende Sukzession, und alle Multiplizität der an sich einzelnen Dinge in dem Sinne, dass sie eine Dauer verliehen bekommen, die sie zu dauernden macht, ist eine Leistung des Bewusstseins.⁵² Durch die Bewusstseinsleistung »Gedächtnis« und Bindung an bestimmte Bewusstseinszustände »konserviert« sie sie, stellt sie dann in eine Reihenfolge und re-exteriorisiert sie, indem sie sie in abgeleitete distinkte Vielheit setzt.⁵³ Die eigentliche, kope-

⁵⁰ *Essai* 87.

⁵¹ *Essai* 89. Bergsons Theorie der Zahl (*Essai* 56–68), die übrigens von Russell harsch kritisiert wird (wie die Philosophie Bergsons insgesamt), soll hier nicht ausgeführt werden. Kurz gesagt geht es Bergson darum, dass nur Gleiches in einem homogenen Raum gezählt wird – zählt, d. h. misst man Bewusstseinszustände, verfälscht man so ihr Wesen. Vgl. Russell, Bertrand: »The Philosophy of Bergson«, in: *The Monist*, XXII, Juli 1912, Nr. 3, 321–347. Der Aufsatz bildet auch die Grundlage des Bergson gewidmeten Kapitels in Russells *A history of Western Philosophy*, London (Allen & Unwin) 1945, 756–765.

Zu Russells Kritik s. a. Panero, Alain: *Commentaire des Essais et Conférences de Bergson*, Paris (L'Harmattan) 2003, 265, Anm. 1; Worms, Frédéric: »Bergson entre Russell et Husserl: un troisième terme?«, in: *Rue Descartes*/29, Paris (PUF) déc. 2000, 79–96.

⁵² *Essai* 89: »C'est que la durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses«.

⁵³ *Essai* 89 f.: »Il résulte de cette analyse que l'espace seul est homogène, que les choses situées dans l'espace constituent une multiplicité distincte, et que toute multiplicité distincte s'obtient par un déroulement dans l'espace. Il en résulte également qu'il n'y a dans l'espace ni durée ni même succession, au sens où la conscience prend ces mot: chacun des états dits successifs du monde extérieur existe seul, et leur multiplicité n'a de réalité que pour une conscience capable de les conserver d'abord, de les juxtaposer ensuite en les exteriorisant les uns par rapport aux autres. Si elle les conserve, c'est parce

netrierende Vielheit der Bewusstseinszustände ist somit auch etwas wesentlich anderes als die distinkte Vielheit der Zahl, die ja der Homogenität des Raumes entspricht.⁵⁴ Wir stehen also vor zwei Arten der Vielheit und somit, wie Bergson anmerkt, des Unterschiedes des Selben und Anderen.⁵⁵ Im einen Fall ist diese Unterscheidung qualitativer Natur,⁵⁶ im anderen quantitativer; dieser Unterschied ist sprachlich kaum auszudrücken, jede Beschreibung der durativen Sukzession der Bewusstseinszustände muss sie bereits (sprachlich) auseinanderhalten, so dass Bergson zufolge ein *vice origine*⁵⁷ diesen Begriff der qualitativen Vielheit verdirbt. Die Sicherheit der Existenz einer solchen qualitativen Vielheit entnimmt Bergson, der hier wie später so oft sich gezwungen sieht, indirekt und mit den Mitteln des ›Gegners‹ vorzugehen, der Beobachtung, dass auch scheinbar rein

que ces divers états du monde extérieur donnent lieu à des faits de conscience qui se pénètrent, s'organisent insensiblement ensemble, et lient le passé au présent par l'effet de cette solidarité même. Si elle les extériorise les uns par rapport aux autres, c'est parce que, songeant ensuite à leur distinction radicale (l'un ayant cessé d'être quand l'autre paraît), elle les aperçoit sous forme de multiplicité distincte; ce qui revient à les aligner ensemble dans l'espace où chacun d'eux existait séparément. L'espace employé à cet usage est précisément ce qu'on appelle le temps homogène.

Dieses lange Zitat birgt eine Reihe von Schwierigkeiten der Konzeption Bergsons im *Essai* in sich, weswegen es auch in dieser Länge wiedergegeben wurde. ›Herkunft‹ und ›Natur‹ des Raumes, die Weise, wie der Raum bzw. die in ihm enthaltenen Einzeldinge zu irgendetwas veranlassen können, wie das hierfür offensichtlich wichtige Gedächtnis funktioniert – diesen Fragen geht Bergson in seinen späteren Werken nach. Hier hat er ein rein ›psychologisches‹ Interesse, indem das Bewusstsein in seinen unmittelbaren Gegebenheiten (*données immédiates*), d. h. noch nicht, insofern es mit der Außenwelt konfrontiert ist, untersucht. Dass diese nach dem deutschen Titel des Werkes ›Zeit‹ und ›Freiheit‹ sind und wie er mit dem Begriff der Möglichkeit als Gegenbegriff arbeitend diese angeht und dabei das Fundament für seine späteren Werke legt, macht das Interesse dieses Werkes für diese Arbeit aus. In dem Maße, wie sich Bergson anderen Wirklichkeitsbereichen zuwendet, wendet er sich auch anderen ›Möglichkeitsbereichen‹ zu, um am Ende seines Schaffens beide selbst, ›möglich‹ und ›wirklich‹ (auch als zentrale Prädikate unterschiedlicher Denkweisen), ins Auge zu fassen. Hier bereitet er die erste Konfrontation von Möglichkeit und durativer Wirklichkeit vor, indem distinkte Vielheit in einem homogenen Milieu der organisierten Vielheit des Bewusstseins gegenüber gestellt wird.

⁵⁴ In *PM (IM)* 189 f. entledigt sich Bergson des Problems, Arten von Vielheit zu differenzieren, indem er Einheit und Vielheit zu äußerlichen Gesichtspunkten auf die *durée* erklärt, die ihr von vorneherein nicht gerecht werden können.

⁵⁵ *Essai* 90: »Deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le même et l'autre« [Hervorhebung H. B.].

⁵⁶ ... und enthielte, »comme dirait Aristote«, die Zahl nur in potentia, so Bergson in *Essai* 90.

⁵⁷ *Essai* 91.

quantifizierende Vorgehensweisen qualitative Aspekte aufweisen: so berücksichtigt z. B. die Preisgestaltung von Einzelhändlern, die nie runde Zahlen, sondern immer die nächstniedrigen nehmen, dass vom Konsumenten dieser rein quantitativ im geringstmöglichen Abstand sich befindlichen Zahl die Qualität besonderer Preiswertheit zukomme und durch diesen geringen quantitativen Unterschied die Qualität des Ganzen – Preises – sich verändert. Somit bekommt der scheinbar paradoxe Satz Bergsons seinen Sinn, dass wir dank der Qualität der Quantität die Vorstellung einer Quantität ohne Qualität bildeten.⁵⁸

Durch diese symbolische Repräsentation der Zeit durch das Bewusstsein gewinnt die Zeit einen homogenen Aspekt, der wiederum allein dadurch entsteht, dass jeder Term einer wahrgenommenen identischen Reihe einen doppelten Aspekt dadurch erhält, dass er zum einen als den anderen identisch angesehen wird, zum anderen durch sein Hinzutreten die Organisation der bisherigen Reihe verändert. Dadurch wird im Raum plötzlich eine *multiplicité qualitative*⁵⁹ entfaltet. Dieser doppelte Prozess der Durchdringung von Homogenität qua Raum und Bewusstsein/*durée* qua Heterogenität vollzieht sich besonders in der »Wahrnehmung des an sich unerkennbaren äußeren Phänomens, das für uns die Form der Bewegung annimmt«⁶⁰: das Bewegte/Sich Bewegende bleibt sich einerseits gleich, andererseits wird durch die Leistung des Gedächtnisses, das die verschiedenen Positionen zusammensetzt zu einer ganzen Bewegung, im Bewusstsein ein sich durchdringendes Kontinuum von Bildern geschaffen. Das Problem der Bewegung, das Bergson durch sein ganzes Schaffen hindurch in Atem hält, tritt, obwohl es in der ratio des *Essai* einen rein vorbereitenden Platz hat (nämlich die Vorbereitung des Verständnisses von – freien – Handlungen), hier zum ersten Mal in seiner grundsätzlichen Bedeutung zutage: hier entscheidet sich das Verhältnis des Bewusstseins zum Raum bzw. zur Außenwelt, späterhin zur Materie.

⁵⁸ *Essai* 92: »C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité«.

⁵⁹ *Essai* 92.

⁶⁰ *Essai* 92: »Or, nulle part ce double processus ne s'accomplit aussi facilement que dans la perception du phénomène extérieur, inconnaissable en soi, qui prend pour nous la forme du mouvement«.

»Vornehmlich durch Vermittlung der Bewegung also nimmt die Dauer die Gestalt eines homogenen Mediums an und projiziert sich die Zeit in den Raum.«⁶¹

Jede Wiederholung eines Phänomens der Außenwelt ist so geeignet, dem Bewusstsein eine derartige Repräsentation einzugeben (*suggérer*). In jeder »Außenwahrnehmung« gerät so das Bewusstsein heraus aus der Reinheit seiner Dauer, verzeitlicht die Außenwelt und verräumlicht sich selbst, symbolische Bilder seiner selbst schaffend. Solche symbolischen Bilder sind auch Möglichkeiten. Diese tatsächliche ›Gemischtheit‹ des Bewusstseins wird in späteren Werken ›ontologisch‹ unterlegt werden; im *Essai* führt dies in Fortsetzung der Hinführung zum Problem der Freiheit zur Unterscheidung zweier Aspekte des ›Ich‹, die nachfolgend kurz skizziert werden sollen: des inneren und des äußeren Ich (*moi intérieur, moi extérieur*).⁶² Hier schließt Bergson die Ergebnisse der ersten beiden Kapitel des *Essai* zusammen und bereitet mit der Unterscheidung der Ebenen oder Aspekte des Ich die Freiheitsdiskussion des dritten Kapitels vor. Denn die angesprochenen Probleme – wie dann auch das der Möglichkeit – haben ihre Grundlage in einer grundlegenden Zwiespältigkeit des Ich selbst. Das äußere Ich arbeitet in der Selbst- wie Fremdbetrachtung mit Symbolen, d.h. selbst unbewegten Vertretern⁶³ von Beweglichem; eines dieser Symbole ist Möglichkeit als Vertreter von Veränderung überhaupt. Mit diesem Begriff arbeitet das äußere Ich erfolgreich; wird aber Freiheit als Problem in dieser Weise behandelt, bleibt es der Ebene des äußeren Ich verhaftet und kann nicht als wirkliche Freiheit des inneren Ich behandelt werden. Davon handeln die nächsten Abschnitte.

Die zwei Aspekte des Ich⁶⁴

Diese zwei Aspekte des Ich bedeuten, dies soll zunächst festgehalten werden, keine Verdoppelung; es handelt sich mehr um die Beschreibung zweier Arten von Aufmerksamkeit, die eine nach außen, die

⁶¹ ZF 94; *Essai* 93: »C'est donc par l'intermédiaire du mouvement surtout que la durée prend la forme d'un milieu homogène, et que le temps se projette dans l'espace«.

⁶² *Essai* 93–104.

⁶³ Diese unbewegten Vertreter können als Sprache wiederum sehr flexibel eingesetzt werden; s. das vierte Kapitel dieser Arbeit.

⁶⁴ »Les deux aspects du moi« ist der entsprechende Abschnitt im *Essai* überschrieben.

andere nach innen gerichtet, die hier in einer Art »symbolischer Repräsentation« klarer voneinander getrennt werden, als sie es tatsächlich sind.⁶⁵ Mit seiner Oberfläche berührt das Ich die (materielle und soziale) Außenwelt; seine Wahrnehmungen bewahren etwas von der gegenseitigen Äußerlichkeit des Wahrgenommenen. Dadurch spielt sich auch das »oberflächliche« psychologische Leben in einem homogenen Milieu ab, das also diskret aufgefasste sukzessive Gefühlszustände auch auf symbolische Weise vorstellt (und zwar sowohl seine Objekte als auch sich selbst), im Unterschied zum »Tiefen-Ich«, das – grob gesprochen – als reine *durée* einer Homogenisierung nicht zugänglich ist:

»Das innere Ich, das da fühlt und sich leidenschaftlich erregt, das da abwägt und Entschlüsse fasst, ist eine Kraft, deren Zustände und Modifikationen sich aufs innigste durchdringen und eine tiefe Veränderung erfahren, sobald man sie voneinander absondert und in den Raum entfaltet. Da aber das tiefere Ich mit dem Oberflächen-Ich eine und dieselbe Person bildet, scheinen notwendig beide auf gleiche Weise zu dauern.«⁶⁶

Es handelt sich um zwei Arten der Vielheit in dem einen Ich, um zwei Aspekte bewussten Lebens,⁶⁷ um zwei verschiedene Auffassungen von *durée*: als homogenisierte, numerisierte einerseits, mit einem Ich wohldefinierter Einzelzustände, das aber lediglich ein in den Raum projizierter Schatten des Ich ist, Ergebnis der vorne beschriebenen Endomose; dieses ist ein ausgedehntes Symbol der wahren *durée*, die ihrerseits qualitativ, heterogen, in einer sich durchdringenden, anreichernden Sukzession als einer Organisation qualitativer »Bestandteile« besteht.⁶⁸ Teilt sich aber bereits das äußere Ich unter dem Einfluss seiner Wahrnehmungen selbst ein, so kann diese Homogenisierung weiter ins Innere vordringen und verursacht so die übliche falsche Vorstellung der *durée* des psychischen Lebens, indem

⁶⁵ Zu Oberfläche und Tiefe als »opérateurs essentiels« von Bergson: Petit, Annie: »Henri Bergson, la surface et la profondeur«, in: Bady, Bergson. *Naissance d'une philosophie*, 71–83, hierfür bes. 76 ff.

⁶⁶ ZF 95; *Essai* 93: »Le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace. Mais comme ce moi profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière.«

⁶⁷ *Essai* 102: »La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers de l'espace.«

⁶⁸ *Essai* 95.

es das *moi profond* ebenfalls segmentiert.⁶⁹ Neben der Grundannahme eines homogenen Raumes gibt es noch zwei weitere Ursachen für dieses Phänomen der Unterteilung des Ich, nämlich Sprache und Gesellschaft.⁷⁰ Unterdrückt das Wort die jeweilige Einmaligkeit individueller Empfindungen und vertauscht so das Gefühl, das innere Geschehen mit seinem äußeren Ausdruck, so sucht das Leben in Gesellschaft dasselbe zu tun, indem es einen homogenen Raum des Lebens und auch des Erlebens schafft. Die homogene Distinktion äußeren Lebens, die mit dem Hineinwachsen in das soziale Geschehen statthat, wird dann reflektiert auf das innere Erleben, das als ebenso distinkt sich besser in die erlebte Außenwelt fügt.⁷¹ Es gibt jedoch Phänomene, in denen das Ich befreit von solchen Regulatoren auftritt und sich von der Oberfläche abtrennt; so kann z. B. der Traum als ein Zustand angesehen werden, in dem die Kommunikation mit der Außenwelt unterbrochen ist und das Ich als *durée* nur noch gefühlt und nicht mehr gemessen wird.⁷² Dort kehrt, so Bergson, ein qualitatives Wahrnehmen zurück, und statt einer mathematisierten Auffassung der Wirklichkeit herrscht jetzt ein konfuser Instinkt, der außerordentlicher Sicherheit wie auch Fehlgriffen fähig ist.⁷³

Aber auch im Wachzustand gibt es Hinweise auf eine solche qualitative Verfasstheit des Ich: so kann in einem Akt der *attention*

⁶⁹ *Essai* 95 f.: »La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole«.

Hier haben wir die Quelle des Missverständnisses in anderer Formulierung vor uns: »symbolisch« meint immer ausgedrückt durch anderes; nimmt man das Symbol für die Realität, so Bergson, nimmt man die Realität nicht mehr nach ihren eigenen Artikulationen wahr, sondern nach denen der dorthinein importierten Symbolwelt, die die wahre Welt natürlich nicht auszufüllen vermag.

⁷⁰ *Essai* 96: »Comme le moi ainsi réfracté, et par la-même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle [scil. la conscience] le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental«.

Für das Folgende *Essai* 102 ff.

⁷¹ Sie wird so auch einer »Oberflächenpsychologie« zugänglich, die sich nicht allein mit *faits accomplis* beschäftigen, sondern auch Erkenntnisse über *faits accomplissants*, Entwicklungen erlangen will. S. *Essai* 104.

⁷² *Essai* 94. Vgl. auch das *Laisser vivre*, hier, S. 4, mit Anm. 16.

⁷³ *Essai* 94: »instinct confus, capable, comme tous les instincts, de commettre des méprises grossières et parfois aussi de procéder avec une extraordinaire sûreté«. Der hier auftretende Begriff des Instinkts, nicht weiter ausgeführt, gewinnt im späteren Werk als Gegenbegriff zur Intelligenz und Vorbegriff zur Intuition an Wichtigkeit und dann auch an Schärfe. Vgl. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

Zum Traum auch *Essai* 102: er gibt eine »faible idée de l'interpénétration de nos concepts à l'état de veille«.

rétrospective die Zahl der vergangenen Schläge einer Turmuhr Glocke rekonstruiert werden, indem man in der Imagination die Schläge wiederholt, bis der eingetretene qualitative Bewusstseinszustand wieder erreicht ist. Man macht sich dabei zunutze, dass das Bewusstsein die Glockenschläge nicht einfach gezählt hat, sondern sie zu einer Organisation, zu einer Melodie zusammenfügt, die sich mit dem Hinzutreten jedes neuen Schlages verändert.⁷⁴ Um aber das *moi profond* jenseits (bzw. diesseits) solcher halbbewusster Erlebnisse wieder zu finden, ist eine besondere analytische Anstrengung notwendig;⁷⁵ sie müsste die inneren, lebendigen psychischen Vorgänge auffinden und aufweisen und sie von ihrem üblichen Bild (*image*) reinigen. Eine Introspektion besonderer Weise, die versucht, das innere Erleben in seiner Reinheit wieder aufzufinden, kann so die Verfälschungen durchschaubar und vielleicht behebbar machen⁷⁶ und so manches philosophische Problem neu anpacken.⁷⁷

Die Ordnung der homogenen Distinktion hat nämlich ihre Folgen auch und zunächst für das Freiheitsproblem, das das Zentrum des *Essai* ausmacht und auch im Problemfeld des Möglichkeitsbegriffs einen wichtigen Rang einnimmt. Das Freiheitsproblem – d.h. das Problem des *libre arbitre*, wie es durch den Eintrag des Raumes in die Konzeption der Zeit qua Dauer entsteht, weil nämlich so unsere Wahrnehmung äußeren und inneren Wandels, also der Bewegung und der Freiheit verderbt würden – wird aber nicht in klassischem Sinne gelöst: Bergson kündigt bereits zu Ende des ersten Kapitels lediglich an, die Illusion derer, die es aufstellen, zu zeigen.⁷⁸ Die

⁷⁴ Hier liegt das erste Auftreten einer auch für das Möglichkeitsproblem zentralen Fähigkeit des Bewusstseins vor, nämlich retrograd tätig zu werden. Dazu mehr im vierten Kapitel dieser Arbeit.

⁷⁵ *Essai* 96 ff.

⁷⁶ Wir haben es hier mit dem Anfang der Entwicklung der Intuition als Methode zu tun, eine Entwicklung, die ihrerseits erst spät abgeschlossen wird. Insbesondere wird Bergson späterhin von der Introspektion als alleiniger Vorgehensweise abrücken und v.a. in der *Évolution créatrice* die Extrapolation von sog. Faktenlinien entwickeln (als Methode erläutert in *ES*; vgl. der Methodenabschnitt im dritten Kapitel dieser Arbeit).

⁷⁷ Begriff und Methode der Intuition werden erst später im Werk Bergsons ausgeführt; hier liegt ihr Ursprung. Vgl. drittes und viertes Kapitel sowie Methodenabschnitt dieser Arbeit.

⁷⁸ *Essai* 55. Deswegen ist auch der in der Literatur bestehende Zwist, ob Bergson hier Freiheit als *liberum arbitrium* auffasse, müßig. Lafrance und Meyer, Philonenko und Chedin weigern sich (m.E. zurecht), Freiheit im bergsonschen Sinne als *libre arbitre*

Grundlage der Betrachtung des Freiheitsproblems liegt in der in den vorigen Kapiteln vorbereiteten und ausgeführten Problematik des Missverständnisses der zeitlichen Verfasstheit des Bewusstseins, die als *durée* eine Qualität besitzt, die sie aus jeder mechanisch-numerischen Betrachtungsweise heraushebt.⁷⁹ Das Missverstehen des psychischen Lebens als denselben physikalischen Gesetzen unterworfen wie jede Materie (z. B. Kausalität zwischen einander äußerlichen Elementen) führt zu jenem unauflösbaren Streit, in dem die Frage nach der Freiheit bis dato verharret. Bergsons Strategie ist es hier, die bisherigen Positionen im Streit um die Freiheit als diesen irrigen Grundanschauungen verhaftet zu zeigen und so den Weg frei zu machen für eine neue Art des Verständnisses der Gegebenheit der Freiheit – eine Strategie, die er immer wieder anwendet und typisch ist für den sogenannten »negativen« Teil seiner Philosophie.

zu bezeichnen, da bei Bergson, anders als in dessen für sie (und Bergson) klassischer, d. h. leibnizscher Spielart, keine Auswahl zwischen vorliegenden Möglichkeiten stattfindet, ja gerade der hierfür nötige Möglichkeitsbegriff bei Bergson umgestürzt werde (Chedin). Hude spricht sich hiergegen dafür aus, Bergsons Freiheitsbegriff als *libre-arbitre*-Erklärung zu bezeichnen, da er einen rationalen Entscheidungsprozess zwischen Möglichkeiten (immerhin *non-tout-faits*) beschreibe. Hude stützt sich hier wie auch in der Kennzeichnung der bergsonschen Freiheit als moralischer auf die von ihm herausgegebenen Vorlesungsmitschriften der Schüler Bergsons; hier lässt sich Hude jedoch in die Irre führen, da Bergson sich in seinen Vorlesungen überaus konservativ an vorliegende Handbücher hält und die vorsichtig eingebrachten Neuerungen aus der eigenen Philosophie recht gut zu erkennen sind. Der Wert dieser Mitschriften liegt in der Erkenntnis dessen, welchen Gedanken- bzw. Lehrhintergrund Bergson zur Abhebung seiner Gedanken hatte, was er wann zur Kenntnis nahm und wie lehrte, wie und wann er eigene Ergebnisse für so gesichert hielt, dass er sie in der Lehre weitergab.

Philonenko, Bergson, z. B. 85 (Anm. 93), 92; Chedin, *Possibilité et liberté dans l'Essai*, 86; Lafrance, Guy: »La liberté et la vie chez Bergson«, in: *Revue internationale de philosophie*, 2/1991, No. 177 (Sondernummer Bergson), 130–136, hierfür 132; Meyer, *Pour connaître Bergson*, 35; Hude, *Bergson I*, 133–145.

Vgl. den Diskussionsbeitrag Bergsons in der Société française de Philosophie vom 7.7.1910 (*Mél* 833 f., auch bei Lalande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, A-M, Paris (PUF: Quadrige) 1999, 561), wo Bergson den Begriff des *libre arbitre* nur mit der o. g. zentralen Einschränkung notfalls zu akzeptieren sich bereit zeigt. Vgl. auch den Brief an Léon Brunschvicg vom 26.3.1903 (*Mél* 585 f.).

⁷⁹ *Essai* 116.

Freiheit

Bergson selbst gibt im *Essai* zu Anfang des Kapitels über die Freiheit den Hinweis, dass er zunächst Determinismuskonzeptionen auf die ihnen seiner Meinung nach zugrundeliegenden Irrtümer untersucht; er geht dabei von seiner Konzeption der zwei Aspekte des Ich aus. In der (beinahe-)dualistischen Auffassung der beiden Ichs ist keines zu einem nicht wirklich existierenden Phantom in dem Sinne abqualifiziert, dass es eine reine Erfindung sei, dem durch eine ordentliche Aufklärung beizukommen wäre; beide »existieren«, und beide haben ihre Existenzberechtigung in ihrer Funktion.⁸⁰ Aus den beschriebenen Aspekten des Ich folgen die Argumente der Freiheitsdiskussion; und so wird der physikalische Determinismus, so wie Bergson ihn versteht, zunächst auf eine ihm zugrunde liegende psychologische Hypothese zurückgeführt (dass es nämlich eine *durée* nicht gebe), die dann auf der Grundlage der ersten Kapitel bestritten wird. Daraufhin ist das Feld freigeräumt für die Beschreibung der freien Aktivität des Ich.

Im physikalischen Determinismus, den Bergson angreift, werden alle geistigen Tätigkeiten als Wirkung (*résultantes mécaniques*) materieller Prozesse beschrieben. Grundlage dieses Materialismus ist der Energieerhaltungssatz, demzufolge die Summe aller Energie im Universum immer gleich bleibt; dadurch aber sei es, da der Satz bedeute, dass eine jede relative Positionierung von Materiepunkten des Universums durch vorhergehende Positionen lückenlos zu erklären sei, im Prinzip möglich, bei totaler Kenntnis der Lage aller Atome des Universums Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Handlungen eines Menschen qua organisierter Materie lückenlos zu berechnen.⁸¹ Dabei werden Wahrnehmung ebenso wie unwillkürliche Reaktionen und willkürliche Handlungen als mechanische Resultanten begriffen (und für rein physiologische Zusammenhänge sieht Bergson hierin auch keinerlei Problem). Für Bergson, der den Energieerhaltungssatz in seiner zeitgenössischen Formulierung lediglich als einen Schritt in der Entwicklung der Wissenschaften begreift, macht

⁸⁰ Wir treffen hier auch den Dualismus Intelligenz-Intuition bzw. Geist-Materie, der später ausführlich behandelt wird. Hat Bergson im *Essai* dieses auch noch nicht getan, so gibt es doch genügend Aussagen, die erkennen lassen, dass bereits hier auch das scheinbar als fehlerhaft betrachtete Oberflächen-Ich seine Berechtigung hat.

⁸¹ *Essai* 109. Das zweite Gesetz der Thermodynamik, das der Entropie, wird in EC 242 ff. mit behandelt. Vgl. hierzu auch Philonenko, *Bergson*, 71, 103.

dieser auch nicht die Grundlage oder das Zentrum aller Naturwissenschaft aus; letzten Endes verweise er auf den Satz vom Widerspruch und besage nichts weiter als dass, was gegeben sei, gegeben sei, was nicht gegeben sei, nicht gegeben sei, kurz, dass von nichts nichts käme.⁸² Wahr sei er im Feld mathematischer Operationen und diene also zur Vorhersage von Zuständen geschlossener Systeme, denen ein ihnen zugrundeliegendes Kalkül zugesprochen werden kann; ebenso gelte er, wie bereits gesagt, auf dem Feld physiologischer Geschehnisse.⁸³ Ob er jedoch allgemeingültig sei und für jedes mögliche System bzw. jede Art von Energie gelte, sei empirisch noch nicht erwiesen. Eine solche Ausdehnung des Determinismus bzw. der Gültigkeit des Energieerhaltungssatzes auch auf den Bereich des Psychischen würde aber tatsächlich angenommen; diese Annahme ließe aber kaum noch Platz für eine Freiheit, die über die des Gangs unserer Ideen hinausginge; auf jeden Fall aber wären unsere Bewegungen determiniert, ja von außen betrachtet wir selbst insgesamt Automaten.⁸⁴

Bergson hat zwei Einwände gegen diesen auf dem Erhaltungssatz beruhenden Determinismus: zum einen fehlt noch immer der empirische Nachweis der lückenlosen Deckung physikalischer und psychischer Zustände; gibt es auch Zustände, wo die Wirkung des einen auf den anderen Bereich offensichtlich scheint, wie z. B. bei der Sinneswahrnehmung (die im Oberflächen-Ich anzusiedeln wäre), so gehe eine apriorische Behauptung eines grundsätzlichen Parallelismus aber zu weit. Die lückenlose Reduktion des Psychischen auf Physisches aber gehe zurück auf eine metaphysische Hypothese,⁸⁵ die Annahme nämlich, dass die Zeit Raum sei oder negativ aus-

⁸² »... quelque chose ne saurait venir de rien« (*Essai* 113).

⁸³ *Essai* 108 f.

⁸⁴ *Essai* 112 f. Vgl. Philonenko, *Bergson*, 75.

⁸⁵ Wie überhaupt Korrespondenztheorien der Philosophiegeschichte zumeist aus nicht-physikalischen Gründen aufgestellt worden seien: Leibniz schreibe die Korrespondenz der *harmonie préétablie* zu, ohne jedoch zuzugeben, dass physikalische Bewegung keinesfalls mechanisch wirk-kausal für Perceptionen sein könne; Spinoza beschreibe eine Korrespondenz ohne gegenseitige Beeinflussung, die parallele Entwicklungen der ewigen Wahrheit seien; der zeitgenössische Determinismus beschreibe hingegen auf sehr viel unklarere Weise, ohne dieselbe geometrische Strenge, das Bewusstsein als aus der molekularen Hirnbewegung irgendwie herausleuchtend oder als Hintergrundphänomen. Dabei sei eine kausale Verbindung zwischen physikalischer und psychischer Ebene empirisch erst in wenigen Fällen und nur bei unwillkürlichen Akten nachgewiesen, werde aber leichtfertig auf die Gesamtheit geistiger Tätigkeit ausgedehnt (*Essai* 111).

gedrückt, dass es so etwas wie eine *durée* nicht gebe, d. h. einen Seinsbereich, der physikalisch-mechanistischen Erklärungen prinzipiell nicht zugänglich ist. Beim Studium psychologischer Phänomene aber könne durchaus eine Art Kraft aufgefunden werden, die dem Energieerhaltungssatz nicht unterliegt.⁸⁶ Die Existenz eines solchen Bereiches, deren Nachweis Bergson in den ersten Kapiteln geführt hat, würde die Gültigkeit dieses Grundgesetzes für bestimmte Bereiche nicht beeinträchtigen, wohl aber diese darauf beschränken.⁸⁷ Durch diese Umlenkung auf einen psychologischen Determinismus als Gegner kann sich Bergson wieder auf das Feld des Psychologischen zurückziehen; der psychologische Determinismus tritt für ihn als assoziationsistischer Determinismus auf, bei dem die Motive, die zu meist unsere Handlungen bestimmen, als necessitierende Gründe auf die quasi-geometrische Weise des physikalischen Determinismus betrachtet werden;⁸⁸ dieser eher approximativ oder qualitativ zu nennende Determinismus stützt sich so auf die Mechanizität des physikalischen, dieser aber wird in seiner Gültigkeit weiter ausgedehnt. Gestützt auf die Tatsache, dass basale psychologische Vorgänge durchaus physikalischen Phänomenen entsprechen, wird so das »Theater des Bewusstseins« als »wörtliche und sklavisches Übersetzung« molekularer Vorgänge angenommen,⁸⁹ im Extremfall als Epiphänomen;⁹⁰ es entsteht so ein Wechselspiel der Determinismen.⁹¹

⁸⁶ *Essai* 116: »Dans ces conditions, ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là-même à la loi de la conservation de l'énergie?«

⁸⁷ Diese Denkfigur der gleichzeitigen Beschränkung und Bestätigung der Gültigkeit bestimmter Methoden ist eine Grundmethode Bergsons. Ein Manko großer Teile der Sekundärliteratur (auch zum Thema der Möglichkeit) ist, dass gerade diese weiterbestehende Gültigkeit oft aus dem Auge verloren wird. Dabei ist sie für den »sekundären Dualismus« der bergsonschen Ontologie wesentlich. Denn in den folgenden Kapiteln wird deutlich werden, dass die Dualismen Bergsons stets abgeleitete sind, Ergebnis einer Entwicklung, in der ein ursprüngliches Prinzip an Kraft verliert und auf die Weise der Organisation Anlauf nimmt, seine eigene Abschwächung zu überwinden.

⁸⁸ *Essai* 112.

⁸⁹ *Essai* 12: »Dès lors il n'hésite plus à tenir la pièce qui se joue sur le théâtre de la conscience pour une traduction, toujours littérale et servile, de quelques-unes des scènes qu'exécutent les molécules et atomes de la matière organisée.«

⁹⁰ *Essai* 115.

⁹¹ *Essai* 112: »Le déterminisme physique, auquel on aboutit ainsi, n'est point autre chose que le déterminisme psychologique, cherchant à se vérifier lui-même et à fixer ses propres contours par un appel aux sciences de la nature.«

Wir haben hier die für Bergson typische Beschreibung des Phänomens des Selbstbetrugs des menschlichen Geistes: weil dieser sich (durch die vorne beschriebene Endomose) zumeist indirekt, nämlich ›verräumlicht‹ betrachtet, übersieht er die ihm eigene *durée*, mechanisiert sein eigenes Leben dergestalt, dass er auch für sich annimmt, dass sein Leben in derselben Weise wie die Materie kausaler Notwendigkeit unterliege. In einer Art »metaphysischem Vorurteils«⁹² sieht sich hier das Bewusstsein als etwas, bei dem die gleichen Ursachen die gleichen Effekte ergeben, es quasi ständig wieder auf Null gestellt wird, so, als ob es keine Entwicklung durchliefe, sondern stets vor denselben (inneren wie äußeren) Situationen und Relationen (als Ursachen) stehe und auf diese immer wieder in derselben Weise reagiere. Dabei hat das Bewusstsein als dauerndes wesentlich seine eigene Vergangenheit – oder besser: es ist sie,⁹³ denn seine *durée* wirkt quasi als Selbst-Ursache; es verläuft in der Zeit, und ein Zurückstellen wie bei einer Uhr ist bei ihm unmöglich.⁹⁴

Die Zuschreibung von zwingenden Gründen aber, so Bergson weiter, erfolgt stets erst im Nachhinein; bei Assoziationen wie auch bei Entscheidungen wird immer erst im Nachhinein ein Weg der Entscheidung rekonstruiert und aus Motiven und Tendenzen zwingende Ursachen gemacht.⁹⁵ So kann Bergson sagen, dass im Bereich des Psychischen, der für ihn später der Bereich des Lebendigen überhaupt sein wird, die Wirkung der Ursache vorhergehe – insofern nämlich erst nach dem Eintreten eines Geschehens festgestellt werden kann, wie es zu ihm kam, und zudem der Hang dazu, solches festzustellen, sowieso dem Bereich der nachvollziehend-planenden Intelligenz zugehört. Dadurch werden in der nachträglichen Feststellung auch einzelne Aspekte als Ursachen hypostasiert, die es so in ihrer ursprünglichen Verbundenheit gar nicht waren. Wir haben hier das erste Auftreten des *mouvement rétrograde du vrai*, das in PM besonders prominent werden wird; im dem ihm gewidmeten 4. Ka-

⁹² *Essai* 117: »préjugé métaphysique«.

⁹³ Und macht damit die Substanz des Menschen aus. Jankélévitch bezeichnet in einer glücklichen Wortfügung den Menschen als »wandelnde Zeitlichkeit« (Jankélévitch, *Bergson*, 36: »L'homme est je ne sais quoi de presque inexistant et d'équivoque qui n'est pas seulement dans le devenir, mais qui est lui-même un devenir incarné qui est tout entier durée, qui est une temporalité ambulante!«).

⁹⁴ *Essai* 115 f.

⁹⁵ *Essai* 191: »Notre propre volonté est capable de vouloir pour vouloir, et de laisser ensuite l'acte accompli s'expliquer par des antécédents dont il a été la cause«.

pitel dieser Arbeit soll es weiter behandelt werden. Die Frage, ob es sich hier nur um eine Redeweise handelt, liegt zumindest für Deleuze und Mullarkey nicht auf der Hand;⁹⁶ in der retrograden Aktivität wird der Vergangenheit zumindest etwas zugemutet, was dort als solches, nämlich Ursache, nicht existiert hat.

Der zur allein richtigen Lehre (und von Bergson zum Hauptgegner) erhobene Assoziationismus ist so, da er die durative Natur des Tiefen-Ich außer Acht lässt, eine fehlerhafte – oder besser: unvollständige – Konzeption des Ich und seiner inneren Vielheit, die er als distinkte und homogene auffasst. Seiner Auffassung nach haben wir verschiedene Vorstellungen, die sich als getrennt bestehende gegenseitig beeinflussen; er lässt so das qualitative Element fallen und behandelt das Innenleben als Geometrie.⁹⁷ Unvollständig und fehlerhaft durch ihren Anspruch auf Alleingültigkeit ist der Assoziationismus deswegen, weil er eben nur in dem Bereich des Außen-Ich (durchaus) zu Recht besteht. Das Ich berührt mit seiner ›Oberfläche‹ die Außenwelt und wird so durch sie geprägt; sie begegnet dieser Welt auf die Weise der auf sie hin gestalteten Sprache, d. h. mit der Perspektive der Notwendigkeit von klaren, abgrenzbaren und allgemeinen Bezeichnungen. Wahrnehmungen werden so (durch den Druck der Sprache) in einem *aspect objectif* abstrahiert zu Allgemeinbegriffen, *idées générales*.⁹⁸ Auf diese Weise entsteht die zweite der Vielheiten, die der *juxtaposition* oder homogenen Aneinanderreihung, die der der Sukzession als Fusion oder gegenseitigen Durchdringung entgegensteht. Hier wird im Ausdruck einer *idée générale* eine symbolische Ebene erreicht, eine distinkte Welt getrennter, gegeneinander abgrenzbarer und berechenbarer Zustände, in der der Assoziationismus zu Recht angewandt werden kann. In dieser Betrachtungsweise, die ja dem ›äußeren Ich‹, das geprägt ist durch die Begegnung mit der Außenwelt,⁹⁹ entspricht, wird die durative, qualitative Heterogenität des inneren Lebens verfehlt. Diese besteht für Bergson darin, dass eine Person nichts weiter ist als die

⁹⁶ Mullarkey, *Bergson*, 173, gibt Deleuze darin Recht, dass die Rückwärtsbewegung eine des Wahren selbst sei – die Vergangenheit als wahre wird neu artikuliert. Dieses aber im strengen Sinne ontologisch zu sehen scheint m. E. doch fragwürdig. Vgl. das Zitat auf der ersten Seite dieser Arbeit.

⁹⁷ *Essai* 121.

⁹⁸ *Essai* 122.

⁹⁹ *Essai* 125: »Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface«.

Gesamtheit ihrer bisherigen Geschichte, und jeden Moment dieser Geschichte neue Qualitäten hinzufügt, die so das Gesamt verändern und auch geeignet sind, rückwirkend auf bereits Erlebtes einzuwirken, das unter neuen Perspektiven stets neue Aspekte bieten kann. Eine Persönlichkeit ist also als das Ergebnis ihrer selbst anzusehen, die sich selbst in unvorhersehbarer Weise wandelt und entwirft; nicht umsonst wird *EC* mit sieben Seiten beginnen, die die Entwicklung des Menschen als fortwährende Schöpfung seiner selbst kennzeichnen.¹⁰⁰ In dieser Vorprägung des Existentialismus schafft der Mensch sich selbst, indem er in den Momenten dieser Schöpfung ganz zu sich zurückkehrt, um aus sich heraus sich selbst neu zu entwerfen. Diese Selbstschöpfung im strengen Sinne ist Akten der Freiheit vorenthalten; unterhalb ihrer gibt es eine kontinuierliche Gradation. Drückt sich eine Person in ihren ›tiefen‹, in diesem Moment von der Oberfläche unbeeinflussten Gefühlen selbst aus, gilt so andererseits, dass sie sich auch in ihren ›aus der Tiefe getroffenen‹ Entscheidungen selbst ausdrückt – d. h. aber nicht, dass sie sich als Zustand begriffe und ihre Schlüsse daraus zöge, sondern dass sie sich als Prozess erfasse und sich in diesem neu entwerfe;¹⁰¹ und dann, so Bergson, hat sie einen freien Akt vollbracht:

»Die Persönlichkeit [...] ist [...] in einer einzigen solchen Tatsache voll und ganz enthalten, vorausgesetzt, dass man sie auszuwählen versteht. Und die Äußerung dieses inneren Zustands wird gerade das sein, was man eine freie Handlung nennt, weil sie dann das ganze Ich zum Ausdruck gebracht hat. In diesem Sinne kommt der Freiheit nicht jener absolute Charakter zu, den ihr der Spiritualismus zuweilen verleihen möchte; sie lässt vielmehr Abstufungen zu.«¹⁰²

»Der freie Entschluss nämlich entspringt aus der ganzen Seele und die Handlung wird um so freier sein, je mehr die dynamische Reihe, an die sie geknüpft ist, eins zu werden tendiert mit dem fundamentalen Ich.«¹⁰³

¹⁰⁰ *EC* 7: »Exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même«.

¹⁰¹ Hierzu z. B. Chedin, *Possibilité et liberté*, 87.

¹⁰² *ZF* 125; *Essai* 124 f.: »La personne [...] est toute entière dans un seul d'entre eux [scil. faits de conscience], pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque / le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois; elle admet des degrés«.

¹⁰³ *ZF* 126; *Essai* 125 f.: »C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane; et / l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental«. Der Begriff des Emanierens im Zusammenhang mit einem freien Akt taucht wiederholt und fast systematisch auf. Da

Bergson will also nicht, wie bereits gesagt, Freiheit als Eigenschaft des Menschen als solchem nachweisen, die ihm immer anhängt wie Haut und Haare. Ihm geht es darum, Freiheit als eine Qualität von Handlungen zu beschreiben; und zwar nicht jeder Handlung, sondern eben nur bestimmten, die, betrachtet man sie im nachhinein, in einem besonderen Verhältnis zu ihrem Subjekt stehen. Freie Handlungen sind die äußeren Manifestationen bestimmter innerer Zustände, die in besonderer Weise Ausdruck der ganzen Seele, und nur der Seele sind. Freiheit ist so keine durchgehend wirkliche, besondere Eigenschaft des Menschen, sondern jeweils gelungener Ausdruck seiner Wesenheit als *durée*.¹⁰⁴ Dies wird es mit sich bringen, dass freie Handlungen als solche von außen kaum zu bestimmen sind, ja letzten Endes auch der Handelnde seine Mühe haben wird, dieses oder jenes als freie Handlung zu benennen, vor allem aber, dass zunächst einmal freie Handlungen selten sind, und dass es wegen der Doppelperspektivität des Menschen, wie oben gesagt, Grade der Freiheit gibt. Diese Grade sind zurückzuführen auf die genannte ›Existenzweise‹ des Ich in zwei Aspekten ein und derselben Person,¹⁰⁵ die nur künstlich auseinander gehalten werden können; ist das innere Ich, also der sich ständig entwickelnde Nukleus, der sich ›automatisch‹ fortbildet und durch die gegenseitige Durchdringung gekennzeichnet ist, eine eigene Kraft in der Aufbewahrung, Durchdringung und im Vorwärtsdrängen, so ist das äußere quasi das Erschlaffen dieser Kraft im Angesicht der Welt, welches seine Rückwirkungen auch auf das innere Ich haben kann und eine graduelle Invasion des Raumes ins Innere mit sich bringt.¹⁰⁶ Diese Invasion

parallel jedoch immer auch das Bild des Reifens verwendet wird, wird man das eine nicht ohne das andere bedenken dürfen. Zur organischen Reifung s. a. Lafrance, *La liberté et a vie chez Bergson*, 131 f. Den Begriff der *émergence* verwendet gleichbedeutend Jouhaud, Michel: »Bergson et la création de soi par soi«, in: *Les Études philosophiques* no. 2 / 1992, 195–215, hier 197. Die freie Handlung sei ein Emergenzphänomen, da hier etwas entstehe, das qualitativ unterschieden sei von der Summe seiner Elemente oder der Reihe seiner Antezedentien.

¹⁰⁴ Zur Zusammengehörigkeit von *durée* und Freiheit s. Meyer, *Pour connaître Bergson*, 35, de Lattre, *La liberté*, 51 f. Dementsprechend bezeichnet Jankélévitch, *Bergson*, 59, die Freiheit als Substanz des Menschen, diesen als zweifüßige Freiheit: »La liberté est, comme le temps, la substance même de l'être humain. ... il est une liberté à deux pattes«.

Es ist also nicht die einzelne, abgrenzbare Handlung, die frei ist, sondern in dieser Handlung erweist sich der Mensch als für diesen »Moment« frei.

¹⁰⁵ *Essai* 93.

¹⁰⁶ *Essai* 94.

führt einerseits zu dem äußeren *moi parasite*, das auf dem Tiefen-Ich (*moi profond*) aufsitzt und unter Umständen die ganze Person so beherrscht, dass es niemals zu freien Handlungen kommt, weil das innere Ich vollkommen überdeckt wird.¹⁰⁷ Wie Seerosen auf einem Teich treiben so auf der Oberfläche des Ich unverbundene Stücke oder auch größere Komplexe angelernten Verhaltens oder Denkens, die nicht mit dem Ich verschmolzen sind und dazu führen, dass der Mensch sich quasi mit einer festen Kruste umgibt, reflexhafte Akte erlernt und so bei diesen Punkten eher einem bewussten Automaten gleicht.¹⁰⁸ Diese Verluste der Freiheit können auch aus bewusstem Verzicht kommen, unterwirft man sich Regeln der Umwelt oder einfach dem Rat von Freunden. Andererseits führt diese Invasion des Raumes in das ›Gebiet‹ des Geistigen zur Methode der Abstraktion, der Aufteilung in *idées générales* auch von Gegenständen, die einer Natur sind, die diese Vorgehensweise ihnen nicht angemessen sein lässt. Dies führt im konkreten Fall der Analyse geistigen Lebens zum Assoziationismus und insgesamt zu verräumlichten Rekonstruktionen geistig-durativer Prozesse, und so zu einer Weise des Philosophierens, die der üblichen praktischen, durch Verräumlichung und Sprache orientierten geistigen Tätigkeit entgegenkommt.¹⁰⁹ Bezieht sich nun der Assoziationismus auf den Bereich der Kruste, des äußeren Ich, trifft er seine Beobachtungen ganz zu recht. Versucht aber eine solche Philosophie etwas über die Freiheit auszusagen, wird sie fehlergehen.

Diese Weise des Philosophierens greift Bergson an, wenn er sich gegen die Weise wehrt, in der (für ihn) das Problem der Freiheit üblicherweise behandelt wird, nämlich als Willens- bzw. Entscheidungsfreiheit angesichts bestimmter Alternativen qua Möglichkeiten, die – in leibnizscher Manier – als vorgefertigte sich anbieten.¹¹⁰ Gerade dann, wenn man den Menschen als an sich indifferent vor die Wahl zwischen feststehenden Möglichkeiten stellt und meint, in solcher Situation seine Freiheit zu finden, behandelt man ihn als Mechanis-

¹⁰⁷ *Essai* 125.

¹⁰⁸ *Essai* 126. Zugleich ist es aber so, dass die reflexhaften Akte quasi das Substrat, die Lebensgrundlage sind, auf der freie Handlungen überhaupt erst möglich sind und entstehen können.

¹⁰⁹ *Essai* 100.

¹¹⁰ Vgl. die vorne angezeigte liberum-arbitrium-Diskussion. Chedin, *Possibilité et liberté*, 86, weist auf Leibniz als Hauptbezugspunkt der klassischen Gegenkonzeption hin.

mus; denn vor die Wahl gestellt zu sein, beschreibt die Situation anders, als in einer Wahlsituation zu stehen; vor die Wahl gestellt wird der Wählende als wesentlich unentschieden begriffen, als jemand, der nach der objektiven Wägung äußerer Gründe handelt und dabei sich aus dem Spiel lässt, nicht aber als jemand, der das Wählenmüssen sich zu eigen macht und in dieser Situation sich an ihr und mit ihr verändert. Eine symbolische Darstellung einer Entscheidungsfindung (A steht vor X oder Y) verfehlt gerade das Wesen einer Entscheidung. Bergson macht dies am Beispiel eines Schemas deutlich: in der üblichen Diskussion wird eine Person auf einer Wegstrecke MO vorgestellt, welche dann an eine Gabelung gelangt, an der zwei Wege zu den Punkten X bzw. Y führen. X und Y werden als von vorneherein feststehende Alternativen, als Möglichkeiten betrachtet, die Person als sich vor und zwischen diesen befindend und Motive, Umstände, Vor- und Nachteile abwägend, dabei aber selbst unverändert bleibend. Nun machen die Deterministen die Unfreiheit an der Begründetheit der Entscheidung fest und sagen, nur die getroffene Entscheidung hätte fallen können, da die Abwägung der bestehenden Motive ja zu ihr führen musste; die Antezedentien hätten nur diese eine Entscheidung möglich gemacht. Die Indeterministen machen im Zögern zwischen den Alternativen gerade die Freiheit fest. Mill z. B. als einer dieser Verteidiger der Freiheit gebe, so Bergson, an, dass das Bewusstsein der Freiheit im Bewusstsein besteht, dass man auch hätte anders wählen können.¹¹¹ Bergson versteht ihn so, dass er sagen will, es wäre ebenso möglich gewesen, statt der einen die andere Möglichkeit auszuwählen. Beide versuchen so, im Beschreiben der Entscheidung zwischen Möglichkeiten Freiheit bzw. Unfreiheit als immer schon bestehendes Faktum bzw. Anthropinon zu beschreiben. Beide entsprechen so der Funktionsweise des *sens commun*, des normalen Alltagsverständes. Dieser Alltagsverstand ist Bergsons bevorzugter Bezugspunkt; er beschreibt eine bestimmte Weise des Denkens, die auf die Weise des äußeren Ich funktioniert, d. h. in der verräumlichten Welt aufgeht und seine Funktionen ihr angepasst hat. Dieser Alltagsverstand hält sich an Festes und Verlässliches, er unterscheidet und abstrahiert, sucht nach bestimmten Ursachen und Folgen, plant voraus. Er schafft sich Positionen, von de-

¹¹¹ *Essai* 131 f. Bergson zitiert Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 551: »Avoir conscience du libre arbitre, dit Stuart Mill, / signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement.«

nen er ausgeht, und solche, zu denen er hin will. Er tut dies aus der Notwendigkeit des Lebens in der räumlichen, homogenen Außenwelt. Er hat dort auch seine Berechtigung, geht aber dann fehl, wenn er sich ans Philosophieren macht – was er aber, verführt durch seine Erfolge, tut und so einen Gutteil der klassischen philosophischen Probleme schafft. Ein solches Problem ist die Möglichkeit, und zu illustrieren ist dies besonders gut durch das Problem der Freiheit, denn auf der Basis dieses *sens commun* stehen die Positionen der Deterministen und der Indeterministen: er stellt sich das Ich vor, das, auf der Strecke MO auf dem Punkt O angekommen, die beiden Strecken OX und OY sieht, die gleichermaßen offen vor ihm liegen, mit den Punkten X und Y als feststehende Sachverhalte, denen nur noch ein Schritt zur Verwirklichung fehlt, die deswegen »möglich« heißen und zwischen denen das Ich als an sich indifferentes zu wählen hat. Die Wahlhandlung des Ich ist für den Punkt O festgelegt, das Ich als etwas von allen Punkten Diskretes wird sich für einen der Endpunkte entscheiden. Gegner und Verfechter der Freiheit lassen aber beide vor der Aktion im Überlegen ein Zögern zwischen den Punkten X und Y stattfinden.¹¹² Dem Indeterministen aber erscheinen dann auch nach der Wahl beide Wege als gleichermaßen offen stehend,¹¹³ den Deterministen hingegen nur der ausgewählte; der Determinist würde Bergson zufolge sagen, dass die Handlung, wenn sie einmal vollbracht ist, vollbracht ist, also das Problem aus der Perspektive der vollzogenen Handlung betrachten und damit meinen, dass es auch keine andere reale Möglichkeit gegeben haben könne; der Indeterminist würde, so Bergson, dagegen halten, dass die Handlung, bevor sie vollzogen war, eben noch nicht vollzogen war, sie also aus der Perspektive des vor der Handlungswahl Stehenden betrachten und damit meinen, dass eben gleichermaßen mögliche Alternativen vorlagen. Der Streit zwischen Indeterminismus und Determinismus ist, da beide so aneinander vorbei reden, anscheinend nicht entscheidbar; sie stehen nämlich zwar vor derselben Situation, betrachten sie aber aus zwei Blickwinkeln: geht man als Determinist vom Ergebnis aus, das aus guten Gründen erreicht wurde, wird das andere mögliche Ergebnis durch eben diese Gründe auch als Alternative invalidiert: es war nicht möglich, das andere zu wählen. Stellt man sich als Indeterminist auf den Punkt vor der Wahl, und hält man sich nicht von

¹¹² Nur machen sie nichts daraus, anders als Bergson.

¹¹³ *Essai* 133.

vorneherein vor Augen, dass man sich entschieden haben wird, so hat man gleich gültige Alternativen vor sich, zwischen denen man sich in der Situation der überlegenen Indeterminiertheit befindet. So reden beide Parteien durch die entgegengesetzte Perspektive aneinander vorbei; für Bergson rührt aber die Unlösbarkeit dieser Auseinandersetzung vor allem daher, dass beide dieselben Grundannahmen teilen, dass nämlich überhaupt sinnvoll die Rede von Möglichkeiten sein könne, dass so zwischen zwei Mechanismen zu entscheiden ist und folglich Vertreter und Gegner der Freiheit unversöhnlich einander gegenüber stehen, obwohl sie doch im Grunde dasselbe behaupten:

»Die ganze Dunkelheit der Sache kommt daher, dass die einen wie die andern sich die Erwägung in Gestalt eines Oszillierens im Raume vorstellen, während sich doch in einem dynamischen Fortschritt besteht, bei dem das Ich und die Motive selbst in einem fortschreitenden Werden begriffen sind wie wirkliche Lebewesen. Das Ich, das in seinen unmittelbaren Konstatierungen unfehlbar ist, fühlt sich frei und spricht es aus; sobald es sich aber die Freiheit erklären will, gewahrt es sich nur mehr in einer Art Refraktion durch den Raum hindurch, und daraus entsteht eine Symbolik mechanistischer Natur, die gleich wenig dazu taugt, die These der freien Willkür zu behaupten, sie verständlich zu machen oder sie zu widerlegen.«¹¹⁴

Kurzum, so Bergson, beruht auch dieser Irrweg, der die Indeterministen immer den Deterministen unterlegen sein lässt, aber die Frage der Freiheit gar nicht wirklich berührt, auf der Vermischung von Raum und Zeit.¹¹⁵ Eine Entscheidung ist auf diese Weise gar nicht zu beschreiben, da bei einem indifferenten Verharren vor zwei gleich gültigen und dadurch doch gleichgültigen Möglichkeiten bei gleichbleibendem Ich und gleichbleibenden Faktoren ein Sich-Entscheiden gar nicht zu denken sei. Deswegen hat sich Bergson von vorneherein gerade dieser Alternative entschlagen und zugleich Grade der Freiheit behauptet; mit der Handlungsbestimmung durch fixe Motive bei

¹¹⁴ ZF 137; *Essai* 137: »Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous une forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables vivants. Le moi, infailible dans ses constations immédiates, se sent libre et le déclare; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter«.

¹¹⁵ *Essai* 136.

indifferenten Handlungen zu operieren erscheint ihm geradezu der Weg, einen unabweislichen Determinismus aufzustellen. Ihm erscheint die Freiheit da gegeben, wo gerade kein Motiv der Handlung im Vorhinein angebbbar ist, d. h. zugleich, wo keine ausgebildete Möglichkeit vorgestellt wird, da jedes solche Motiv auf eine Unfreiheit hinweist, da hier die Entscheidung nach einem Mechanismus abläuft.¹¹⁶ Eine solche Situation der Freiheit kann in Situationen starker persönlicher Beanspruchung durch eine Entscheidung entstehen, muss aber nicht. Anzeichen der Freiheit einer Handlung ist vielmehr die Abwesenheit eines im Vorhinein als schlagend angebbaren, äußeren und dadurch rational vermittelbaren Grundes. Denn ein solcher schließt die Sammlung und Reifung, die Entscheidungsfindung als Prozess ja geradewegs aus. Nur wenn keine im Vorhinein angebbare Verankerung in einem aus dem Gesamtzusammenhang herausabstrahierten Motiv gegeben ist, kann eine Entscheidung vorliegen, die aus der Gesamtpersönlichkeit des sich Entscheidenden hervorgeht und für die gilt, dass sie unseren tiefsten Gefühlen und Lebensauffassungen entspricht.¹¹⁷ Statt aus einem bestimmten Motiv und auf eine bestimmte Möglichkeit hin entsteht so die freie Handlung aus einer Zusammenraffung der gesamten Persönlichkeit, und das heißt der gesamten Vergangenheit des Handelnden.¹¹⁸ Eine solche Entscheidung läuft – daher ihre scheinbare Grundlosigkeit – auf einen Bruch der Kruste hinaus, die als das »äußere Ich« sich um das »innere« gelegt hat; hinter dieser Metapher verbirgt sich die Beschreibung einer plötzlichen Entscheidung, die allen vorgegebenen Denkwegen widerspricht, zunächst als Durcheinander wirkt und den Charakter eines Umsturzes hat. Der freie Mensch wird so Mensch in der Revolte.¹¹⁹

¹¹⁶ *Essai* 128: »C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on et convenu d'appeler un motif; et cette absence de tout raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres«.

¹¹⁷ *Essai* 128: »Elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur«.

¹¹⁸ *Essai* 139: »Les états profonds de notre âme, ceux qui se traduisent par des actes libres, expriment et résument l'ensemble de notre histoire passée«.

¹¹⁹ *Essai* 125 f.: »Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne; et l'édu-

Die letzte Bemerkung bringt uns zu einem weiteren zentralen Punkt: die Übereinstimmung einer Entscheidung mit der Geschichte des sich Entscheidenden erfolgt nicht in einem Moment der Gnade oder des Glücks, sondern setzt eine außerordentliche Anstrengung voraus, nämlich die, sich seiner selbst und seiner Geschichte ganz inne zu werden oder sich doch zumindest frei (!) zu machen von allen vorgegebenen Entscheidungspartikeln. Der Weg einer Entscheidung, die dann frei gewesen sein wird, besteht so nicht im unbewegten Abwägen von Möglichkeiten, Alternativen, Umständen und Motiven, sondern in einem *Sich-Entscheiden*, d. h. in einer Entwicklung der Persönlichkeit selbst (über das Ergebnis ist damit nichts gesagt).¹²⁰ Dabei ist das Zögern nicht mehr ein starres Innehalten vor einem Kalkül ohne innere Regung, nicht mehr ein Stillstand vor einer zusammenhanglos einsetzenden Aktion, sondern ein Geschehen, eine dynamische Serie sich penetrierender Zustände, die durch eine Evolution der Persönlichkeit zu einem freien Akt führen.¹²¹ Was im unfreien, also im normalen Handeln als Abwägen bestehender Sachverhalte und Motive ist, wird, wo es zum freien Akt führt, ein Sich-Verändern des Handlungsträgers im Zuge seines – innehaltenden, zögernden – Überlegens, eine fortwährende Modifikation des Ich. Eine solche Handlung, die allein im Ich gereift ist, die den Charakter der sie vollbringenden Person aufweist und wie ein Sprössling aus ihr hervorgeht, kann frei genannt werden:

cation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane; et / l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental. Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font». Vgl. *Essai* 127: »Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise. C'est le moi d'en bas qui remonte vers la surface«.

Es sei gestattet, hier an Albert Camus zu erinnern.

¹²⁰ Chedin: *Possibilité et liberté*, 89 schreibt, der »coup de génie« Bergsons bestünde in der Ersetzung der Alternative durch eine *alternance*. Aber vielleicht ist auch das noch zu räumlich gedacht; der von Bergson verwendete Tendenz-Begriff, über den gleich zu reden sein wird, hat den Vorzug der größeren Offenheit.

¹²¹ Zur Rolle des Zögerns s. a. Sergeant, Philippe: *Bergson, matière à penser*, Paris (E.C. Editions) 1996, 98 ff.

In *MM* mit seiner ontologisch mittleren Ausgangsposition wird das Zögern wieder als der erste Hinweis auf Freiheit gelten.

»Mit einem Worte, wenn man übereinkommt, frei jede Handlung zu nennen, die dem Ich entspringt und nur dem Ich, dann ist wahrhaft frei die Handlung, die den Stempel unsrer Person trägt; denn dann wird einzig unser Ich ihr Vater sein«. ¹²²

Zeugnis einer solchen Handlung kann nur ein auf besondere Weise aufmerksames Bewusstsein geben: ein Bewusstsein, das auf eine begleitende symbolische Darstellung des Entscheidungsweges verzichtet, sondern vielmehr die Kruste des beobachtenden Oberflächen-Ich durchbricht und sich selbst auf dem Weg der Entscheidung begleitet. Die besondere Schwierigkeit und scheinbare Absurdität dieses Unterfangens, deren sich Bergson durchaus bewusst war, liegt darin, dass das Bewusstsein, insofern es zum analysierenden Beobachten da ist, den Hang dieser ihm eingeborenen Neigung buchstäblich wieder umkehrt und den Abhang (*pente*) wieder hinaufschreitet, um sich dem tatsächlichen Verlauf seiner inneren Entscheidungen einzufügen. Diesem Hang, der in der Psychologie zum Assoziationismus und psychischen Determinismus führt, ist die bisherige Sichtweise des Problems verdankt. Die schiere Existenz dieses Hangs des Bewusstseins, das das handelnde Ich ausmacht, bedingt jedoch, dass auch das handelnde Ich sich meistens tatsächlich so verhält, wie es das auf diese Weise betrachtende Ich sieht: Das Oberflächen-Ich, das ja tatsächlich, wie vorne ausgeführt, von dem ihn »umgebenden« Raum »imprägniert« ist, nimmt nicht nur nach dessen Bedingungen wahr, sondern agiert selbst auch danach; bis zu dem Punkt, dass es vielleicht sein ganzes Leben zu keinem freien Akt kommt – vielleicht auch, da es durch die Verfasstheit der Welt, in der es als Oberfläche lebt, nicht einmal die Gelegenheit dazu bekommt. So ist nun ein freier Akt etwas sehr seltenes, und so hat auch die Freiheit Grade; es ist dies auch eine Folge der Auffassung von der Freiheit als Qualität von Handlungen, und nicht als ein Attribut des Menschen. Hat aber die Freiheit Grade und ist sie etwas Außergewöhnliches, dann trifft eben die Beschreibung des Verhaltens durch die Deterministen eben zumeist zu – wo Indeterministen versuchen, Freiheit als Möglichkeitsauswahl zu beschreiben, zu begründen und zu verteidigen, müs-

¹²² ZF 130; *Essai* 130: »En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité«. S. a. *Essai* 129: »Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'oeuvre et l'artiste«.

sen sie fehlgehen. Der Mensch verhält sich für Bergson zumeist wirklich so, dass er Handlungsalternativen in Form von projektiven Ergebnissen sich vor Augen stellt und dann mechanistisch abwägt;¹²³ er lässt sich tatsächlich von sprachlichen Ausdrücken, aus Gründen der angestrebten Allgemeingültigkeit, ein stabiles Verhältnis der Dinge vorgaukeln. Nur manchmal bemerkt er an sich selbst, wie seine Entscheidungen doch nicht nach dem Kalkül ausfallen, sondern aus ihm selbst kommen. Dann werden in der Handlung und in der Betrachtung aus den symbolischen Endpunkten, Möglichkeiten, plötzlich Tendenzen, die in den sukzessiven Momenten des Entscheidungsprozesses auftreten, und die scheinbare Determination eines Bewusstseinszustandes durch einen anderen wird zu einer Selbstdetermination des sich entwickelnden Subjekts. In den Passagen durch diese Tendenzen verändert sich nämlich das Ich, es bleibt nicht als dasselbe vor Alternativen verharrend; es reift zwischen den Tendenzen X und Y, bis die Entscheidung, die freie Handlung als überreife Frucht fällt.¹²⁴ So tritt hier im Zusammenhang der Freiheitsdiskussion zum ersten Male der Tendenzbegriff auf, der wieder in *PM* (*IM*) und *EC* erscheinen wird,¹²⁵ dort ausgeweitet auf die gesamte Evolution der Realität, hier bezogen auf die (hier nicht so bezeichnete) Evolution des einzelnen Menschen in seinen Entscheidungssituationen. Der Begriff der Tendenz wird hier zu einem Gegenbegriff der Möglichkeit; etwas, das die Bergson-Kritiker, wie sie z. B. in der Einleitung aufgeführt wurden, übersehen. In einer Tendenz gibt es eine innere Unentschiedenheit, ja sogar Heterogenität, die für die Möglichkeit nicht mehr gegeben ist, und zugleich einen Zug zur Entscheidung. Tendenz und Möglichkeit bezeichnen hier wie auch in *EC* zwei sehr unterschiedliche Sachverhalte, nämlich einmal Entwicklungen in statu nascendi, d. h. in sich noch voller unausgetragener Divergenzen, während Möglichkeit gerade die vorexistentielle Schon-Entschiedenheit meint. Nun tritt Bergson im *Essai* noch einen Schritt zurück, wenn es darum geht, die Tendenz zum Gegenmodell zu machen; oder vielmehr belegt er den Begriff der Tendenz mit der Generalreserve, die vor dem Hintergrund seiner Sprachkritik jedem Begriff gilt:

¹²³ Dies wird der Ausgangspunkt von *MM*; s. das zweite Kapitel dieser Arbeit.

¹²⁴ *Essai* 132.

¹²⁵ S. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

»Es wird dann als ausgemacht zu gelten haben, dass dies symbolische Vorstellungen sind und dass es in Wirklichkeit nicht zwei Tendenzen, selbst nicht zwei Richtungen gibt, wohl aber ein Ich, das da lebt und sich gerade vermittelt seiner Schwankungen soweit entwickelt, bis die freie Handlung sich von ihm ablöst gleich einer überreifen Frucht.«¹²⁶

In der *Introduction à la métaphysique* wird Bergson die Zurückhaltung aufgeben und die Wirklichkeit selbst zur Tendenz erklären;¹²⁷ Ziel ist, einen sprachlichen Ausdruck zu finden für den heterogenen inneren Prozess, der zu einer Entscheidung führt.

Wie frei nun eine tatsächliche Handlung wirklich ist, hängt dann eben davon ab, wie sehr das Überlegen, das Zögern als innerlich unbewegte Auswahl zwischen feststehenden Möglichkeiten angesehen wird oder als innerer Prozess stattfindet. Mutatis mutandis gilt dasselbe für das Problem der Vorhersage einer Handlung: im anderen Feld des Streits zwischen Freiheit und Determination stellt sich hier nicht die Frage nach dem Charakter vollbrachter Handlungen, sondern die nach der Vorhersagbarkeit künftiger Handlungen (und Geschehnisse). Diese Problematik begleitet Bergson durch sein ganzes Leben als Philosoph und ist auch in seinem letzten Aufsatz *Le possible et le réel* der Aufhänger zur Diskussion des Begriffs der Möglichkeit. Die Frage ist, ob bei Bekanntsein aller Antezedentien zukünftige Geschehnisse oder Handlungen (evt. für eine höhere Intelligenz) prinzipiell absolut sicher voraussagbar seien – der Determinist würde eine solche Vorhersagbarkeit annehmen, die über eine bloß wahrscheinliche und ungefähre Vorhersage hinausgeht, die Bergson aus den Gründen, die zur Annahme von Graden der Freiheit führen, jederzeit zugibt. Gelänge es nun, im Bereich menschlichen Handelns die Unmöglichkeit einer solchen Vorhersage oder gar die Sinnlosigkeit einer solchen Annahme zu erweisen, wäre eine weitere Schlacht gegen den Determinismus als Vollständigkeit beanspruchendem Erklärungsmodell geschlagen und die Frage der Freiheit als weiterhin offen erwiesen.

Bergson unternimmt nun das Gedankenexperiment (das hier nur kurz zusammengefasst werden soll),¹²⁸ ob eine Person Paul die

¹²⁶ ZF 132; *Essai* 132: »Il demeurera d'ailleurs entendu que ce sont là des représentations symboliques, qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr«.

¹²⁷ PM (IM) 211.

¹²⁸ *Essai* 137–149.

Handlungen einer Person Pierre ausrechnen, vorhersagen kann, und zwar über eine wahrscheinliche Vorhersage aus der ungefähren Kenntnis seines Charakters hinaus. Dazu aber müsste er, da ja der Charakter eines Menschen bestimmt wird durch das Gesamt seiner Vergangenheit, zunächst lückenlos dieselbe Vergangenheit durchlaufen (haben) wie Pierre, und das heißt genau seine *durée*; zudem müsste er, um seine Entscheidungen zu kennen, sie genauso durchlaufen wie er, und das heißt nichts anderes, als dass er Pierre sein müsste (und sonst nichts), um seine Handlungen vorzusehen; dann aber würde er sie »in Echtzeit« erleben, ja vollbringen, und von einer Vorhersage kann in einem solchen Fall natürlich keine Rede sein. Um das »Resultat« eines Gefühls zu kennen, muss man es selbst durchleben, und die Vorhersage eines Willensgeschehens kann sich nicht in der Vorwegnahme seines Ergebnisses abspielen; eine Reduktion auf Zwischenzustände unter Absehung der Intervalle, die doch den Psychologen eigentlich interessieren müssen, lässt sich im Bereich der Naturwissenschaft, z. B. der Astronomie, hingegen ohne weiteres leisten, da ja im homogenen Raum »an der Uhr gedreht werden kann«, handelt es sich hier doch nicht um *durée*.¹²⁹ Hier werden lediglich Simultaneitäten zwischen Ensembles von Körpern nach einem beschleunigten Zeitablauf gezählt, indem man in der Vorstellung beim vorhergesagten Ereignis gegenwärtig ist. Man beschleunigt seinen Geist sozusagen mit, um – wie z. B. im Planetarium – »dabeizusein«. Gibt man dem Bewusstsein seine *durée* »zurück«, wird aus der fingierten Gleichzeitigkeit nachträglich eine Vorhersage: man kehrt nach dem Planetariumsbesuch aus der gespielten in die tatsächliche Wirklichkeit zurück, aus der eben erlebten gespielten Gegenwart wird Zukunft.¹³⁰

Die Möglichkeit der zeitlichen Reduktion in der Astronomie belegt nun aber nach Bergson eigentlich geradewegs die Unmöglichkeit der Reduktion eines Bewusstseins, da nur bei der psychischen Serie als »invariabler Basis« die Variation der astronomischen Zeit gelingen kann: denn hätte das Bewusstsein keine eigenständige *durée*, könnte

¹²⁹ *Essai* 145: »L'avenir de l'univers matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui«.

Unnötig, zu bemerken, dass Bergson hier seine Meinung grundlegend ändern wird (vgl. Ende des zweiten und dritten Kapitels dieser Arbeit).

¹³⁰ *Essai* 148: »Toute prévision est en réalité une vision, et cette vision s'opère quand on peut réduire de plus en plus un intervalle de temps futur en conservant les rapports de ses parties entre elles, ainsi qu'il arrive pour les prédictions astronomiques«.

es die Beschleunigung gar nicht wahrnehmen.¹³¹ Erleichtert wird die Annahme der Möglichkeit der Vorhersage der Geschehnisse in der *durée* übrigens dadurch, dass man mit demselben verräumlichenden Verfahren für die vergangenen Taten ja erfolgreich ist: in der Erinnerung werden Prozesse zu Ereignissen und dann zu Dingen, die herausgegriffen und als einzelne betrachtet werden können. Dieses astronomische Verfahren gegen den Strich lässt sich aber im Bereich der Vorhersage psychologischen Geschehens nicht anwenden, da dort zwischen Vorhersehen, Wahrnehmen und Handeln nicht zu unterscheiden ist.¹³² Versucht man nun, so der letzte Ausweg des Deterministen, von einer allgemeinen Kette der Notwendigkeit und so der Möglichkeit einer genauen Vorhersage auszuweichen auf eine spezielle Kausalität der psychischen Zustände, so führt dies zum selben Ergebnis: behauptet er die Existenz eines Kausalitätsgesetzes für psychische Zustände, dass also jedes Phänomen (und also jede Handlung) durch seine Bedingungen bestimmt wird, so meint er damit, dass in diesem Feld gleiche Bedingungen bzw. Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Nun gibt es aber zum einen fixe, untereinander getrennte Zustände des Innenlebens eigentlich gar nicht, da es eben ein ständiger zeitlicher Prozess ist; und spricht man nur mit aller Vorsicht und in abgeleiteter Form von Zuständen als besonders bemerkbaren und bemerkenswerten Wegmarken, so ist aber dennoch kein Zustand des Innenlebens je einem anderen gleich (und zwar bereits da jeder ›Zustand‹ die Summe seiner Vorgängerzustände mit-enthält). Deswegen muss es, soll das Prinzip der vollständigen Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache gewahrt bleiben, eine innere Kausalität geben, in der es, anders als in der Naturkausalität, heißt: eine einmalige innere Ursache schafft einmal ihren Effekt.¹³³ Diese Lösung bringt aber eine neue Frage: Ist so nicht wiederum ein psychischer Determinismus beschrieben?

Bergson sieht hier das Problem im Prinzip der Kausalität und damit im Begriff der Ursache: kausale Reihenfolge meint, empirisch gesehen, dass auf eine sich wiederholende Zustandsreihe sich ein dieser folgender Zustand ebenso wiederholt, man also in einem Zustand

¹³¹ *Essai* 148. Dieses Argument gilt auf den ersten Blick nur bei einer Beschleunigung z. B. in einem Planetarium; was geschähe, beschleunigte sich das Ganze mit uns darin, lässt sich m. E. kaum sinnvoll sagen.

¹³² *Essai* 149: »Bref, dans la région des faits psychologiques profonds, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir, voir et agir«.

¹³³ *Essai* 151.

bereits einen nächsten sieht;¹³⁴ belässt es das Kausalitätsgesetz bei dieser empirischen Feststellung (vergangener) Tatsachen, sagt dieses Prinzip nichts gegen die Annahme der Freiheit aus, da im Bereich des Bewusstseins sich exakt wiederholende Bedingungen nicht vorkommen. Diese subjektive Sicht der Dinge wird jedoch im vorphilosophischen *sens commun* »objektiviert«: für den Alltagsverstand als vorplanenden präexistieren die Dinge schon objektiv irgendwie in ihren Ursachen (eben als Möglichkeiten, die in ihnen liegen). Aus der Kausalität wird so im Alltagsverstand Präformation. Insgesamt »nähert« sich für Bergson so das Kausalitätsprinzip »unendlich« an das Identitätsprinzip an (ohne mit ihm zusammenzufallen),¹³⁵ da es zur Absicherung des kausalen Gefüges als Inhärenzverhältnis¹³⁶ gedacht wird. Diese Methode der Absicherung des notwendigen Verhältnisses Ursache-Effekt unterdrückt die Wirksamkeit der *durée*; für die Außenwelt mag das noch angehen, da im *Essai* für Bergson ihre Durativität noch nicht klar ist;¹³⁷ das durative Wesen des Menschen wird aber so wesentlich verfehlt.¹³⁸

¹³⁴ *Essai* 153: »Constater la succession régulière de deux phénomènes, en effet, c'est reconnaître que, le premier étant donné, on aperçoit déjà l'autre«.

¹³⁵ *Essai* 156: »Ainsi entendu, le rapport de causalité est un rapport nécessaire en ce sens qu'il se rapprochera indéfiniment du rapport d'identité, comme une courbe de son asymptote«.

¹³⁶ *Essai* 157. S. a. das folgende Zitat.

¹³⁷ *Essai* 158: »En d'autres termes, plus nous tendons à ériger la relation causale en rapport de détermination nécessaire, plus nous affirmons par là que les choses ne durent pas comme nous«.

Bergson wird in späteren Werken darauf zurückkommen; schon in *Essai* 157 heißt es hierzu: »Nous sentons bien, il est vrai, que si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois«.

Deswegen fallen bei aller mathematischen Beschreibbarkeit auch in der Außenwelt Kausalität und Identität nicht zusammen.

¹³⁸ *Essai* 156 f.: »On trouvera [...] la [...] préoccupation d'établir un / rapport de nécessité logique entre la cause et l'effet, et l'on verra que cette préoccupation se traduit par une tendance à transformer en rapports d'inhérence les rapports de succession, à annuler l'action de la durée, et à remplacer la causalité apparente par une identité fondamentale«. Die Betonung der necessitierenden Kausalität in der Außenwelt und die damit verbundene Trennung und prinzipielle Unterscheidung der Außenwelt von der durativen Innenwelt kann auch den Weg zu einem Glauben an die Freiheit freimachen, da so der Geltungsbereich der Kausalität exakt umschrieben ist:

Essai 158: »Ce qui revient à dire que plus on fortifie le principe de causalité, plus on accentue la différence qui sépare une série psychologique d'une série physique. D'où résulte enfin, quelque paradoxale que cette opinion puisse paraître, que la supposition

Neben dieser Art der »streng mathematisch« kausalen Präformation, die von den Dingen der Außenwelt als nicht-durativ begriffenen ausgeht, kann aber noch eine weitere eingeführt werden, die diffuser einherkommt und davon ausgeht, wie sich der *sens commun* die Abfolge der Bewusstseinszustände vorstellt und diese dann auch auf die Außenwelt überträgt. Sie besagt, dass es in der Abfolge der Bewusstseinszustände keine volle Inklusion gibt, wohl aber eine unklare Vor-Vorstellung der kommenden Idee, die dann als möglich angesehen wird. Zwischen dem bestehenden Zustand und dem kommenden, der als in einem Zustand reiner Möglichkeit (und also als realisabel anstatt wie vorne bereits realisiert) betrachtet wird, schafft eine Kraftanstrengung (*effort*)¹³⁹ den Übergang; eine solche eher unscharfe Kausalität als imperfekter Präformation, die Innen- und Außenwelt in Analogie bringt (und zwar mit der Innenwelt als Leitbild), stattet das Universum mit einer *poussée interne* aus, die es zu einer diffusen Persönlichkeit werden lässt, die Qualitäten aus sich hervorbringt; gewissermaßen, so Bergson, lässt sie so den antiken Hylozoismus neu erstehen.¹⁴⁰ Führt nun Bergson zufolge die Kausalitätsauffassung der strengen, mathematisierenden Präformationsauffassung des erstbeschriebenen Typs hin zum Determinismus eines Spinoza, so leitet die eben beschriebene schwache Auffassung hin zu Leibniz, der die Monaden, auch die die Materie ausmachenden, unausgedehnt sein lässt und mit Zuständen als Perzeptionen versieht nach dem Bild bewussten Lebens. Diese Konzeption führt denn auch nicht automatisch zu einem Determinismus; die Perzeptionen der verschiedenen Monaden erzwingen sich nicht auseinander, und so muss Gott ihre Ordnung im Voraus regeln.

Der Determinismus Leibniz' hat somit für Bergson seinen Ursprung lediglich in der Notwendigkeit der prästabilierten Harmonie;

d'un rapport d'inhérence mathématique entre les phénomènes extérieurs devrait entraîner, comme conséquence naturelle ou tout au moins plausible, la croyance à la liberté humaine«.

¹³⁹ *Essai* 158.

¹⁴⁰ *Essai* 160: »Les qualités des choses deviendront ainsi de véritables états, assez analogues à ceux de notre moi; on attribuera à l'univers matériel une personnalité vague, diffuse à travers l'espace, et qui, sans être précisément douée d'une volonté consciente, passe d'un état à l'autre en vertu d'une poussée interne, en vertu d'un effort. Tel fut l'hylozoïsme antique, hypothèse timide et même contradictoire, qui conservait à la matière son étendue tout en lui attribuant de véritables états de conscience, et déroulait des qualités de la matière le long de l'étendue en même temps qu'elle traitait ces qualités comme des états internes, c'est-à-dire simples«.

dass das Universum nur aus Monaden besteht, die einander nicht beeinflussen, macht eine von außen kommende Determination ihrer gegenseitigen Verhältnisse nötig, um erklären zu können, dass das Universum zusammenhält und wie die Dinge miteinander funktionieren.¹⁴¹ Seine Idee der Kraft ist die einer undeterminierten Anstrengung. Eine dynamistische Kausalitätsauffassung jedenfalls gestaltet die Außenwelt nach dem Vorbild der Innenwelt.¹⁴²

Als Ergebnis der Diskussion des Kausalitätsprinzips lässt sich für Bergson festhalten, dass es zwei verschiedene, ja gegensätzliche Auffassungen der *durée* und der Präformation der Zukunft in der Gegenwart beinhaltet: entweder »dauern« alle (physischen und psychischen) Phänomene auf die gleiche Weise, wie es bei Leibniz' Monaden der Fall ist; dann kommt nur eine unscharfe Präformation heraus, da die Kette Idee-Kraftanstrengung-Realisation, die Abfolge der Perzeptionen keine Inklusion meint. Oder nur den Dingen würde jede *durée* ab- und eine »mathematische Präexistenz« der Zukunft in der Gegenwart zugesprochen; das Bewusstsein unterschiede sich gerade durch seine durative Verfasstheit von den Dingen, und es entsünde durch die Trennung dann ein Freiraum für ein dauerndes Ich als freie Kraft.¹⁴³ Letzten Endes lassen aber, so Bergson, beide Theorien der Freiheit Raum, entweder als Kontingenz bis in die (monadenhaft verfasste) Materie hinein, oder als eine Art Einladung, in Abhebung zur mathematisierten Materie das Ich unmittelbar als freie Kraft, *durée* zu verstehen.¹⁴⁴ Die Probleme entstehen, wenn beide Auffassungen miteinander vermischt werden (wie es normalerweise geschieht); so wird z. B. die Idee der Kraft (*force*), die an sich die Idee einer Determination ausschließt und im Innenleben gerade

¹⁴¹ *Essai* 161: »Le déterminisme de Leibniz ne vient pas, en effet, de sa conception de la monade, mais de ce qu'il construit l'univers avec des monades seulement«.

¹⁴² *Essai* 161: »En d'autres termes, la conception dynamique du rapport de causalité attribue aux choses une durée tout à fait analogue à la nôtre, de quelque nature que cette durée puisse être: se représenter ainsi la relation de la cause à l'effet, c'est supposer que l'avenir n'est pas plus solidaire du présent dans le monde extérieur qu'il ne l'est pour notre propre conscience«. Bergsons eigener Denkweg wird in eine ähnliche Richtung weisen. Allerdings wird es ihm um die gemeinsame Wurzel von Innen- und Außenwelt gehen, die jedoch wesentlich Stufen von Bewusstsein sind.

¹⁴³ *Essai* 162.

¹⁴⁴ *Essai* 162: »C'est pourquoi toute conception claire de la causalité, et où l'on s'entend avec soi-même, conduit à l'idée de la liberté humaine comme à une conséquence naturelle«.

Zeugnis von der Freiheit gibt, leicht mit der der Notwendigkeit amalgamiert, da sie aus der Außenwelt die Idee der Determination mit sich bringt und das Ich vom Alltagsverstand gerne nicht direkt als duratives, sondern indirekt, auf die Weise der Außenwelt, in Augenschein genommen wird; auf diese Weise wird der für den *sens commun* bequeme Effekt erzielt, dasselbe Wort (und dieselbe Gedankenfigur) für die Sukzession in der Innen- und Außenwelt zur Verfügung zu haben. Eine solche Endosmose zwischen Freiheit und Notwendigkeit verwischt die Eigenart der unmittelbar erfahrenen, inneren, dynamischen Kausalität und lässt die psychische Anstrengung wie eine physische, berechenbare Kraft erscheinen.¹⁴⁵ Den Fortschritt der inneren Dynamik freier Handlungen kann man aber nicht definieren und nach Gesetzen analysieren, da die »Bewusstseinszustände« sich nicht wiederholen und die *durée* der Innenwelt als ständiger Fortschritt nicht Bestandteile dekomponierbar ist. Durch eine Analyse änderte man sogar ihr Wesen, indem man die *durée* homogenisierte, d. h. in Ausdehnung verwandelte. Jede Art derartiger Definition der Freiheit führte dazu, dass sie letzten Endes dem Determinismus Recht geben muss. Bergson resümiert:

»Freiheit nennt man die Beziehung des konkreten Ich zur Handlung, die es ausführt. Diese Beziehung ist undefinierbar, eben weil wir frei sind. [...] / In Summa: jedes die Freiheit betreffende Verlangen nach Erklärung kommt, ohne dass man es bemerkte, auf folgende Frage hinaus: »Lässt sich die Zeit adäquat durch den Raum vorstellen?« – Worauf wir entgegnen: ja, wenn es sich um die abgelaufene Zeit handelt, nein, wenn man von der ablaufenden Zeit spricht. Nun vollzieht sich aber die freie Handlung in der ablaufenden Zeit und nicht in der abgelaufenen. Die Freiheit ist somit eine Tatsache, und es gibt unter den Tatsachen, die man konstatiert, keine, die klarer wäre. Alle Schwierigkeiten des Problems und das Problem selbst entspringen daraus, dass man bei der Dauer dieselben Attribute wie bei der Ausdehnung findet, eine Sukzession durch eine Simultaneität interpretieren und die Vorstellung der Freiheit in einer Sprache wiedergeben will, in die sie sich offenbar nicht übertragen lässt.«¹⁴⁶

¹⁴⁵ *Essai* 164: Bergson meint zu erkennen, dass, auch wenn in der modernen Physik (er nennt Faraday) ausgedehnte Atome von »dynamischen Punkten« abgelöst würden, »Kraftzentren« und »Kraftlinien« doch rein mathematisch behandelt würden, ohne über das Wesen der Kraft selber nachzudenken. M. E. bildet EC den Versuch, dieses in eine größere, dann aber biologistische Perspektive einzuholen.

¹⁴⁶ ZF 163, 164; *Essai* 165, 166: »On appelle liberté le rapport du moi concrète à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. (...) / En résumé, toute demande d'éclaircissement, en ce qui concerne la liberté, revient sans qu'on s'en doute à la question suivante: »Le temps peut-il se représenter adéquate-

Den Begriff der Freiheit nennt Bergson schließlich undefinierbar, das Faktum aber das klarste aller uns gegebenen. Die unmittelbare Gegebenheit der Freiheit als Charakteristik der Existenzweise der *durée* (die zum einen allein in der nicht festgestellten Unsicherheit ihrer Existenz besteht, zum andern immer sich in die Sicherheit im Homogenen zu verlieren droht) ist im Mittelbaren ungreifbar; dies erweist sich bei Bergson dadurch, dass er doch lediglich die Absurditäten der von ihm aufgebauten Gegenpositionen erweist, für sich eigene und fremde Erfahrungen ins Feld führt und so in seinen positiven Bestimmungen mehr appelliert als argumentiert. Er gewinnt dabei eine Freiheit, die ihrerseits keine feststehende Eigenschaft ist, sondern flüchtig ist und Grade hat.

Zusammenfassend: Freiheit, Tendenz und Möglichkeit

Die Existenz von Graden der Freiheit ist auch der Ansatzpunkt der »Wirksamkeit« oder »Zulässigkeit« von Möglichkeit und der Ort, im *Essai* von ihr zu handeln. Im Zögern¹⁴⁷ des noch nicht ganz Freien treten Möglichkeiten ins Bewusstsein des Handelnden, welche Gegenstand des Streits zwischen Deterministen und Gegnern des Determinismus werden. Im Zögern, das zur Freiheit führen kann, kann als ein Kontinuum zutage treten, was von den Gegnern des Determinismus als zwei verschiedene Entitäten qua Symbole, oder besser eben als Möglichkeiten, hypostasiert und auseinandergehalten wird. Der Begriff des Möglichen wird so zum Kampfgehilfen der Verteidiger der Freiheit, die gegen einen – diesen Begriff gleichermaßen nutzenden – Determinismus streiten, ohne sich von ihm frei machen zu können.¹⁴⁸

»Waren die beiden Entscheidungen gleich möglich, wie konnte dann eine Wahl zustande kommen? War nur eine von ihnen möglich, weshalb hielt man sich

ment par de l'espace?« – A quoi nous répondons: oui, s'il s'agit du temps écoulé; non, si vous parlez du temps qui s'écoule. Or l'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé. La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair. Toutes les difficultés du problème, et le problème lui-même, naissent de ce qu'on veut trouver à la durée les mêmes attributs qu'à l'éternelle, interpréter une succession par une simultanéité, et rendre l'idée de liberté dans une langue où elle est évidemment intraduisible«.

¹⁴⁷ *Essai* 132.

¹⁴⁸ *Essai* 131 f., 134.

dann für frei? – Und man übersieht, dass diese Doppelfrage immer wieder auf die andre hinausläuft: Ist die Zeit Raum? [...] ›Bevor der Weg gezeichnet wurde, war keine Richtung möglich oder unmöglich aus dem sehr einfachen Grunde, weil von einem Wege noch keine Rede sein konnte‹.¹⁴⁹

Der *sens commun* benötigt hier den Begriff des Möglichen zu seinem Zweck,¹⁵⁰ und in dieser Valenz wird er von Bergson hier aufgegriffen. Als Ergebnis der bergsonschen Überlegungen im *Essai* lässt sich festhalten, dass der Mensch zumeist nicht wirklich frei ist, wohl aber unter bestimmten Voraussetzungen Handlungen vollbringen kann, die die Qualifikation der Freiheit verdienen, bzw. er in einem Verhältnis zu seinen Handlungen steht, die diese und damit ihn für diesen Fall als frei zeigen. Frei heißt eine Handlung, wenn sie allein aus innerer Kraftanstrengung der Ausprägung von Tendenzen entstanden ist und sich nicht bestimmten äußeren Zwängen oder Motiven verdankt; wenn sie beschreibbar ist als Ausdruck der Persönlichkeit des Handelnden und nicht seiner Rolle in bestimmten Situationen oder Zusammenhängen. Eine Entscheidung wird so zu einem psychischen Geschehen, das sich zu seinem (vorläufigen) Ende hin entwickelt haben wird. Die bisherige Diskussion um das Problem, wie sie Bergson vorfindet, versucht aber, unter Rekonstruktion von Entscheidungswegen Freiheit aufzufinden, das heißt das Geschehen durch Symbole darzustellen, indem Endpunkte von Tendenzen als Möglichkeiten extrapoliert werden. Diesen Begriff der Möglichkeit als Präexistenz bzw. Präformation wird Bergson auch im weiteren Werk verwenden; er wird der Seite des *sens commun*, des üblichen ›gesunden Menschenverstandes‹ zugeschlagen und hat dort die Rolle, im Zusammenhang der verräumlichten Existenz Handlung zu planen und Überleben zu sichern. Dort hat er seine Berechtigung, sowohl pragmatisch als auch (was im späteren Werk erst ausgeführt wird) ontologisch. Versucht man jedoch, mithilfe dieses Begriffes Freiheit zu behaupten oder zu verteidigen, so stellt sich nicht nur heraus, dass die Gegner der Freiheit diesen Begriff ebenso zu ihrem Arsenal zählen, sondern dass zudem gerade dieser Begriff und die

¹⁴⁹ ZF 136; *Essai* 136, 137: »Si les deux parties étaient également possibles, comment a-t-on choisi? Si l'un d'eux était seulement possible, pourquoi se croyait-on libre? Et l'on ne voit pas que cette double question revient toujours à celle-ci: le temps est-il de l'espace? [...] ›Avant que le chemin fût tracé, il n'y avait pas de direction possible ni impossible, par la raison fort simple qu'il ne pouvait encore être question de chemin‹«

¹⁵⁰ *Essai* 132 f.

ihm zugehörnde Gedankenwelt ein wirkliches Verstehen von Freiheit als Schöpfertum bzw. Kausalität verhindert, da er gerade dazu da ist, alles jetzt und zukünftig Geschehnde als immer schon Vorliegendes zu beschreiben.

In der rein psychologischen Ausrichtung des *Essai* hat Bergson viele Frage offen gelassen, besonders was die ontologische Ausgestaltung angeht; die Existenz der Außenwelt, ihr Zusammenhang mit der Innenwelt, die Frage nach der Natur der Kraft des Willens bzw. des Innen-Ich, von der die Rede war, und die ja die Zentralthese des Buches ist, bleiben seltsam unausgeleuchtet. Es ist jedoch zu beobachten, dass neuerdings wieder die Frage erhoben wird, ob der Antagonismus Determinismus-Indeterminismus der richtige Ansatzpunkt für die Frage nach der Freiheit ist;¹⁵¹ auf dieses Problem hingewiesen zu haben, kann als bleibendes Verdienst Bergsons bezeichnet werden.

Was die oben genannten Fragen angeht, die offen geblieben sind und die die Lektüre des *Essai* als unbefriedigend erscheinen lassen können, so wird Bergson sich ihnen teilweise in seinen folgenden Werken widmen; auch der Begriff der Möglichkeit wird dort weitere Anwendungen und Ausgestaltungen erfahren und stets dort erscheinen, wo Bergson ihm besonders wichtige Fragen aufrollt. Im *Essai* wurde Möglichkeit in Zusammenhang mit dem menschlichen Handeln, insofern es als freies in der Diskussion steht, verhandelt, und zwar so, dass gerade die Verwendung des Möglichkeitsbegriffs bzw. das Handeln nach festliegenden, ausbestimmten Möglichkeiten ein im strengen Sinne unfreies Handeln ist. Der Mensch aber handelt tatsächlich die allermeiste Zeit nach Möglichkeiten; und wenn Freiheit Grade haben soll, dann muss gerade in diesem Handeln auch ein Grad von Freiheit anzutreffen sein. Wie sich dieses Handeln voll-

¹⁵¹ Z. B. Buchheim, Thomas: »Zwischen Antinomie und Kompatibilität: Versuch über die natürliche Einbettung unserer Handlungsfreiheit«, in: Buchheim/Kneepkens/Lorenz: *Potentialität und Possibilität*, 333–347 (mit weiterer Lit.). Der dort S. 340 beschriebene »zweite«, nicht voll ausbestimmte Möglichkeitsbegriff käme dem, was Bergson als Tendenz bezeichnet, nahe. Die Freiheit liegt dann im »modus operandi« der Handlung als Ausrealisierung einer Tendenz. Eine wichtige Eigenheit Bergsons liegt jedoch darin, dass dieses ein Mit-sich-zu-Rate-Gehens ist, die Rolle der sozialen Umwelt hierbei aber nicht erwähnt wird (bzw. im *Essai* sogar klar negativ besetzt ist als das, was das äußere Ich mit ausbildet).

S. a. Giesenberg, Frank: *Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson*. Frankfurt a. M. e. a. (Lang) 1996; zu Bergson 183–191, hierfür bes. 187 ff.

zieht, wie sich die es leitenden Möglichkeiten konstituieren als Planungsziele seiner Handlungen, zeigt das nächste wichtige Werk Bergsons.