Im Ozean des Lebens[1]. Bergsons Philosophie des Lebens auf der Suche nach der natürlichen Ordnung

Kristian Köchy

Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons
(L'Évolution Créatrice, 664)

I. Vom sicheren Hafen auf das offene Meer

Das Unterfangen der Philosophie kann mit einer Suche nach orientierenden Fixpunkten in einer dynamischen und vielfältigen Welt verglichen werden. Die Intensität dieser Suche scheint umso drängender zu werden, je größer die Angst vor dem Unbekannten, Wechselhaften und Zufälligen ist. Sie gestaltet sich zudem umso schwieriger je weiter und unübersichtlicher das Feld ist, das der Philosoph mit seinem Entwurf ordnend bewältigen möchte. Hier verspricht ein kleines und überschaubares Terrain nicht nur Sicherheit und Geborgenheit, sondern gibt auch Gewähr dafür, die systematische Arbeit vollenden zu können. Dieser Vorteil kann jedoch unter anderem Blickwinkel auch als Nachteil erscheinen: Die Enge wächst dann zu bedrückender Einschränkung an. Eine mögliche Reaktion auf diese Situation stellt der Drang dar, alle bekannten Horizonte hinter sich zu lassen[2] und in das Unbekannte und Fremde aufzubrechen, auf der Suche nach Neuem, nach Abenteuer und Fortschritt, das Gefühl der Verlorenheit in Kauf nehmend, bis erneut die Sehnsucht nach dem Altbekannten, nach Heimat und festen Strukturen überhand gewinnt. Betrachtet man die Geistesgeschichte unter diesem Aspekt, so scheint die Menschheit zwischen zwei Extrempositionen, zwischen Aufbruch und Rückzug, wie zwischen Skylla und Charybdis in unendlicher Folge hin- und herzupendeln. Bei einem distanzierteren und auf die Gesamtentwicklung gerichteten Blick, wird allerdings jenseits dieses scheinbar ungerichtet oszillierenden Wechsels menschlichen Selbst- und Weltverständnisses eine übergeordnete gerichtete Tendenz

---

1 Bezeichnenderweise lautet so auch die diesbezügliche Überschrift des Abschnittes über die Lebensphilosophie im Sammelband von V. Spierling (1986).

2 In diesem Sinne schreibt Jaspers (1991, 37 f.): „Niemals gewinnen wir einen Standpunkt, auf dem der begrenzende Horizont aufhörte und von dem aus ein nun horizontlos geschlossenes, daher nicht mehr weiter weisendes Ganzes überblickbar würde. Und wir gewinnen auch keine Folge von Standpunkten, durch deren Gesamtheit wir, wie bei einer Erdumseglung, in der Bewegung durch die Horizonte hindurch das eine geschlossene Sein [...] gewönnen."

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erkennbar. Bildlich gesprochen scheint die Betrachtung der einzelnen Wellen, die sich am Strand vor- und zurückbewegen, die Aufmerksamkeit von der steigenden Flut abzulenken[3]. Bei einem höheren Standpunkt wird hingegen schnell deutlich, daß sich der Mensch im Zuge der Ideengeschichte immer weitere Horizonte erstritten hat und sich damit gleichzeitig vom sicheren Hafen des Ursprungs immer mehr entfernte.

Vergleicht man unter diesem Gesichtspunkt klassische mit modernen Entwürfen der Philosophie, so ist die Ausgangsposition der ersteren über alles gesehen weitaus günstiger als die ihrer Nachfolger. Der klassische Erkenntnishorizont beschränkt sich trotz aller Bemühungen um die transzendente Sphäre gleichsam auf den Nahhorizont des Mittelmeers. Ein Rückzug in den Hafen der Geborgenheit scheint so leichter möglich. Die klassischen Gefilde der Philosophie versprechen grundsätzliche Überschaubarkeit; der Ozean des Zweifels beginnt erst jenseits der durch die Säulen des Herkules festgeschriebenen Grenzen der *oikoumene*. Zwar lassen sich auch in dieser klassischen Situation der Philosophie Phasen nachweisen, in denen Sicherheiten fragwürdig werden und Risse im harmonischen Gefüge des Kosmos aufbrechen. In diesen Phasen übertönen die Mißklänge einander widersprechender Sichtweisen und Meinungen die Harmonie des Hintergrundes und die rätselhafte und dunkle Seite der Welt kommt zum Vorschein. Der einzige Schutz vor dem äußeren Chaos scheint in skeptischer Enthaltung zu bestehen, in einem Rückzug zum inneren Ort jenseits des Wandels, zur „Meeresstille der Seele" (Sextus Empiricus, 1985, 95). Trotz dieser zeitweiligen Unsicherheit, die bereits als Zerfallssymptom gedeutet werden muß, bleibt jedoch insgesamt das Vertrauen in die schöne Ordnung des Kosmos ungeschmälert. Selbst angesichts der prinzipiellen Möglichkeit, bei den Entdeckungsfahrten des alltäglichen Lebens „gleich Schiffern auf stürmischer See" (Platon, Laches, 194c) in die Ortlosigkeit getrieben

---

[3] So hat bereits Leibniz (1996, I, 432/433) die verworrene von der klaren und deutlichen Erkenntnis am Beispiel des Meeresrauschens unterschieden. In ähnlichem Sinne benutzt Duhem (1978, 46) die Meeresflut, um bei der Frage nach dem wissenschaftlichen Fortschritt die Detailperspektive vom Überblick zu unterscheiden. In beiden Konzepten wird allerdings neben dem je spezifischen Kontext dieser Metapher eine je unterschiedliche Schwerpunktsetzung erkennbar: Während nach der elementaristischen Perspektive der *Monadologie* die Gesamtwahrnehmung der Wellen in den unvollkommenen Bereich der verworrenen Erkenntnis gehört, ist von der holistischen Perspektive Duhems aus gerade dem ganzheitlichen Überblick ein besonderer Erkenntniswert zuzuschreiben, wenn es um die Entdeckung eines wissenschaftlichen Fortschritts geht.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu werden, verrät die positive Einschätzung der „Steuermannskunst“[4] des Philosophen ein ungebrochenes Grundvertrauen in die Existenz der Schöpfungsordnung, die sich bei Einnahme des richtigen Blickwinkels enthüllen muß. Diesen Blickwinkel verbürgt zunächst die sinnliche Wahrnehmung, später das richtige philosophische Wissen. Die so gewonnenen Erkenntnisse gelten als unbestreitbar evident (Picht, 1993, 99 ff.). Mittels der Philosophie läßt sich das *fundamentum inconcussum* letzter Wahrheiten und Prinzipien auffinden, womit sich zugleich die Prämissen des Wissens und die Prinzipien der Welt offenbaren. Philosophisch begründete *thesis* setzt nur das, was ist. Gemäß dem grundlegenden Konzept der *adaequatio rei et intellectus* lassen sich die Strukturen des Wissens und des Seins zur Deckung bringen.

Diese Sichtweise der Philosophie und der aus ihr ableitbare Optimismus über die Lösbarkeit der philosophischen Aufgabe unterliegt jedoch in der modernen Welt einem grundsätzlichen Wandel. Sobald sich die philosophische Welterkundung - um bei der nautischen Metaphorik zu bleiben - nicht mehr auf die Entdeckungsfahrt entlang der Küste des Mittelmeers beschränkt[5], sondern sich auf die Weiten des unendlichen Ozeans hinauswagt (Bacon, 1963, I, 129 f.; IV, 18), erweisen sich alte Orientierungsmuster als unzulänglich. Die Gefahren steigen an, nicht in den heimatlichen Hafen zurückzukehren, sondern der Ortlosigkeit in Form einer odysseischen Irrfahrt (Descartes, Med., 462) anheimzufallen oder gänzlich zu scheitern und Schiffbruch zu erleiden (ebd., 464)[6]. Die vom philosophischen Geist erstellte Karte der Welt erweist sich zunehmend als unzuverlässig; sie bildet die tatsächlichen topographischen Verhältnisse nur mangelhaft ab. Fragen werden laut, ob angesichts der Uferlosigkeit der Fakten überhaupt eine einzige Darstellung ausreichen kann oder ob nicht vielmehr die Kartographie selbst pluralistisch werden muß, ob man nicht mehrere Aufzeichnungen kombinieren sollte, oder welche neue Methode der Orientierung, welcher neue Kompaß (Leibniz, 1996, IV, 53), dem Schiff sichere Fahrt garantieren könnte. Letztlich ist wohl das Buch- und Kartenwissen überhaupt zunehmend verfehlt in einer Situation, die eine direkte sinnliche Kontaktnahme mit dem Buch der Natur erfordert[7]. Auf der

---

4 Platon, Gorgias, 511d; zum Topos des Philosophen als Steuermann vgl. auch Platon, Staat, 332e, 389d, 488a ff.; Platon, Alkibiades, 119d; Platon, Politikos, 296e.

5 E. Bloch (1972, 33) spricht folglich von der „Küstenschiffahrt alles früheren und späteren griechischen Denkens“.

6 Zur allgemeinen Verbreitung des Sprachbildes vom „Schiffbruch“ im Sinne einer ubiquitären Daseinsmetapher vgl. Blumenberg (1993) und den Artikel von Stoellger in diesem Band.

7 Vgl. dazu Brunos Kritik am reinen Kartenwissen (1986, 76).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen Seite werden jedoch auch sinnliche Gewißheiten fragwürdig - die rein topographisch-räumliche Betrachtung des Problems stößt angesichts der neuen Situation an prinzipielle Grenzen. Anders formuliert, wird sie sich der Grenzenlosigkeit des Unterfangens bewußt. Mit der Entdeckung der Zeitdimension (Toulmin/Goodfield, 1985) und des historischen Wandels ist auch die Geschichtsabhängigkeit und -verwiesenheit aller Ordnungsversuche nicht mehr zu leugnen. Die mit den umfangreichen Entdeckungsreisen und der ausgedehnten Forschertätigkeit anfallende Fülle von Fakten[8] und die Expansion in der mikroskopischen und teleskopischen Dimension erschließen in vielerlei Hinsicht eine Unendlichkeit von Welt[9] und Wissen. Stärker als je zuvor wird durch diese neue Lage das menschliche Selbstverständnis in seiner grundlegenden Dialektik erkennbar: Einerseits verfügt das nunmehr souveräne Subjekt über eine prometheische Machtfülle[10], andererseits enthüllt jedoch der neue Freiheitsspielraum erschreckende Beliebigkeiten[11]. Der Mensch *kann* nicht nur uneingeschränkt handeln und eingreifen, er *muß* es auch. Die Macht zum souveränen Gebrauch der Dinge bedeutet zugleich immer auch größere Abhängigkeit von diesen (Jonas, 1973, 270). Mit der schöpferischen Potenz des Menschen erhöht sich zwangsläufig die Zahl der notwendigen Eingriffe und damit einhergehend die Kontingenz des Faktischen selbst. Zugleich zeichnet der Mensch für alle Entscheidungsprozesse ausschließlich allein verantwortlich - kein Schöpfergott streckt ihm die hilfreiche Hand entgegen oder bietet Schutz und Bergung. Die negative Seite unumschränkter Entscheidungsgewalt ist der mit dem Verlust übergeordneter Instanzen einhergehende Verantwortungsdruck auf den einzelnen. Mit der neu entstandenen Unendlichkeit potenziert sich deshalb die innere Spannung zwischen einer unermeßlichen Steigerung der Macht und den wachsenden Einbußen an Beständigkeit und Integration. Der nicht mehr in der Mitte der Welt verortete

---

8 Vgl. dazu Lepenies' (1978, 16 f.) Konzept des wachsenden „Erfahrungsdrucks".

9 Dieses wird in Brunos (1993, 36) Argumentation deutlich. Innerhalb eines unendlichen Weltalls gibt es nach ihm keine festen Bezugspunkte mehr, es existiert kein „anderes Fundament" für die Planeten und Gestirne als das einer „unermeßlichen ätherischen Region" (Bruno, 1981, 180 f.).

10 Nahezu paradigmatisch bringt Goethes (1956, IV, 177) Prometheus dieses neue Selbstverständnis gegenüber der Unendlichkeit zum Ausdruck.

11 Unter einem bestimmten Blickwinkel kann Petrarcas Reaktion (1933 ff., I, 153-161 [*Epistolae Rerum Familiarium* IV, 1]) bei der Besteigung des Mont Ventoux als Sinnbild dieser Angst vor dem unermeßlich Großen gedeutet werden. Er schreckt vor dem weiten und freien Schauspiel zurück und wendet sich von der Erhabenheit des Panoramas erschaudernd ab.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„weltexzentrische" Entdecker[12] sieht sich ganz unmittelbar dem absoluten Nichts konfrontiert. Hier hat die Erfahrung der Nichtigkeit und Geworfenheit ebenso ihren Ursprung, wie die tiefe metaphysische Verwunderung darüber, daß überhaupt Welt ist und nicht vielmehr nicht ist (Heidegger, 1955, 42). Zum ersten Mal leuchtet dem *animal metaphysicum* die Möglichkeit der Endlichkeit des Daseins auf, die Frage nach dem Tode erhebt ihr Haupt (Schopenhauer, WWV II/1, 186 f.). Totalerklärungsanspruch und Skepsis, ängstlicher Rückzug und metaphysischer Aufbruch verbinden sich so zum Amalgam des modernen Menschen.

Diese Gegenüberstellung von klassischer und moderner Welterklärung macht die unbezweifelbare Grundtatsache des irreversiblen Zerfalls der schönen Ordnung des Kosmos deutlich (Koyré, 1980). Indem sich das feste Fundament - mit dem Eingeständnis der Fehler, Widersprüche und Unzulänglichkeiten aller bisherigen Ordnungsversuche - in ein lockeres Feld auseinandergleitender Eisschollen verwandelt, eröffnen sich Untiefen und Abgründe des Zweifels. In methodologischer Hinsicht büßen tradierte Gewißheiten und Routinen ihren verbindlichen Charakter ein. In soziologischer Hinsicht fächert sich die Welt in eine unübersichtliche Vielzahl von Zivilisationen, ethnischen Gruppierungen, gesellschaftlichen Substrukturen und Institutionen auf. In axiologischer Hinsicht wird deutlich, daß keine übergeordnete normative Gesetzlichkeit existiert, die für all die heterogenen kulturellen und religiösen Normen, die vielfältigen Rituale und die unterschiedlichen Konventionen gleichermaßen verbindlich wäre. Die moderne Situation ist die eines Multiversums von gegeneinander abgeschlossenen subjektiven Welten, von denen jede bestrebt ist, ihre Identität durch Abschottung zu wahren und die dennoch maßgeblich davon abhängen, Mechanismen der Kooperation zu entwickeln, um ihre Existenz zu sichern und das Chaos des

---

[12] Diese zentrale Position in der Mitte der Welt erlangt der Mensch nach den Vorstellungen der Renaissance vermittels göttlicher Einwirkung (Pico della Mirandola, 1990, 6/7: „Medium te mundi posui [...]"). Der aufklärerische Mensch hingegen beansprucht für sich einen erhabenen Standpunkt im Universum, von dem aus sich das Labyrinth der Phänomene ordnend betrachten läßt, ob der ihm eigenen Potenz als souveränes Subjekt. Dennoch bleibt die Welt der Phänomene um diesen Punkt - „von dem wir jene unermeßlichen Linien ausgehen lassen könnten, die [...] zu allen anderen Punkten" des unendlichen Universums ziehen (Diderot, 1972, 452) - herum angeordnet. Erst der Bruch zwischen Mensch und Welt in der Moderne macht eine weltexzentrische Position des menschlichen Geistes denkbar (Scheler, 1947, 38, 44, 80 f.). Zugleich wird von dieser neuen Warte aus der ursprüngliche Stand der Unschuld, in dem der Geist der Natur identisch ist und das geistige Auge unmittelbar im Zentrum der Natur steht, höchst fragwürdig (Hegel, Enz. II, § 246, 17).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltbürgerkrieges abzuwenden. Parallel zur strukturellen Abgeschlossenheit des Vielfältigen ist so eine Zunahme von Funktionsbeziehungen festzustellen und die komplexe arbeitsteilige und technisch-industrielle Gesellschaft greift umfassend Raum. Ein kosmopolitisches System von Wechselwirkungen entsteht, dessen vernetztes Wirtschafts- und Machtgefüge globale Dimensionen besitzt. Die nur scheinbar gegenläufigen Tendenzen - die Zunahme der Heterogenität einerseits und das Anwachsen der Vernetzung in Richtung auf Globalisierung andererseits - bedingen gemeinsam die wachsende Komplexität und Unübersichtlichkeit der modernen Welt. Die globale Tendenz spiegelt sich im individuellen Nahhorizont wider. Das Leben des einzelnen wird zunehmend durch die Urbanisierung bestimmt; das unübersichtliche Wirrwarr der Großstadt ist die genuine Lebenswelt der Moderne[13]. In dieser schäumenden, berstenden und chaotischen Totalität (Pinthus, 1959, 22) verschwinden die starren Grenzen der sozialen Einheiten ländlicher Gesellschaftsformen, ohne daß eine neue homogene Einheit an ihre Stelle tritt. Die Großstadtwelt ist vielmehr eine weitaus komplexere Vielheit mit neuen Wechselbeziehungen und Konnexen (Simmel, 1995, 124). Damit wird der Mikrokosmos des einzelnen zum Abbild der globalen Situation: Obwohl das Individuum in der Großstadtwelt über eine gesteigerte intellektuelle und soziale Bewegungsfreiheit verfügt, erhöht sich doch gleichzeitig die Gefahr, die Individualität ganz einzubüßen und in der Anonymität der Masse zu versinken[14]. Auch die Wissenschaft verspricht in der neuen Situation keine Rettung, denn nicht nur, daß sie ihre Lebensbedeutsamkeit überhaupt einbüßt (Husserl, 1962, 3 ff.), auch jenseits der lebensweltlichen Sphäre ist ihre Verbindlichkeit in Frage gestellt. Statt

---

[13] Dabei ist die Auswirkung der Großstadtsituation auf den Ordnungssinn des Individuums einerseits und sein Freiheitsempfinden andererseits durchaus ambivalent, wie schon Simmel (1995, 166 ff.) deutlich gemacht hat. Als positive Seite erscheint für Simmel die mit der rascheren und mannigfaltigeren Bilderflut einhergehende Anregung und Zunahme von Verstandesleistungen. Diese Leistungen sowie die Präzisierung und Mathematisierung aller Lebensbezüge stellen jedoch zugleich das notwendige Gegengewicht zum unentwirrbaren Chaos der modernen Großstadt dar. Als Antwort auf die Vielfalt der sinnlichen Bezüge können somit subjektive Kompensationsleistungen in Form der Blasiertheit gegenüber den Dingen oder Reserviertheit gegenüber den Menschen entstehen. Damit wird die Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit des Individuellen in die graue Einerleiheit des Gleichwertigen und damit in doppelter Bedeutung Gleichgültigen überführt.

[14] Prägnant bringt das Heideggers (1986, 114) fundamentalontologische Analyse des Daseins zum Ausdruck, nach der die grundlegenden Strukturen dieses Daseins durch das „Mitsein" und das „Mitdasein" gegeben sind. Das alltägliche Selbstsein löst sich so völlig in die Seinsart der Anderen auf: Es herrscht eine Situation der Uneigentlichkeit, gekennzeichnet durch die „Diktatur des Man" (126).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umgreifender Ordnung scheint sich hinter dem lockeren Vorhang formalmechanischer Gesetze ein Chaos aufzutürmen (Scheler, 1947, 62). Die moderne Wissenschaft hat somit weder den Anspruch noch besitzt sie die Möglichkeiten, dem Menschen seinen Ort in der Schöpfungsordnung zuzuweisen. Vielmehr ist es gerade die Wissenschaft, die dem Menschen seine verlorene Position als „Zigeuner am Rande des Universums" (Monod, 1988, 151) in aller Deutlichkeit vor die Augen führt.

Auf der Suche nach neuer Verbindlichkeit erweist sich auch der Rückzug auf das innere Leben oder die Vorstellung eines souveränen, sich selbst und seine Objektwelt beherrschenden Subjekts nur bedingt als ruhiger Fels in der Brandung. Nicht nur die oberflächlichen Risse durch die oben erwähnte Dialektik der Souveränität, sondern vor allem der in der Tiefe nagende Zweifel, der die Ausübung von Macht selbst betrifft, macht das Fundament des Subjekts brüchig. Die großen Kränkungen der Menschheit bleiben nicht auf die kosmologische Dimension beschränkt, sondern dringen nicht erst seit Freud ins Zentrum des inneren Lebens vor. Nicht einmal das vermeintlich souveräne Ich ist Herr im eigenen Hause. Auch das Subjekt büßt so seine - in den Zeiten des Rationalismus unhinterfragte - verbindliche Kontrollfunktion ein. Statt die *ratio* als Ordnungsgarant zu bestätigen, entdecken psychologische und philosophische Forschung im Zuge der detaillierten Durchleuchtung des *mundus intelligibilis* einen inneren Mikrokosmos von unterschiedlichsten Bewußtseinszuständen, von gegenläufigen Emotionen, widerstrebenden Trieben und verschlungenen Bedürfnissen. Der Mensch ist keinesfalls reines Erkenntnissubjekt und steht der Welt in Wissen und Handeln kühl berechnend und distanziert gegenüber, er ist vielmehr immer schon lebendes Individuum und so nicht nur in leiblicher Hinsicht stets in Lebensbezügen verfangen. Der aus der Perspektive der Subjektphilosophie als uneingeschränkter Beherrscher der Schöpfung erscheinende Mensch wird zum Zauberlehrling, der am Gängelband seiner eigenen Triebe vorantaumelt[15]. In dieser Situation muß es eher als glückhafter Zufall denn das Ergebnis rationaler Planung erscheinen, wenn es gelingt, die Triebziele mit den höheren Zielen des Geistes in Einklang zu bringen (Scheler, 1947, 60 f.).

In der hier pointiert skizzierten Situation der Moderne beschreitet der französische Lebensphilosoph Henri Bergson erneut den Weg der klassischen Philosophie auf der Suche nach der Ordnung der Welt. Ganz im Sinne antiker Ontologie sucht er die Wesensmerkmale der

[15] Die postmoderne Sicht dieser Entwicklung kennzeichnet Foucaults Bild, nach dem das souveräne Subjekt der Moderne im Labyrinth der Welt herumirrt (Foucault, 1977, 7).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirklichkeit, die natürliche Ordnung des Seins (*articulations naturelles*; Bergson, EC, 758; PM, 1323). Sein philosophischer Aufbruch findet allerdings unter den genannten Veränderungen der historischen Rahmenbedingungen statt und bleibt durch diesen neuen Kontext der Moderne gekennzeichnet. Obwohl Bergson an der klassischen Aufgabe festhält, kann er nicht mehr den klassischen Weg beschreiten. Er kann auch nicht die gesuchte Ordnung durch bloßes Ausblenden der Vielfalt, Heterogenität und Dynamik retten. Bergsons Antwort auf die gestellte Frage fällt deshalb anders aus, als die der klassischen Philosophie. Es wird im folgenden darum gehen, die Spezifität seiner Antwort und den Weg zu ihr zu skizzieren. Dabei wird deutlich werden, daß die gesuchte Ordnung nach Bergson in dem Sinne „natürlich" ist, als sie tatsächlich die wesenhaften Strukturen der Welt betrifft. Bergson erhebt den Anspruch, die Wirklichkeit philosophisch zu entdecken und keinesfalls bloß zu erfinden. Es wird weiterhin deutlich werden, daß Bergson mit seiner Ordnungssuche nicht zugleich auf Nivellierung der Vielfalt abzielt. Seine spezifische Antwort auf die alte Frage nach dem Verhältnis von Kontinuum oder einheitlicher Ganzheit und Diskontinuität oder disparater Vielfalt basiert auf einem am Leben orientierten Modell. Das Vorbild des Lebens führt zu einer Philosophie, in der die Heterogenität und Dynamik der Glieder eine konstituierende Rolle für das Ganze erlangt. Mit diesem Zugeständnis an die wimmelnde und verschlungene Vielfalt ist jedoch keinesfalls eine Absage an die klassische Suche nach Einheit verbunden. Die Besonderheit von Bergsons Lebensphilosophie besteht gerade darin, daß die natürliche Ordnung der Welt trotz veränderter historischer Situation als Schöpfungsordnung verstanden werden soll. Die neue Ordnung ist allerdings von selbst schöpferisch. Sie ist schöpferisch im Sinne einer steten Neubildung, welche trotz Wandel das lebendige Gefüge der Einheit nicht zerstört. Die gesuchte Ordnung ist die eines Lebensmeeres, einer lebendigen Einheit in Vielfalt (EC, 664).

II. Kristallwelt

Die Neuartigkeit dieses Ansatzes wird deutlich, wenn man Bergsons Konzeption mit zwei anderen Ordnungsversuchen vergleicht, die er selbst als mögliche Gegenpositionen anführt und kritisiert. Diese beiden Standpunkte spiegeln den im ersten Abschnitt behandelten Entwicklungsgang wider: Es handelt sich um (1) das Ordnungskonzept der klassischen Ontologie, das für Bergson maßgeblich durch Platons Philosophie charakterisiert ist und (2) das Ordnungskonzept der

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Subjektphilosophie, das für Bergson im transzendentalphilosophischen Entwurf Kants kulminiert. Nach Bergsons Deutung gehen beide Ansätze durch einen Perspektivenwechsel auseinander hervor und besitzen aufgrund dieser inneren Beziehung Gemeinsamkeiten, die zur Konturierung von Bergsons Gegenentwurf besonders herausgestellt werden. So betrachtet werden beide Ansätze zu Repräsentanten eines Weltbildes, das man als „Kristallwelt"-Konzept bezeichnen könnte und das sich von Bergsons Modell eines „Ozean des Lebens" grundsätzlich unterscheidet.

Verwendet man Bergsons Brille zunächst zur Kennzeichnung der klassischen Ontologie, so stellt sich Platons Suche nach Ordnung des Vielfältigen als Suche nach den ewigen Prinzipien des Seins dar, ein Unterfangen das niemals auf der Basis von wirren und wandelbaren Bildern erfolgen kann. Platons Ansatz besteht dann darin, vom ständig wandelnden Chaos der sinnlichen Wahrnehmung zu abstrahieren (Platon, Theaitetos, 181c ff.)[16]. Die gesuchte klare Erkenntnis bleibender Fixpunkte im Flusse der Erscheinungen kann niemals vom schwankenden Boden der Empirie aus erfolgen. Das Ziel dieses Unterfangens ist es, einen Zustand zurückzugewinnen, von dem aus die ursprüngliche Kenntnis über die Ordnung des Kosmos wiedererinnert wird (Platon, Menon, 81b ff.). Methodologisch kann der Weg zu diesem Ziel als Reinigung des Denkens aufgefaßt werden. Diese Reinigung bildet die Grundvoraussetzung für den Aufstieg zur Einfachheit und Regelmäßigkeit der Ideenwelt. Die höhere Welt der Ideen ist die eigentlich reale Welt des *ontos on*. Im Gegensatz zum Wirrwarr der alltäglichen Lebenswelt besitzt sie die schimmernde Statik einer eingefrorenen Ordnung, deren ewiges Sein (Platon, Staat, 526c f.)[17] den Gesetzen der Mathematik vollkommen entspricht (ebd., 529c ff.). Umgekehrt bilden die Verfahren des Messens, Zählens und Wägens die adäquate Methode zur Reinigung des Geistes und ihnen allein kommt es zu, die sinnliche Wahrnehmung in das geordnete und fixierte Bild der Vernunfteinsicht zu überführen (ebd., 602d). Die ewige Welt des platonischen Ideenkosmos ist somit ein intelligibeles, den Regeln der Mathematik entsprechendes Ganzes und besitzt als solches die Organisationsform einer starren „Kristallwelt". Vor allem diese Konsequenz ist es, die für Bergson inakzeptabel ist. Seine Kritik konzentriert sich darauf, daß der klassische Ansatz der Ontologie dem Unbewegten eine zu starke Priorität gegenüber dem Bewegten zubilligt (Bergson, PM, 1425). Die notwendige Konsequenz dieser

[16] Vgl. dazu Bergson, EC, 763.
[17] Ebd., 766.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überpointierung ist die Negation der Bewegung und des Werdens überhaupt (EC, 760 f.). Die im Nahhorizont der Alltagserfahrung beobachtete Lebendigkeit und Dynamik wird damit aus der abstrakten Distanz der philosophischen Position in einer Momentaufnahme eingefroren. Der lebendige Fluß des Werdens wird zu einer starren Kette isolierter Objekte. Zudem werden bestimmte Momente der Reihe künstlich überhöht und gelten als Quintessenz oder Wesenszug des Ganzen. Andere Aspekte hingegen werden ausgeblendet (ebd., 774). Der Versuch der klassischen Ontologie, die Ordnung der Welt so zu interpretieren, daß bestimmte Elemente zu universellen Gesetzlichkeiten umgedeutet werden, wobei man vor allem diejenigen Aspekte auswählt, die der Reinheit und Klarheit des mathematischen Logos entsprechen, macht nach Bergson den Grundfehler dieses Ansatzes aus. Er sieht darin - mit Bezug auf Höhlen- und Sonnengleichnis - die Verwechselung einer im Keller gehandhabten Laterne mit der Sonne (ebd., 490). Das Ordnungskonzept der klassischen Ontologie läßt sich so im Unveränderlichen nieder. So wird jedes lebendige Werden zu einem Zeichen der Unvollkommenheit und nur die geometrisch geformte Architektonik der „Kristallwelt" kann den Ansprüchen dieses lückenlosen und in sich geschlossenen Wissensgebäudes genügen. Die Rückseite der gewonnenen Sicherheit ist deshalb der Verlust alles Physischen, das, da mit dem wandelbaren Leben verknüpft, zum defizienten Modus der Logik degeneriert.

Da die Suche der klassischen Ontologie nach einer Ordnung *in re* stets an den wandelbaren und kontingenten Bedingungen des Lebens scheitert, und der im platonischen *Chorismus* aufbrechende Hiatus zwischen idealer Sphäre und realem Leben gerade im Zuge der Entwicklung der Moderne immer stärker hervortritt, muß offensichtlich eine neue philosophische Antwort auf die alte Frage gefunden werden. Diese Revolution der Denkart (Kant, KrV, B XVI) vollzieht die Subjektphilosophie. Für Bergson kulminiert diese in Kants transzendentalphilosophischen Begründungsprogramm. Kant versucht, die auftretenden Widersprüche dadurch zu lösen, daß er die Ordnung nicht mehr in der objektiven Welt, sondern lediglich in den gesetzmäßigen Bedingungen der subjektiven Konstruktion sucht. Die Ordnungsprinzipien werden so vom idealen Ort jenseits der realen Dinge ins Innere des Subjekts verlagert: Die Zielsetzung der neuen philosophischen Expedition auf der Suche nach Ordnung besteht nun darin, die spezifischen Verfahren des Verstandes zu analysieren und zu systematisieren (Bergson, PM, 1429). Der historische Weg führt somit von der Ontologie zur Epistemologie. Diesem Standpunktwechsel

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entspricht es, wenn Kant den Verstand als „Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur" versteht (Kant, Prol., A 116). Die Regelmäßigkeit der Welt liegt nicht mehr in der vorgefundenen gesetzmäßigen Regularität innerweltlicher Beziehungen, sondern wird durch die Verstandeskategorien selbst erzeugt. Trotz dieses Perspektivenwechsels bleibt das neue Ordnungskonzept jedoch an den alten mathematischen Vorbildern orientiert. Mit der Behauptung einer strikten mathematischen Regularität werden nun allerdings keine ontologischen Ansprüche mehr erhoben. Das neue philosophische Programm sucht zunächst nicht primär nach Gesetzmäßigkeit der göttlichen Schöpfung. Indem die gesuchte Einheit vielmehr mit den - auf ihren Geltungsanspruch kritisch zu hinterfragenden - Setzungen eines abstrakten Allgemein-Ich identifiziert wird (Bergson, EC, 795), übernimmt das gleichsam vergöttlichte Subjekt selbst die Rolle des Ordnungsgaranten: Der höchste Einheitsgrund der menschlichen Vernunft, die transzendentale Apperzeption (Kant, KrV, B 139 f.) wird zur festen Burg im Chaos der Möglichkeiten. Das Land des reinen Verstandes stellt den gesuchten sicheren Hafen dar, die Rückzugsmöglichkeit für alle, die in ihrer philosophischen Entdeckungsreise auf das Meer des Scheins geraten (ebd., B 294 f.). Ebenso wie für Schopenhauer[18] führt jedoch auch für Bergson Kants Konzept, nach dem die Einheit des Ich das künstliche Band für die Vielheit der inneren und äußeren Bilder darstellt (Bergson, EC, 497), in die falsche Richtung. Wie die klassische Ontologie bleibt die Subjektphilosophie in der sondernden Betrachtungsart der Intelligenz befangen. Erneut wird ein Dynamisches - der Fluß der inneren Dauer - zu einem statischen und formalen Protokoll modifiziert. Die durch den philosophischen Eingriff selbst isolierten Glieder müssen dann nachträglich künstlich verbunden werden, als ob man Perlen durch ein starres Band verknüpft (PM, 1417). Diese post hoc vorgenommene

---

[18] Schopenhauer (WWV, II/1, 162 f.) geht davon aus, daß nur „der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn" ist. Er ist es, der „den Faden der Motive" in der Hand hält. Damit ist er „der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseyns und das Band aller Funktionen und Akte desselben". Schopenhauers Konzept - das macht das obige Zitat deutlich - unterscheidet sich allerdings grundlegend vom Ansatz Bergsons. Der tiefgreifende Unterschied liegt vor allen Dingen darin, daß das Ziel der Bemühungen Schopenhauers weiterhin das Beharrende und Unveränderliche ist, während sich Bergson - wie wir im folgenden noch deutlich sehen werden - auf den ständigen Wandel als ontologisches Grundphänomen einläßt. Schopenhauers Grundintention wird u. a. darin ersichtlich, daß für ihn die Wesensschau nur durch den kontemplativen und zeitentrückten Standpunkt der Kunst möglich wird, während die Wissenschaft dem „rast- und bestandlosen Strohm" des Weltlaufs notwendig verbunden bleibt. Wissenschaft ist deshalb überall auf der Suche, die Kunst „überall am Ziel" (WWV, I/1, 239).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Synthese des Mannigfaltigen im Konzept des unwandelbaren „Ich" erweist sich für Bergson als notwendige Konsequenz der vorangegangenen Negierung einer inneren Dynamik. Damit sprechen für Bergson zwei Argumente gegen den Entwurf der Subjektphilosophie: Zunächst ist das Konzept des unwandelbaren Ich abgeleiteter Natur und kann deshalb nicht die gesuchte Sphäre ursprünglicher Ordnung repräsentieren. So hat das „Ich" keinerlei substantielle Eigenschaft und ist nicht das gesuchte *fundamentum inconcussum*, auf dem ein geschlossenes Gebäude des Wissens zu errichten wäre. Statt dessen ist es nichts anderes als eine leere Wesenheit, ein bloßes Wort (ebd., 1312). Zweitens mündet der transzendentalphilosophische Ansatz genau wie die klassische Ontologie in einer „Kristallwelt", nur daß sich diese nun auf den inneren Kosmos des Bewußtseins erstreckt. Eine solche eingefrorene Ordnung widerspricht allerdings nach Bergson der unmittelbaren Erfahrung von lebendiger Wirklichkeit. Diese realen Bedingungen des Wandels lassen sich nicht mit einem statischem Kanon von Begriffen oder Kategorien auffangen[19].

Von Bergsons Standpunkt aus betrachtet, verfehlen beide Erklärungssysteme die tatsächliche Ordnung der Wirklichkeit. Die scheinbar so gegensätzlichen Entwürfe erweisen sich unter diesem Blickwinkel als historische Varianten ein und desselben Hintergrundmodells (EC, 773). Die komplexe und wandelbare Lebenswelt wird in beiden Fällen auf ihre unveränderlichen Momente, letztlich auf die Parameter der Ausdehnung, reduziert. Damit ist das Weltmodell in einer Atmosphäre von Räumlichkeit gebadet (ebd., 668), was den Vorteil hat, das monistische Erklärungskonzepte der Einheitswissenschaft möglich erscheinen (ebd., 799 f.). Der Nachteil dieses Universalitätsanspruchs der „Kristallwelt"-Modelle besteht jedoch darin, daß die eingeschränkten Ausgangsvoraussetzungen schnell vergessen werden, womit ein intellektualistisches Erklärungsmodell zur tatsächlichen Wirklichkeit umgedeutet wird. Da das „Kristallwelt"-Modell Ausdruck des Intellektes ist, kann es nach Bergson diesem jedoch nie gelingen, das eigentliche Wesen der lebendigen Wirklichkeit zu ergründen. Die zur Verfügung stehenden begrifflichen Instrumentarien des Intellektes bilden einen viel zu engen und zu starren Rahmen, um die variablen und netzartigen Strukturbeziehungen der physischen Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit und Dynamik adäquat zu erfassen. Angesichts der tatsächlichen

[19] Eine vergleichbare Kritik am statischen Protokoll formaler Begrifflichkeit und dem damit entstehenden Vermittlungsproblem zwischen der Dynamik der Wirklichkeit und den Formen des Verstandes äußert Jonas (1973, 42 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prozessualen Lebenswirklichkeit muß jeder begriffliche Rahmen aus den Fugen geraten[20].

Es wird deutlich, daß sich Bergsons Kritik an beiden Ordnungskonzepten auf die intellektualistische Tendenz dieser Versuche bezieht. Wenn man in dieser Stoßrichtung allerdings ausschließlich eine Geringschätzung der Leistungsfähigkeit des Intellektes erblickt, so wird man Bergsons eigener Intention nicht gerecht. Seine Bewertung des Intellektes erfolgt nicht durchgängig von der anti-intellektualistischen oder gar irrationalistischen Warte aus und ist keinesfalls in umfassender Weise ein Verzicht auf die Leistungen der aufklärerischen Vernunft. Eine solche Ausdeutung würde verkennen, daß nach Bergson gerade der Intellekt eminent lebenspraktische Funktionen besitzt. Das Scheitern des rationalen Instrumentariums bei der Suche nach der natürlichen Ordnung ist damit zunächst nicht einfach durch die lebensfernen Züge des intellektualistischen Programms erklärbar. Vielmehr bleibt Bergsons Analyse durchgängig von einer pragmatischen Grundtönung gekennzeichnet. Obwohl dem Intellekt nur eingeschränkte Kompetenz in Fragen der ontologischen Konstitution der Welt zugeschrieben wird, ist dieser doch prinzipiell auf die Wirklichkeit ausgerichtet. Die Struktur der intellektuellen Erkenntnis ist deshalb auf die Bedingungen der Welt abgestimmt. Dieses ist daraus zu erklären, daß die Arbeit des Intellektes vordringlich in dessen praktischer Funktion im Zuge der alltäglichen Lebenssicherung besteht. Die oben postulierte eingeschränkte Kompetenz des Intellektes ist somit keinesfalls Indiz für dessen Lebensferne, sondern vielmehr gerade das Resultat der engen nutzenorientierten Bindung an die Lebenspraxis. Diese praktische Funktion des Intellektes ist zugleich Nachweis seines In-der-Welt-Seins und damit Beleg für seine realistische Tönung. Der praktische Intellekt rührt am Absoluten - nur ein spekulativer Geist kann sich in weltexzentrischer Distanz wähnen (ebd., 491).

Nach Bergsons epistemologischer Konzeption, die die Zuschauertheorie der Erkenntnis durch ein Deweysches Mitspielermodell ersetzt, offenbart sich die transsubjektive Wirklichkeit vor allem in der Praxis

---

[20] Bergson, EC, 656. Eine vergleichbare Ansicht vertritt Hartmann (1964, 14) mit seiner Ontologie. Auch für ihn decken sich die Verstandeskategorien nur mit einem Teil der Seinsprinzipien und greifen vor allem für den Bereich des Lebens zu kurz (Hartmann, 1950, 30). Übereinstimmung mit Bergson herrscht auch dahingehend, daß die Deckung von Erkenntnisprinzipien und Seinsprinzipien dort am größten ist, wo es um technisch-praktische Fragen geht, eine Aufgabenstellung, für die besonders der Verstand geeignet ist. Hartmanns Suche nach einer „natürlichen Weltsicht" (Hartmann, 1964, 6) unterscheidet sich allerdings prinzipiell in der Ablehnung jeglicher Wesensschau (ebd., 11) von Bergsons Versuch.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vermittels der Widerständigkeit der Welt (ebd., 657). Aus diesem Grund sind auch die theoretischen Modelle der Wissenschaft über die praktisch-technische Ausrichtung auf Weltbeherrschung an die Welt gebunden und stellen deshalb in gewissen Graden realistische Modelle der Welt dar. Zwischen dem Intellekt und der von ihm erkannten Materie besteht beispielsweise eine natürliche gegenseitige Anpassung in Form einer wechselseitigen Beeinflussung (ebd., 653). Bergsons Realismus basiert damit auf der Annahme, daß die Ordnung der Natur unabhängig davon existiert, von welchem individuellen wissenschaftlichen Standpunkt aus und mit welchen praktischen Intentionen man sie betrachtet (MM, 178). In die naturgesetzliche Ordnung ist jedes Glied der Natur eingeschachtelt (*emboîté*[21]). Alle konstruktiven Möglichkeiten der wissenschaftlichen Intelligenz bleiben an diese Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Wirklichkeit gebunden, so daß selbst ein physikalisches Experiment weder durch die Wahrnehmung noch durch den Willen des Experimentators frei bestimmt werden kann und der experimentelle Vollzug trotz aller Konstruktion beispielsweise davon abhängt, wie lange der experimentell untersuchte Vorgang tatsächlich dauert. Die Wechselbeziehung zwischen Welt und wissenschaftlichem Wissen ist auch auf der Seite der Gegenstände des Wissens nachweisbar. So eignet sich vor allem die unbelebte Materie für die wissenschaftliche Zerlegung. Sie hat nach Bergson eine innere Tendenz, isolierbare, mathematisch behandelbare Systeme zu bilden. Die intellektuelle Ordnungssuche der nutzenorientierten Wissenschaft (und damit indirekt auch die intellektuelle Ordnungssuche der philosophischen Konzepte von Platon und Kant) stellt deshalb nicht nur ein rein willkürliches und künstliches Verfahren dar. Je stärker die praktisch-empirische Tendenz eines solchen Unterfangens ist, desto mehr kommen die resultierenden Modelle mit bestimmten Aspekten der Welt zur Deckung, wobei es zudem umgekehrt bestimmte Teile der Welt gibt, deren natürliche Tendenz, in ein wissenschaftliches Ordnungssystem einzugehen, besonders groß ist.

---

[21] Bergson, MM, 186. Das Konzept der Einschachtelung (*emboîtement*) wurde u. a. im 18. Jhd. von Andry in die biowissenschaftliche Theorie der Präformation eingebracht. In dieser frühen Entwicklungstheorie ging man davon aus, daß die Keime der zukünftigen Generationen der Lebewesen bereits schachtelartig in den Vorformen präexistieren. Ihr metaphysisches Fundament findet dieses biowissenschaftliche Erklärungsmodell u. a. in den Stufenkonzepten der antiken Kosmologie sowie in Leibniz' (1996, II/1, 341 f.) Metaphysik. Bergsons Überlegungen ähneln zudem romantischen Ansätzen (vgl. Jäger, 1917), nach denen ein enkaptisch strukturiertes und mit einer internen Repräsentationsbeziehung versehenes organisches Weltganzes existiert (vgl. Köchy, 1995).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die oben genannte Kritik an der Kompetenz der intellektualistischen Erklärungsmodelle in Sachen „natürliche Ordnung" ergibt sich allerdings ebenfalls aus der praktischen Ausrichtung des Intellektes. Es ist das spezifische Erkenntnisinteresse des Intellektes, seine auf handelnde und formende Einflußnahme ausgerichtete Tendenz, die die natürliche Ordnung verfälscht. Beschränkt man sich deshalb auf die intellektuellen Mittel der Weltbetrachtung, so beschränkt man sich auf eine Perspektive, die auf technischen Umgang und Beherrschung ausgerichtet ist. Einerseits ist mit dieser praktischen Ausrichtung nach den obigen Ausführungen eine Realitätsnähe garantiert, andererseits ist es das spezifische Interesse dieser Praxis, das den Übergang zu einer Konstruktion von Wirklichkeit einleitet. Die Praxis wird damit in ihrer ganzen Ambiguität erkennbar, in ihrer eigenen Dialektik zwischen Entdeckung und Erfindung. Die Seite der Erfindung und der Konstruktion ist es, die das intellektuelle Herrschaftswissen des *homo faber* prägt. Hier werden gleichsam Pfade (EC, 504) durch die Wirrniss der Wirklichkeit gebahnt. Damit bestimmen die Pläne unserer Handlungen - die Gußform der Tat oder die Linien der möglichen Aktion (ebd., 805) - unser intellektuelles Modell von der Welt. Der Intellekt rückt nicht die jenseits des künstlichen Entwurfs liegenden ontischen Strukturen der Welt, sondern hauptsächlich das Netz der Erfahrung (*le réseau d'expérience*) in den Vordergrund. Diese Tatsache erklärt die besondere Charakteristik der „Kristallwelt"-Modelle. Trotz der grundsätzlich auch für den Intellekt geltenden Anbindung an die Welt muß nach Bergson zur Vermeidung aller intellektualistischen Einseitigkeiten ein alternativer Weg zur natürlichen Ordnung beschritten werden. Nur durch neue Denkmittel besteht die Möglichkeit, das unaufhörliche Hervorsprudeln neuer Formen der realen Lebensordnung in das Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und es nicht mehr als belangloses Randphänomen oder gar als subjektive Täuschung einzustufen.

Bergsons Konsequenz aus der Analyse der intellektualistischen „Kristallwelt"-Modelle lautet deshalb, den bisherigen Weg der „natürlichen Metaphysik" des Platonismus, der mathematischen Logik oder der Handwerkspraxis zu verlassen. Damit soll eine neue Perspektive gewonnen werden, von der aus die Welt nicht bloß gemäß den Anforderungen der Praxis beurteilt wird, so daß nicht ausschließlich die Aspekte Gleichförmigkeit, Wiederholung, Kausalität oder Zweckmäßigkeit in den Blick geraten.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die epistemologischen Überlegungen im letzten Abschnitt zeigen, daß nach Bergson eine prinzipiell wechselseitige Beziehung zwischen Mensch und Welt besteht. Auch der auf Beherrschung der Welt ausgerichtete Wissenschaftler ist deshalb niemals nur souveränes oder transzendentales Subjekt, sondern darüber hinaus immer handelndes Individuum im Gefüge der Umwelt. Das In-der-Welt-Sein prägt letztlich jede philosophische Erforschung der Wesenszüge der Natur. Auch wenn die „Kristallwelt"-Konzepte zeigen, daß die gesuchte natürliche Ordnung nicht mittels der intellektuellen Formen denkend erfaßbar ist (ebd., 534), so besteht für Bergson kein Zweifel daran, daß wir diese Ordnung leben, daß wir notwendig ein Teil dieser Ordnung sind und daß wir gerade als leiblich-organische Wesen über eine basale Verankerung im Leben selbst verfügen. Aus diesem Grund ist Bergson davon überzeugt, daß das philosophische Programm einer Suche nach der natürlichen Ordnung nicht vergeblich ist. Dieses Programm wurde bisher nur in die falsche Richtung und mit dem falschen Instrumentarium vorangetrieben. Bergson verläßt deshalb den Weg Platons und lehnt dessen Konzept des idealen mathematischen Regelsystems ab, hält aber am programmatischen Ziel von Platons Philosophie fest und bleibt auf der Suche nach der wesenhaften Ordnung, nach der im *Phaidros* (265e f.) erwähnten natürlichen Klassifikation. Mit dieser klassisch ontologischen Ausrichtung überschreitet Bergson bewußt die von Kant gezogenen Grenzen möglicher Erfahrung in Richtung auf die platonische Zielsetzung. Auf diesem Weg „dans la direction du divin" (Bergson, PM, 1303) wird dem agnostizistischen Postulat des Positivismus eine deutliche Absage erteilt, wonach das Absolute prinzipiell transintelligibel sei[22]. Bergson hingegen vertritt die These, eine „connaissance de l'absolu" (ebd., 1307) müsse möglich sein. Nach dieser These ist eine besondere Form der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt denkbar, die nicht wie der Intellekt ein Übermaß an Konstruktion oder Rekonstruktion der Wirklichkeit aufweist, sondern diese vielmehr erfaßt, durchdringt und erlebt (MM, 216). Dieser spezifische Zugang zur Welt

[22] Bergson, EC, 490 f. Als Beispiel diene u. a. Spencers (1966, I/1, 64 ff.) Position. Danach gilt (I/1, 81): „[...] we are debarred from thinking of the Absolute". Allerdings betont Spencer, daß diese Ansicht nur vom logischen Standpunkt aus legitim ist - von dem aus das Absolute ausschließlich als negative Bestimmung erscheint. Der psychologische Standpunkt hingegen vermittelt ein noch unbestimmtes Bewußtsein des Absoluten. Bergsons Philosophie könnte vor diesem Hintergrund als der Versuch gedeutet werden, diese unbewußte Erkenntnis in eine konkret zugängliche und intersubjektiv vermittelbare Form zu überführen.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besitzt somit Züge einer unmittelbaren Anschauung (*intuition immédiate*; ebd., 222).

Die Ausgangsthese auf Bergsons Suche nach der natürlichen Ordnung ist somit die Annahme, der Mensch verfüge über eine jenseits der Grenzen des Intellekts liegende Zugangsform zur Wesensordnung der Welt. Naheliegender Beleg für diese These ist zunächst die unmittelbare Verbindung, die der Mensch als organische Lebensform zum Leben selbst besitzt. Interessanterweise versagen jedoch offensichtlich gerade im Bereich des Lebens die Verstandeskategorien und die nutzenorientierten Erklärungskonzepte der Wissenschaft. Nicht das belebte Sein, sondern vielmehr das unbelebte Sein eignet sich nach den obigen Überlegungen für den intellektuellen Zugang. Der Ursache für diesen augenfälligen Widerspruch geht Bergson durch eine genauere Analyse des ontologischen Bestandes nach, wobei er zwangsweise in die gleiche widersprüchliche Situation gerät, die Hegel in der *Phänomenologie* meistern muß. Bergson muß bei seiner Analyse des ontologischen Bestandes bereits das Verfahren der philosophischen Durchmusterung voraussetzen und zur Anwendung bringen, das berechtigter Weise erst am Ende der Untersuchung zur Verfügung steht. Dieser hermeneutische Zirkel soll allerdings in der folgenden Darstellung aus Gründen der inneren Logik der Argumentation außer acht gelassen werden.

Betrachtet man beispielsweise die Naturwissenschaft, so entspricht deren auf die unbelebten Anteile der Welt ausgerichtete Ordnungskonzeption den oben am Beispiel der philosophischen „Kristallwelt"-Modelle dargelegten Ansprüchen an Gesetzmäßigkeit und Statik. Dieses Ordnungsmodell wird jedoch zunehmend realitätsfern, wenn man den Blick auf die unmittelbare lebensweltliche Erfahrung erweitert. Der Entwurf der exakten Wissenschaften geht nach Bergson vereinfacht von der These aus, daß eine homogene Reihung der Naturglieder existiert, in der es keinerlei bevorzugte Orte oder Zentren gibt, welche sich von den übrigen Gliedern durch besondere Qualitäten abheben (MM, 177). Das Gesetz als Verbot jeglicher Ausnahmen kommt dem absoluten Ausschluß individueller Wesenszüge gleich, die in den klassischen Konzepten die Besonderheit des je Einzelnen in der Welt verbürgten und im christlichen Horizont die individuelle Bestimmung der Naturglieder durch Gott ausmachten. Das mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einhergehende Prinzip der Homogenität ebnet so alle Besonderheit ein.

Im deutlichen Widerspruch zu dieser These erfährt allerdings jeder Mensch sich selbst als das je exponierte Zentrum der Welt, von dem aus die ungeheure Menge von Beziehungsfäden in die Weiten des Universums ihren Ausgang nimmt (ebd., 194). Aus dieser Perspektive

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachtet, bildet jeder besondere Mensch den Mittelpunkt seines Universums. Sein Leib stellt den zentralen Angelpunkt dar, um den sich alle anderen Glieder des Kosmos nach Aufmerksamkeit und Handlungsabsichten gruppieren. Der Koordinaten-Mittelpunkt wird zudem als unveränderlich empfunden, während alle anderen Teile der Welt bei einer Verschiebung der intentionalen Blickachse wie in einem Kaleidoskop wechseln (ebd., 176, 195 f. und EC, 754). Ebenso unmittelbar wie diese Erfahrung der Zentralperspektive, ist die Einsicht in die Indeterminiertheit des Zentrums. Jeder Mensch als Zentrum seiner Welt[23] ist sich zugleich seiner Indeterminiertheit gewiß und es sind die mit freiem Willen vollzogenen Handlungen, die die genannten Verbindungsfäden zwischen den Gliedern der Welt spinnen. Jede spontane Entscheidung, jede freie Wahl, festigt die Gewißheit, daß der Mensch der künstlerische Schöpfer seines Lebens ist (PM, 1334).

Von dieser besonderen Perspektive aus wird deutlich, daß alle Ereignisse in der Zeit neu und nicht vorhersehbar sind. Zudem besteht für Bergson kein Zweifel, daß auch andere Lebewesen diesen Freiheitsspielraum der organischen Spontaneität besitzen und daß die Wahlfreiheit umso größer ausfällt, je höher der jeweilige Entwicklungsstand des Lebewesens ist (MM, 181). All diese Befunde kulminieren in der Einsicht: „La réalité concrète comprend les êtres vivants [...]" (PM, 1332). Wenn man diese im doppelten Sinn lebensweltliche Gewißheit betrachtet, so eröffnet sich ein scheinbar unüberbrückbarer Hiatus zum Ordnungsmodell der exakten Wissenschaften. Bei dem unbefangenen Blick auf die lebende, uns umgebende Welt, wird nicht die mathematisch faßbare, statische Ordnung der „Kristallwelt" entdeckt, sondern es entsteht das Bild einer bis ins Innerste indeterminierten Welt des Wandels. Gerade bei Berücksichtigung der Wandlungsfähigkeit und Vielfalt des Lebens erscheint die Welt nicht als starre Ordnung, sondern als verwirrendes und scheinbar unendlich verschlungenes Chaos. Unversehens wird man sich gewahr, tief im Dschungel der Wirklichkeit zu stecken[24]. Die Lebenswirklichkeit zeigt sich als Vielzahl von Strömungen, die sich durchkreuzen (*la réalité [...] faite de courants qui s'entre-croisent*, ebd., 1449). Sie ist eine überquellende Fülle von unnützen Dingen und

---

[23] Vgl. Nicolaus Cusanus *De Docta ignorantia* II (1967, 93): „Wo auch immer einer sich befindet, er glaubt sich im Mittelpunkt." Und: „Wüßte jemand nicht um das Fließen des Wassers und sähe die Ufer nicht, während er sich auf einem Schiff inmitten des Wassers befindet, wie sollte der erkennen, daß das Schiff sich bewegt?"

[24] Bergson, EC, 504. Zur Metapher des Urwaldes des Lebens vgl. Köchy, 1999, 20 f., Anm.1.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überflüssigen Gesten, die jeglichen Versuch einer Abgrenzung zunichte macht (ebd., 1441):

„Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il se fait une foule de gestes superflus, il n'y a guère de situations nettes; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions; les scènes empiètent les unes sur les autres; les choses ne commencent ni ne finissent; il n'y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots que portent et sur lesquels on reste: tous les effets sont gâtés."

Zwar sind die Teile dieses lebendigen Gefüges miteinander über Fäden (EC, 503) oder Bänder (PM, 1405) verknüpft, aber die Verknüpfung ergibt kein einfaches geometrisches Muster, sondern vielmehr ein kompliziertes, gewebeartiges Netz (*canevas*[25]). Hat man dieses Netz der Wirklichkeit im Bereich des Lebens erst einmal erkannt, so wird auch deutlich, daß selbst in der anorganischen Sphäre ein solches Beziehungsnetzwerk existiert. Auch physikalische Systeme sind in Wirklichkeit nicht abgeschlossen, sondern von ihnen gehen Feldkräfte aus, die bis in den letzten Winkel des Universums reichen: Auch die Materie gleicht eher einem Fließen als einem Ding (EC, 653); alle Atome durchdringen sich und jedes erfüllt die Welt. Dieses durch und durch lebendige System universaler Wechselwirkung (ebd., 655) ist zudem keinesfalls so strukturiert, daß jedem einzelnen Teil ein fest zugeschriebener Platz im Ganzen zukommt. Wenn für Bergson eine Bindekraft im Universum vorliegt, so ist es die „trait d'union" (ebd., 513) der Dauer. In diesem Ordnungsgefüge ist der verbindende Faden wandelbar: Eine Vielheit von Augenblicken (ebd., 763, auch PM, 1417), verschmolzen zu einem ständigen Fluß des Seins. Es wird somit deutlich, daß das Universum selbst schöpferisch ist (EC, 503).

Die gesamte Welt ist eine einzige große Bewegung. Sie gleicht einem Fluß ohne Grund und ohne Ufer (*fleuve sans fond, sans rives, qui coule sans force assignable dans une direction qu'on ne saurait définir*; PM, 1418). Angesichts dieser fließenden und wandelbaren Wirklichkeit muß jedes unflexible und statische Klassifikationssystem notwendig versagen. Diese grundlegende Kontingenz und Inkohärenz der Welt muß berücksichtigt werden, wenn die Suche nach der natürlichen Ordnung das Ziel der Philosophie ist. Die Art, in der ein solches Ziel allerdings erreicht werden kann, erweist sich schnell als bloße Annäherung. Im Gegensatz zu dem ausgearbeiteten „Kristallwelt"-Modell bescheidet sich

[25] Bergson, EC, 514, 729; vgl. Köchy, 1999, 22, Anm.3.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bergson dahingehend, mittels seiner Philosophie lediglich die Kristallisationszentren der Ordnung (EC, 584) freizulegen.

Die Ordnung, die in einem solchen Näherungsverfahren erfaßt wird, besitzt jedoch keinerlei Analogie zu den regelmäßigen Bildungen der Mechanik oder gar zum planhaften Arrangement eines Parks. Sowohl das mechanistische als auch das teleologische Erklärungsmodell führen hier nicht weiter. Die im mechanistischen Ordnungskonzept vorgenommene künstliche Abschnürung von Teilen aus einem komplexen Ganzen, das statische Konzept des „tout est donné" (ebd., 526) und der Anspruch dieses Erklärungskonzeptes auf Universalität und unbedingte Gültigkeit sind für Bergson mit der lebendigen Vielfalt der Welt und ihrer schöpferischen Entwicklungspotenz unvereinbar. Die These des Mechanismus ist mit den empirischen Befunden nicht zur Deckung zu bringen (ebd., 528). Auch der von Teleologie und Finalismus ins Spiel gebrachte Ordnungszustand der Harmonie ist nach Bergson keinesfalls das Idealziel der Dynamik der Welt, sondern nur eine „vis a tergo" (ebd., 583). Die größtmögliche Ordnung liegt deshalb nicht in der Zukunft, sondern vielmehr in der Vergangenheit. Harmonie existiert nur an der Basis der Entwicklung als einheitlicher Ursprungsimpuls (*élan commun* oder *identité d'impulsion*; ebd., 538). Der heutige Zustand der Welt muß als Resultat einer bereits Äonen andauernden Entwicklung und damit keinesfalls als Ausdruck göttlicher Harmonie gelten. Statt dem antiken Ordo existiert im Darwinschen Sinne ein brutaler Kampf ums Überleben - es herrschen Unordnung und Rückschritt. Wie in der gnostischen *aporroia* ist somit jede Entwicklung vom Einheitspunkt weg eine Minderung der ursprünglichen Qualität.

Den spezifischen Charakter der Fortentwicklung vom punktuell zu denkenden einheitlichen Ursprungszustand versucht Bergson, mit dem Bild einer unendlichen Abfolge von explosionsartigen Zersplitterungen (*fragmentation particulière*; ebd., 578) auszudrücken. Die Explosionswelle (ebd., 720) führt zur garbenartigen Aufgliederung der Wirklichkeit in die Vielheit der Naturglieder. Die gesamte Entwicklung entspricht damit einer vom Explosionszentrum sich kreisförmig ausbreitenden Woge[26]. Im Zuge der Entwicklung treffen die einzelnen

[26] Bergson, EC, 573 f.; vgl. auch PM, 1397 und MM, 194 ff. Das Bild einer vom Kreismittelpunkt zur Peripherie ziehenden Entwicklung findet sich schon bei Goethe und Novalis. Nach deren Vorstellung ist die organische Entwicklungsbewegung, die metamorphotische Umgestaltung des Lebens, eine *vis centrifugalis* und wirkt gegen die äußeren Kräfte, die *vis centripetalis* (vgl. zur Bedeutung der Kreismetapher in der Romantik Köchy, 1997, 118-123). Letztlich wird das Modell eines Kreismittelpunktes (*centre*) und der aus ihm hervorgehenden Radien (*les lignes qui y concourent*) auch von Leibniz als Bild für die Verbindung von Einheit und Vielheit in den substantiellen

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Explosionssplitter auf den Widerstand der Materie und schlagen immer neue divergierende Richtungen ein. Letztlich resultiert so ein Labyrinth aus Sackgassen (EC, 580), Gabelungen (*bifurcations*; ebd., 540), parallelen Seitenwege und vielfältigen Überkreuzungen. Die im Zuge dieser Entwicklung ansteigende Verworrenheit (ebd., 583) der Welt läßt sich im nachhinein nur schwer entwirren. Die philosophische Suche nach Verbindung der getrennten Tendenzen kann deshalb nur zu einem bloßen Abbild (*approximation*, *imitation*; ebd., 581) des unteilbaren bewegenden Prinzips führen. Wenn der Begriff „Harmonie" überhaupt auf den gegenwärtigen Entwicklungszustand der Welt anwendbar ist, dann nur als Ausdruck für eine Art von Ergänzungsverhältnis (*complémentarité*) zwischen den Gliedern der Welt. Die Benennung bezieht sich damit lediglich auf einen Rechtsanspruch nach Einheit (ebd., 538) - „Harmonie" ist deshalb ohne die gleichzeitige Existenz von Konflikt, Eigeninteressen und Unstimmigkeiten undenkbar.

IV. Der philosophische Taucher

Die Ausführungen des letzten Abschnittes haben deutlich gemacht, daß bei Berücksichtigung des Lebens und seiner schöpferischen Potenz ein Bild der natürlichen Ordnung entsteht, das keinesfalls den Vorgaben eines mathematisch geordneten Regelwerks entspricht, sondern vielmehr von der mathematischen Warte aus als bloße Unordnung erscheinen muß. Die Verbindung der einzelnen Glieder des Gefüges gleicht einem sich permanent dynamisch umstrukturierenden Netz. Statt weniger gleichbleibender und homogener Beziehungen zwischen isolierbaren Elementen stellt das dynamische Geschehen der lebenden Welt eine Art „Wettersturm" (Scheler, 1947, 65) dar: Es herrscht eine unüberschaubare Vielzahl sich wandelnder Bezüge zwischen heterogenen Gliedern innerhalb eines in sich verschlungenen und zudem explosionsartig auseinandertreibenden Gesamtgeschehens.

Angesichts dieses Flusses ohne Ufer verbietet sich das „Kristallwelt"-Konzept von selbst. Andererseits ist mit der aufgewiesenen Prozessualität für Bergson jedoch durchaus der real existierende Zustand der Welt beschrieben. Diese der Sache nach existierenden Züge dürfen nicht einfach aus Gründen der Denkökonomie in ein vereinfachtes Schema gepreßt werden, wenn die ontische Struktur des Lebens wirklich so adäquat berücksichtigt werden soll, wie es das Programm Bergsons

---

Gliedern der Welt herangezogen, wodurch nach Leibniz allererst eine interne Dynamik der Monaden möglich wird (Leibniz, 1996, I, 416/417 und 442/443).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fordert. Es stellt sich deshalb die Frage, in welcher Weise eine philosophische Untersuchung dieses tatsächlichen Bestandes voranschreiten soll.

Orientiert man sich an den historischen Vorgaben der Ideengeschichte, so trifft man auf die alternativen Angebote zweier Denktraditionen, die beide den Anspruch erheben, diese adäquate Erkenntnis von der Welt zu ermöglichen. Die erste Strömung kann als „Tradition der Distanz" bezeichnet werden. Es handelt sich hierbei um das seit Galilei maßgebliche Forschungsprogramm dessen methodologische Grundmaxime darin besteht, das Prinzip der exakten Erkenntnis im „methodischen Sich-Fremdmachen" (Böhme, 1989, 127) gegenüber dem Erkenntnisgegenstand zu sehen. Nur das, was aus kritischer Distanz betrachtet wird - das Fremde - entspricht dem Objektivitätsanspruch dieses Programms und ist wissenschaftsfähig. Von dieser Tradition ist die eher klassische „Tradition der Nähe" abzugrenzen, deren Anhänger - als neuzeitliche Vertreter sind beispielsweise Giordano Bruno[27], die Romantiker oder Max Scheler zu nennen - von der diametral entgegengesetzten Annahme ausgehen. Für sie ist eine adäquate Erkenntnis nur durch Anverwandlung oder Annäherung erreichbar. Gemäß der klassischen Maxime „Gleiches erkennt Gleiches", gilt nur das als wahrhaft erkennbar, was dem Erkenntnissubjekt verwandt ist. Die methodischen Mittel der Philosophie bestehen hier in solchen Verfahren, die eine enge sympathische Anteilnahme ermöglichen. Um die Position Bergsons zwischen distanzierender Objektivitätsforderung und sympathischer Teilnahme zu verorten, kann man sich an dem von ihm selbst benutzten Kugelmodell (Bergson, PM, 1397) orientieren.

Nach Bergson kann ein externer Beobachter eine solche Kugel entweder aus der Distanz der Außenperspektive betrachten, was bedeutet, daß seine Analyse an der Oberfläche der Kugel stehenbleibt. Er kann allerdings auch weiter vordringen, die Oberfläche durchstoßen und versuchen, ins Zentrum, zum inneren Kern der Kugel vorzudringen, was der Annäherung an die Innenperspektive entspricht. Der Betrachter bleibt in beiden Fällen der gleiche, sein Erkenntnisinteresse wandelt sich allerdings und es ist davon auszugehen, daß sich auch die Methode der Untersuchung ändern muß. Die nähere Analyse der verschiedenen Erkenntnisinteressen macht Bergsons Bewertung der beiden angesprochenen Traditionslinien deutlich.

---

[27] Bruno (1986, 101) geht davon aus, daß die Vernunft, um ein Verständnis des Gegenstandes zu erreichen, sich diesem ähnlich, kommensurabel oder gleich machen muß. Vgl. dazu auch Cassirer, 1911, 279 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die „Tradition der Distanz" betrachtet für Bergson die Welt aus einem Blickwinkel mit praktisch-technischer Ausrichtung. Instrument der Betrachtung ist dabei der Intellekt. In systematischer Form wird diese Perspektive in der auf Naturbeherrschung ausgelegten Naturwissenschaft eingesetzt. Die Perspektive des praktischen Nutzens ist die genuine Perspektive der Wissenschaft (EC, 773), ihr eigentlicher Standpunkt[28]. Ziel ihres Ansatzes ist es, eine solide Operationsbasis (PM, 1411) für das Handeln zu gewinnen. Es werden deshalb im Sinne der „Kristallwelt"-Konzepte die wiederholbaren, mathematisch faßbaren und voneinander abgrenzbaren Strukturen der Welt hervorgehoben, um effiziente Planungen, zutreffende Prognosen und optimierte praktisch-technische Lösungen sicherzustellen. Auf das oben genannte Kugel-Beispiel bezogen, wird deshalb die Kugeloberfläche als gleichsam kristallisierte Fläche (ebd., 1397) betrachtet. Der Fluß des Wandels wird künstlich in eine erstarrte Fläche aus unendlich vielen kristallisierten Nadeln (ebd., 1418) transformiert. Jede Änderung auf der Oberfläche muß unter diesem besonderen Gesichtspunkt als räumliche Umlagerung von Massen und Molekülen erscheinen (EC, 521). Die auftretende Dynamik wird niemals auf ihr inneres Wesen hin untersucht, sondern sofort in eine unendliche Kette von Momentaufnahmen überführt (ebd., 753). Die Außenperspektive der Wissenschaften ist damit ausschließlich auf Starres und Unbewegliches ausgerichtet. Jeder Erkenntnisgegenstand bleibt gemäß der methodologischen Maximen in der Distanz. Jenseits der praktisch-technischen Zielsetzung besteht keinerlei vitales Interesse an den genuinen Eigenschaften der Objekte (ebd., 642). Da jedoch sowohl die Art als auch die Zielsetzung der geplanten Handlungen variabel sind, entsteht bei dieser Ausrichtung eine unendliche Anzahl möglicher Standpunkte und Detailansichten des Gegenstandes. Für die Analyse jedes Objektes können prinzipiell verschiedene Bezugssysteme gewählt werden und der Gegenstand erscheint je nach ausgewähltem Zugang in unterschiedlichem Licht. Die Vielzahl der intentionalen Blickwinkel deckt somit eine heterogene Mannigfaltigkeit von Aspekten des Objekts auf, welche ihrerseits durch je unterschiedliche Symbolsysteme

---

[28] Bergson, EC, 574; Bergson benutzt die Wendungen „point de vue" (PM, 1393, 1406), „point de vue particulier" (EC, 567), „vue partielle" (ebd.) und stellt sich damit in eine Tradition der perspektivischen Weltmodelle, die u. a. durch Leibniz' Konzeption begründet wurde. Gemäß diesem grundlegenden Ansatz, betrachtet jede Monade den Kosmos von ihrem je individuellen Standpunkt aus (*point de veue*; Leibniz, 1879 ff., II, 57; IV, 562; vgl. dazu auch Köchy, 1996). Bergson selbst würdigt Leibniz' Entwurf der Pluralität möglicher Standpunkte in EC, 792 f. In der lebensphilosophischen Tradition hebt vor allem Nietzsche das Perspektivische als Grundbedingung allen Lebens hervor (Nietzsche, 1967 ff., VI/2, 4).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

repräsentiert werden können. Deshalb muß die „Tradition der Distanz" nach Bergson zwangsläufig zum Relativen führen (ebd., 781). Sie geht bildlich gesprochen stets um ihren Gegenstand herum (ebd., 645), ohne jemals in ihn eindringen zu können. Das Resultat ihrer Untersuchung ist eine Vielzahl von Teilansichten. Die Einfachheit und Einheit des Gegenstandes wird in eine unendliche Vielheit von Erkenntnisperspektiven zersplittert (ebd., 571; PM, 1395). Diese isolierten Splitter des Ganzen sind nach Bergson auch in der Summe notwendig weniger als das Ganze. Ähnlich wie die Zusammenstellung von Fotografien einer Stadt niemals zu einem wahrhaft plastischen und stofflichen Eindruck führt[29], so kann auch keine Kombination von wissenschaftlichen Einzelperspektiven den Übergang von der oberflächlichen Betrachtungsart in Richtung auf die Tiefe leisten. Das Wesen des Gegenstandes bleibt notwendig unerkannt. Die Arbeit der Wissenschaft, die endlos Gesichtspunkt an Gesichtspunkt häuft, muß deshalb unvollständig bleiben, wenn es um das Absolute geht (PM, 1396). Aber nicht nur hinsichtlich dieses metaphysischen Ganzen scheitert dieser Ansatz. Die Wissenschaft kann mittels ihrer analytischen Methode auch niemals zu den wirklichen Teilen eines Gegenstandes (*parties réelles*, *parties composantes*) vordringen, sondern erzeugt statt dessen lediglich willkürliche Ausschnitte des Ganzen. Diese analytische Zerlegung der Welt ist nie an der tatsächlichen Ordnung interessiert, sondern erfolgt ausschließlich nach funktionalen und intentionalen Gesichtspunkten. Auch die sprachliche Repräsentation der willkürlich erzeugten Teilaspekte erfolgt in Teilausdrücken oder Symbolfragmenten (*notations partielles*, *expressions partielles*; ebd., 1404 f.). Anstatt reale Teile des wirklichen Zusammenhangs der Welt zu untersuchen, hat es die „Tradition der Distanz" nach dieser Deutung nur mit den von ihr selbst hergestellten starren und unbewegten Gliedern (ebd., 1413) eines künstlichen Symbolsystems zu tun (EC, 773). Obwohl ein solcher an Nützlichkeitsüberlegungen ausgerichteter Zugang keineswegs illegitim ist und auch im Bereich des Lebens gefordert sein kann, wenn Manipulation und Beherrschung das Interesse bestimmen, so ist für Bergson dieser Weg jedoch dann unzufriedenstellend, wenn es um die natürliche Ordnung der Welt geht.

---

[29] Bergson, EC, 520 und PM, 1394 f. Als philosophiehistorisch relevante Vorlage für diesen Entwurf kann das von Leibniz (1879 ff., VI, 616) benutzte Stadtbeispiel genannt werden. Wie die perspektivische Betrachtung einer Stadt von verschiedenen Standpunkten aus, repräsentieren für Leibniz die Monaden unterschiedliche Blickwinkel des Universums.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die alternative - zum Mittelpunkt der Kugel vordringende - Vorgehensweise, die die „Tradition der Nähe" favorisiert, macht nach Bergson den genuinen Standpunkt der Metaphysik aus[30]. Die Metaphysik kann ihre besondere Beobachterposition nach dieser Annahme vor allem deshalb einnehmen, weil sie nicht wie die Naturwissenschaft an die praktische Anwendbarkeit der gewonnenen Erkenntnisse gebunden ist (ebd., 567, 661 und PM, 1415). Sie entgeht damit, wie Nietzsche es formuliert hat, der „Farben-Blindheit des Nützlichkeits-Menschen" (Nietzsche, 1967 ff., VI/2, 134). Da sie nicht auf die für effiziente technische Vollzüge gebotene Präzision angewiesen ist, kann die Philosophie nach Bergson auf die solide und damit statische Operationsbasis der wissenschaftlichen Weltsicht verzichten. Sie ist so in der Lage, die Außenperspektive zu verlassen und den Weg zum Mittelpunkt der Kugel anzutreten. Die neu gewonnene Bewegungsfreiheit ermöglicht es zudem, daß die Vielheit der willkürlichen Betrachtungsperspektiven auf eine einzige und einfache Totalansicht reduziert wird. Dabei darf die gewonnene Einheit - entsprechend dem Ergebnis der Darstellungen unseres dritten Abschnitts - nicht mit Einerleiheit gleichgesetzt werden. Man erkennt an dieser Zielvorgabe, daß Bergson dem Anspruch verpflichtet bleibt, wonach philosophische Suche einen Standpunkt der Betrachtung anstrebt, von dem aus die Vielheit der Bildungen in ihrem einheitlichen Zusammenhang erkennbar wird. Bergsons eigenes Bild der Kugel macht jedoch deutlich, daß dieser Standpunkt nicht mehr der aufklärerische erhöhte Standpunkt des Überblicks ist, sondern vielmehr einem Abstieg gleicht, einem Vordringen in die Tiefe, einem Vortasten zum Kern der Dinge.

Nach Bergson soll dieser neue Zugang der Philosophie im Gegensatz zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht mehr durch Symbolisierung vermittelt sein, sondern ist vielmehr darauf ausgerichtet, den Gegenstand in einem Akt geistiger Auskultation (*auscultation spirituelle*; PM, 1408) unmittelbar zu erfassen. Mit dieser Zielsetzung ist allerdings ein prinzipielles Problem verbunden: Wie ist bei einer solchen Vorgabe die begriffliche Fassung des Erkannten möglich, auf die selbst die Philosophie nicht verzichten kann, wenn sie die gewonnenen Erkenntnisse objektivieren und intersubjektiv vermitteln möchte und sich nicht auf den vorbegrifflichen und privaten Standpunkt reiner Anschauung zurückzieht? Diese weitreichende Problematik kann im

---

[30] Hier wird Metaphysik im klassischen Sinne als Wissenschaft vom Grund der Dinge verstanden, womit die Metaphern der „Tiefe" oder des „Kerns" zum Einsatz kommen, wie sie analog u. a. bei Schelling (SN § 3, 275), Hegel (Phän., 17 f.) oder Schopenhauer (1987, 55) zu finden sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zuge der vorliegenden Darstellung nicht abschließend behandelt werden. Nur soviel sei gesagt: Wie der folgende fünfte Abschnitt zeigen wird, versucht Bergson, eine an den Kommunikationsformen der bildenden Kunst orientierte bildhafte und dynamische Begrifflichkeit in der Philosophie zu etablieren. Er geht dabei im Gegensatz zum frühen Wittgenstein (Wittgenstein, 1960, 82 f.) davon aus, daß ein Zustand erreichbar sei, in dem die Metaphysik sich aller naturwissenschaftlich exakten Begrifflichkeit entledigt, um direkt vor ihrem Gegenstand zu stehen, ohne daß sie in Schweigen zu verfallen hätte. Das Grundparadox dieser Zielvorgabe bleibt es allerdings, daß - ähnlich wie in Hofmannsthals Chandos-Brief (Hofmannsthal, 1979, 461-472, bes. 466) - ein sprachlicher Ausdruck für die Sprachlosigkeit gesucht ist. Zudem bleibt fraglich, ob der gesuchte Zustand ursprünglicher und vorbegrifflicher Kontaktnahme tatsächlich die klare und wahre metaphysische Erkenntnis garantiert. Darüber hinaus wäre zu fragen, ob ein solcher Zustand generell für Menschen und speziell für den zivilisierten Menschen der hochentwickelten Kulturen des 20. Jahrhunderts erreichbar ist[31].

Kehren wir jedoch zur näheren Charakterisierung der metaphysischen Perspektive zurück. Diese ist nicht mehr auf das Relative ausgerichtet, sondern vielmehr auf das Absolute[32]. Das Verfahren der philosophischen Annäherung an das Absolute umschreibt Bergson mit dem Bild des Hineinspringens in den Fluß der Ereignisse (Bergson, EC, 658 ff.). Erneut kommt damit der Topos vom Fluß ohne Ufer zum Einsatz: Nach Bergson soll die Metaphysik weder einen Tunnel unter dem Fluß hindurchtreiben (PM, 1427), noch darf sie versuchen, ihn im Stil der Wissenschaft mittels einer Brücke zu überwinden (EC, 781). Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die kristalline Oberfläche des Eises zu durchbrechen und zum flüssigen Wesen der Dinge hinabzutauchen[33]. Im

---

31 Vgl. dazu die Überlegung Deweys, der trotz seiner Suche nach einer kultivierten Naivität des Denkens (1995, 52 f.) betont, daß die zeitgenössische Vergöttlichung des Unterbewußtseins in die falsche Richtung führt. Eine solche Rückkehr zur Natur oder zur Spontaneität ursprünglichen Handelns sei dem zivilisierten Menschen verstellt und sei nicht mehr als eine bequeme Flucht vor der Verantwortung (ebd., 286 f.). Vgl. auch die Kritiken von Cassirer (1994, 199) oder Carnap (1979, §§ 182, 258 ff.).

32 Bergson, PM, 1393. Mit dieser Festlegung wird die Differenz zur positivistischen Philosophie offensichtlich, die nach Comte (1974, 452) durch keine Eigenschaft so treffend charakterisiert werden kann, wie durch die „Ersetzung des absoluten Gesichtspunkts durch den relativen".

33 Bergson, EC, 664. Gegenüber einer solchen Aufgabenstellung äußert sich u. a. Lichtenberg (1994, I, 295) skeptisch: „So wenig der Mensch innerhalb der Kugel sitzt die er bewohnt, sondern auf der Oberfläche, wenn man die Luft abrechnet, so ist auch das Innere der Dinge nicht für den Menschen sondern nur die Oberfläche, wenn man

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegensatz zum Programm der „Kristallwelt" geht es darum, durch die Oberfläche hindurchzustoßen und sich im Fließenden und Veränderlichen niederzulassen (ebd., 755). Der Sprung in den Wandel hinein ist zwar mit Vorbehalten und Ängsten verbunden, die vollzogene Tat macht jedoch nach Bergson deutlich, daß der Mensch als Lebewesen immer schon Teil des umgebenden Ozean des Lebens[34] war. Es wird dann ersichtlich, daß die leibliche Eingebundenheit in das Lebensganze immer schon die unabdingbare Grundlage der eigenen Lebenskraft darstellte und so auch als Ermöglichungsgrund für alle praktisch-technischen Handlungen anzusehen ist. Allerdings ist diese Einsicht in die Mitgliedschaft in der lebendigen Gemeinschaft alles andere als naheliegend. Sie muß vielmehr unter Anstrengung aktiv erstritten werden. Die genannte Anstrengung ist die der Abkehr von der Metaphysik des normalen Umgangs mit der Welt. Jene ist geprägt durch die rational-distanzierte Nützlichkeitsauffassung des *homo faber*. Wie Hartmann es formuliert, geht es im Leben zunächst und zumeist um die Dinge in ihrer Unterschiedenheit, das Gemeinsame, Durchgehende hingegen bleibt als Hintergrund des Selbstverständlichen unhinterfragt und wird erst durch bewußte Anstrengung zum Problem (Hartmann,

---

die geringe Tiefe abrechnet, in welcher der philosophische Taucher noch leben kann." Deutlich wird hier die rationalistische Furcht zum Ausdruck gebracht, durch metaphysische Tätigkeit und skeptischen Zweifel „in einen tiefen Strudel" zu geraten, in dem es weder gelingt, „auf dem Grunde festen Fuß" zu fassen noch wieder „zur Oberfläche" emporzuschwimmen (Descartes, Med., 17). Zur Vorstellung, die Erfassung der Wirklichkeit gleiche einem Tauchen oder Bohren vgl. auch Dewey (1995, 142). Zur Metapher des Schwimmens in bezug auf das Erkenntnisvermögen vgl. auch Hegel (Enz., I, 54).

[34] Bergson (EC, 657) spricht von einem „océan de vie" und knüpft damit u. a. an die Metapher des Leibniz an (1996, II/1, 83), welcher in der *Theodizee* das aristotelische Verhältnis der Teilhabe individueller Seelen an einer Gemeinseele als „océan de toutes les âmes particulières" beschreibt, von dem sich einzelne Tropfen lösen. In analoger Weise spricht Pope im *Essay on man* vom „sea of matter", aus dem die einzelnen Formen wie „bubbles" hervorgehen. Auch in Rousseaus *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* findet sich die Reflexion über einen Zustand, in dem man sich „kopfüber in den weiten Ozean der Natur zu versenken" in der Lage war (Rousseau, 1981, II, 722). Große Verbreitung findet dieses Bild vor allem in der Romantik. Die Repräsentationsbeziehung zwischen Tropfen und Weltmeer verwenden u. a. Schubert (1830, I, 20), Ritter (1984, 85 f., No. 83b), Goethe (1987 ff., XVII, 930) und Carus (1964, 360, Anm.1). Novalis (1978, I, 403) schreibt: „Und in dieser Flut ergießen / Wir uns auf geheime Weise / In den Ozean des Lebens / Tief in Gott hinein." Bei Carus (1990, 9) wird deutlich, daß dieses Meer des Lebens vor allem ein Meer des Werdens ist. Eine gewisse Analogie besteht infolge der oben angeführten poetologischen Ausrichtung der Lebensphilosophie Bergsons auch zwischen Bergsons Intuition und Schellings intellektualer Anschauung. Folglich kann unter der Metapher des Ozean des Lebens auch Schellings Bild eines „Ozean der Poesie" (Schelling, TI, 629) angeführt werden, in den alle Wissenschaften und auch die Philosophie einzumünden haben.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1949, 3). In diesem Sinne stellt Bergsons Forderung an eine neue Philosophie keinesfalls ein Votum für passives Sich-treiben-lassen oder gar für kontemplativ-ästhetische Schau dar. Die sympathische Annäherung der Metaphysik, die Bergson vorschlägt, gehört nicht in die Tradition der *vita contemplativa*, sondern vielmehr in die der *vita activa* (Bergson, PM, 1416). Der gesuchte Weg setzt eine konzentrierte Aktion und Kraftanstrengung voraus. Nicht mehr soll den natürlichen - auf praktischen Umgang und Beherrschung der Wirklichkeit ausgerichteten - Intentionen der Intelligenz gefolgt werden, sondern es gilt in einer Gewalttat (EC, 659) dem natürlichen Gefälle des Lebens Widerstand zu leisten. Dieser Weg ist der der Ausweitung des Geistes in eine Richtung, die es erlaubt, sich auf das Wesen der Dinge einzulassen (PM, 1415, 1422).

V. Flüssige Begriffe und philosophische Intuition

Wenn nach den obigen Ausführungen die zwei Traditionen und Erkenntnisstile von Wissenschaft und Metaphysik als unvereinbare Gegensätze erscheinen mußten, so wird damit allerdings nur ein Aspekt ihrer Beziehung in Bergsons Denken erkennbar. Eine vergleichbare Einseitigkeit würde die eindeutige Zuordnung Bergsons zur „Tradition der Nähe" darstellen. Jenseits der angeführten Differenzierung ist es Bergsons eigentliches Ziel, die komplementäre Ergänzung beider Traditionen einzuleiten. Glanz und Elend seiner Philosophie ergeben sich aus eben diesem Vorsatz. Letztlich brechen hier die oben angeführten Widersprüche auf zwischen dem Versuch der unmittelbaren Kontaktnahme mit der natürlichen Lebensordnung einerseits und dem Anspruch auf intersubjektive Vermittlung in Form eines philosophischen Begriffssystems andererseits. Es liegt eine vergleichbare Spannung vor, wie sie Kants Versuch der Vermittlung von Anschauung und Begriff im Schematismus prägt, wie sie sich in Schellings intellektualer Anschauung zeigt oder wie sie in Husserls Epoché von aller sprachlichen Tradition zum Ausdruck kommt, da auch letztere mit dem Ziel erfolgt, vom Ausgangspunkt nichtsprachlicher Unmittelbarkeit erneut zu sprachlicher Bestimmung durch die Philosophie zurückzukehren. Während allerdings die genannten Konzepte enger den Idealen der Subjektphilosophie verhaftet bleiben, liegt Bergsons eigentliches Ziel in der Sphäre des Lebens und der sprachlosen Vorerfahrung. Diese Intention steht damit vor dem gleichen Problem wie Schopenhauers Ansatz, der ebenfalls die Entdeckungsreise zu den metaphysischen Tiefen des Willens über die vorsprachlichen Erfahrungen des Leibes

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

antritt und der dennoch auf den philosophischen Begriffsapparat und die *theoria* nicht verzichten kann (Schopenhauer, 1987, 99). In diesem Sinne will auch Bergson mittels des philosophischen Begriffsapparates einen Bereich zugänglich machen, der sich nach den eigenen Vorannahmen gerade dieser sprachlichen Durchdringung entzieht. Wie im System von Schopenhauer (ebd., 126 f.) sollen Sprache und Denken auf die metaphysische Mächtigkeit ausgedehnt werden, welche eigentlich nur der lebendigen Anschauung zugänglich ist. Bergson vergrößert dieses Basisproblem allerdings noch dadurch, daß er zusätzlich den Anspruch erhebt, zwei unterschiedliche Zugänge zur Welt miteinander zu kombinieren, die in Zielsetzung, Erkenntnismitteln, Methodologie und Terminologie wesentlich voneinander abweichen. Der in diesem Programm angelegte Widerspruch scheint Bergson im Zuge der eigenen philosophischen Entwicklung immer stärker bewußt zu werden. Während die frühen - unter dem Einfluß des Pragmatismus stehenden - Entwürfe ohne Einschränkung das Programm der induktiven Metaphysik befürworten, sind die späteren Überlegungen differenzierter und vom Bewußtsein der inneren Problematik durchdrungen. Diese Philosophie steht unter der drängenden Frage, in welchem Umfang und in welcher Art angesichts der angedeuteten Problemlage eine Zusammenarbeit von Wissenschaft und Metaphysik möglich ist[35].

In den für die vorliegende Darstellung relevanten Schriften mit vorrangig ontologisch-metaphysischer Ausrichtung grenzt sich Bergson gegen diejenigen philosophischen Positionen ab, welche auf dem Gebiet der Tatsachenfragen ein Überschreiten des wissenschaftlichen Kenntnisstandes durch die Philosophie negieren und damit die Philosophie in den Grenzen der Wissenschaft festschreiben (Bergson, EC, 660 ff.). Wenn man - wie Kant (Kant, KrV, A 84) - Tatsachenfragen und Prinzipienfragen trennt und erstere den Wissenschaften zuschreibt, während letztere in den Aufgabenbereich der transzendentalen Philosophie fallen, so überträgt man für Bergson willkürlich eine aus der menschlichen Sphäre entnommene juristische Überlegung auf die Natur. In der Natur jedoch existiert kein Unterschied zwischen Tatsache und Urteil. Hier gilt: „ [...] les lois sont intérieures aux faits". Wie für Aristoteles sind für Bergson Stoff und Form in der Natur auf das engste verbunden, so daß Kants (ebd., B 163 f.) Trennung der angeschauten *natura materialiter spectata* und der begrifflich gefaßten *natura*

---

[35] Die erste Ansicht vertritt Bergson vor allem in seinen Schriften *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) und *Matière et Mémoire* (1896). Ein Wechsel tritt vor allem ab der Schrift *Introduction à la Métaphysique* (1903) ein. Über diese Entwicklung in Bergsons Oeuvre gibt u. a. Pflug (1959) Auskunft.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

formaliter spectata verfehlt ist. Wenn es um die natürliche Ordnung des Lebens geht, kann die Philosophie somit keinesfalls in der Tatsachenfrage allein auf die Wissenschaft vertrauen. Eine Philosophie des Lebens, wie sie Bergson etablieren will, muß sich vielmehr bewußt in die Welt der Erfahrung einmischen. Die neu zu schaffende Lebensphilosophie soll deshalb eine Synthese aus Wissenschaft, Erkenntnistheorie und Metaphysik darstellen. Sie soll das wissenschaftliche Weltbild mit einer Erkenntnis anderer Art - einer metaphysischen Erkenntnis - überbauen. Jenseits von künstlicher Einheit, sucht sie nach den gemeinsamen Wurzeln von Geist und Materie (Bergson, EC, 493). Hier wird der synthetische Grundzug von Bergsons Denken deutlich, dem es stets um Aufhebung von Widersprüchen geht: Angesichts der scheinbar unversöhnlichen Positionen von Wissenschaft und Philosophie, von starrer naturwissenschaftlicher Gesetzlichkeit und dynamischer Lebensordnung, von homogener Einerleiheit und verwickelter Vielheit, sucht Bergson nach einem Weg zwischen den Fronten der dogmatischen Restriktion und der anarchischen Beliebigkeit. Gerade die enge Orientierung am Vorbild des Lebens verspricht für Bergson eine Möglichkeit, diese beiden Eckpunkte des Denkens als künstliche und einseitige Grenzpfähle aufzuweisen. Bei Ausrichtung auf das Leben gilt nicht *tertium non datur*, sondern die Wahrheit liegt in der lebendigen Mitte, von der aus sich Einheit und Vielheit als polare Ergänzung erweisen.

Wie soll nun eine solche Philosophie des Lebens angesichts der oben aufgewiesenen Schwierigkeiten verfahren? Nach Bergson bedarf es einer kombinatorischen Methode. Wie für Nietzsche, nach dem Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert, Philosophie in den letzten Zügen ist (Nietzsche, 1967 ff., VI/2, 135 f.), ist auch für Bergson die Lebensphilosophie keinesfalls auf Erkenntnistheorie reduzierbar. Übereinstimmend auch mit den Zielsetzungen von Schelers phänomenologischer Ontologie und Hartmanns kritischer Kategorienlehre des Seins, erhebt Bergson mit seiner Philosophie des Lebens den Anspruch, die seit Descartes' *Cogito* in die Philosophie eingezogene Einseitigkeit aufzuheben und neben der Erkenntnistheorie den klassischen metaphysischen Arbeitsbereich zurückzugewinnen. Demnach ist nur eine Kombination von ontologischer Lebenstheorie und methodologischer Erkenntnistheorie in der Lage, die natürliche Ordnung des Lebens zu erfassen (Bergson, EC, 492, 646 f.). Einseitige Festlegungen auf eine dieser beiden Disziplinen führen hingegen dazu, daß der begriffliche Apparat des Philosophen nicht in seiner eigentlichen Plastizität erkannt wird. Bleibt man allerdings im starren Rahmen unveränderlicher

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriffskategorien verfangen, so wird die adäquate Erfassung der Dynamik der Welt unmöglich. Wenn die Philosophie hingegen ihre Aufmerksamkeit auf die Genese und die immanente Wandlungsfähigkeit ihres begrifflichen Instrumentariums richtet, so ist sie nach Bergson in der Lage, der dynamischen Wirklichkeit mit flexiblen und anpassungsfähigen sprachlichen und kognitiven Mitteln zu begegnen.

Aus diesem Grund hat die Lebensphilosophie neue Denkmethoden zu entwickeln (ebd., 535 f.) mit denen die Totalität der außerordentlich vielen und scheinbar unversöhnlichen Aspekte des Lebens erfaßbar wird. Sie muß ihre Begriffe bildlich gesprochen nach Maß schneidern, damit diese sich der natürlichen Ordnung möglichst exakt anschmiegen (PM, 1401). Da die Art der gesuchten Ordnung nicht starr im Sinne klassischer Seinsordnung ist, sondern vielmehr Kennzeichen eines lebendigen, schöpferischen Werdens aufweist, sind fließende Begriffe erforderlich[36]. Nur plastische Begriffe können sich der evolvierenden Ordnung so exakt anschmiegen, daß zwischen den sprachlichen Mitteln und der variablen Oberfläche des Lebens keinerlei Abstand mehr besteht (ebd., 1422 ff.). Zudem muß das philosophische Zeichensystem einen hohen Grad von netzartiger Verweisung besitzen, um die netzartige Struktur der Wirklichkeit abbilden zu können. Die Philosophie des Lebens hat sich aus diesem Grund poetischer Mittel zu bedienen, muß Sprachbilder und Metaphern einsetzen und bleibt trotz dieser Orientierung an der Kunst den Ansprüchen der systematischen Wissenschaft verpflichtet. Im Gegensatz zum heutigen Normenkatalog der Wissenschaftstheorie hält Bergson die Vermittlung zwischen der ästhetischen und der wissenschaftlichen Aufgabenstellung ebenso für möglich, wie die zwischen der metaphysischen und der wissenschaftlichen.

Da die Lebensphilosophie systematische Gliederung von Erkenntnis mit künstlerischer Schöpferkraft vermitteln muß, ist sie darauf angewiesen, neue Denkmittel einzusetzen, welche nur über ein kognitives Vermögen bereitgestellt werden können, das ebenfalls eine vermittelnde Position einnimmt. Dieses Vermögen muß einerseits über die intersubjektive Vermittlungskompetenz und die systematische Arbeitskraft des Intellektes verfügen, es muß aber andererseits enger als

---

[36] Bergson, PM, 1402. Mit dieser Forderung kann Bergson durchaus an sein frühes Vorbild Spencer anknüpfen (Spencer, 1966, I/1, 84), der alle begrifflichen Umschreibungsversuche für das Absolute als „transitional modes of thought" bezeichnet. Bergson läßt allerdings bei Beibehaltung des dynamischen Charakters dieser Kennzeichnung den von Spencer eingenommenen agnostizistischen Standpunkt hinter sich. Während für Spencer alle Begrifflichkeit „merely a symbol" und vom Absoluten stets weit entfernt ist, sucht Bergson mit seiner Philosophie des Lebens nach einer Annäherung der sprachlichen Mittel an das Absolute.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Intellekt mit dem Leben verbunden sein. Die gewünschte Kombination von teilnehmender Sympathie und distanzierender Abstraktion nennt Bergson Intuition. Er bezeichnet damit ein Vermögen, das zwischen Instinkt und Intellekt anzusiedeln ist und eine Form der bewußt gewordenen Sympathie zwischen Einzeldasein und dem umgreifenden Ozean des Allebens darstellt. Diese bewußte Sympathie gehört allerdings nicht zum Bestand der natürlich vorkommenden kognitiven Vermögen. Sie muß deshalb in einer aktiven Anstrengung des Metaphysikers hergestellt werden. Mit der von der Lebensphilosophie neu zu konzipierenden Denkmethode soll die Vereinigung der Vorteile des reflexiv-diskursiven und des unmittelbar-ganzheitlichen Weltzugangs erreicht werden, zugleich sollen mögliche Nachteile beider Wege ausgeschaltet werden (EC, 645 f.). So soll die unmittelbare Nähe des Instinktes zum Leben philosophisch fruchtbar gemacht werden. Der Instinkt als spezifische Art der Welterfassung, die über organische Werkzeuge erfolgt, weist jedoch den Nachteil auf, daß sein Aktionsbereich auf bestimmte Objekte und sein Funktionsbereich auf bestimmte Veränderungen beschränkt bleibt (ebd., 612 ff.). Der intellektuelle Zugang ist im Vergleich dazu wegen seiner künstlichen Werkzeuge weitaus flexibler, die Flexibilität wird allerdings durch zusätzlichen Energieaufwand und Lebensferne erkauft. Über die Fusion beider Verfahren in der Intuition soll sowohl die stofflich-materiale als auch die formal-funktionale Seite der Natur philosophisch faßbar werden (ebd., 620 ff.). Ein adäquates Bild der eingangs erwähnten Verschränkung von Stoff und Form in der Natur ist demgemäß für Bergson nur über eine ebenso verschränkte Erkenntnisform zu gewinnen. Nur wenn es gelingt, die unmittelbare und in ihrem Umfang notwendig begrenzte Erkenntnis des Instinkts mittels der reflexiven Kapazitäten des Intellektes zu erweitern, ist die Lebensphilosophie in der Lage, das Leben zu verstehen.

Bei der Intuition handelt es sich somit um ein philosophisches Kunstprodukt, eine bewußt durch den Philosophen erzeugte Synthese aus zwei Erkenntnisvermögen, welche ihrerseits Produkt eines natürlichen Entwicklungsgeschehens sind. Obwohl in dieser Hinsicht künstlich, ist dennoch die Möglichkeit der Synthese im natürlichen Bestand selbst angelegt. Dabei sind es vor allem die dem Intellekt eigenen Freiheitsgrade, die eine solche Erweiterung der bisherigen Vermögen möglich erscheinen lassen. Die von Bergson gewünschte Kombination stellt zudem in systematischer Hinsicht eine Synthese der beiden oben genannten Traditionen der Erkenntnis dar: Der Instinkt qua Sympathie des Lebens mit sich selbst (ebd., 637, 784) steht eindeutig in der

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Tradition der Nähe", seine Aufgabe ist es, über ein teilnehmendes Verfahrens zum inneren Wesen der lebendigen Natur zu führen. Der Intellekt hingegen repräsentiert das Standardinstrumentarium der „Tradition der Distanz" und dient dazu, den Bestand an unmittelbaren Erkenntnissen von einer bloß subjektiven in die intersubjektiv vermittelbare und damit philosophisch verwendbare Form zu transformieren. Wie oben angedeutet ist es die intellektuelle Freiheit als Unabhängigkeit von bestimmten Referenzobjekten, die den Ermöglichungsgrund dafür darstellt, die begrifflichen Werkzeuge von der äußeren Objektwelt abzuziehen und auf das innere Leben umzulenken. Diese Re-flexion ist der eigentliche Garant für den wissenschaftlichen und philosophischen Allgemeinheitsanspruch (ebd., 631 f.). Das Ziel von Bergsons Synthese ist es also, die privaten Erfahrungen des instinktiv-sympathischen Weltzugangs auf einen Horizont der Allgemeinheit hin zu erweitern, was bedeutet, daß sowohl die Inhalte wie auch die Methode des Erkenntnisgewinns objektivierbar werden. Nur wenn dies gelingt, verfügt die Lebensphilosophie tatsächlich über einen Schlüssel zum Leben. Sie hat sich dann ein Denkinstrumentarium geschneidert, das den unmittelbaren Zugang zum Wesen und zur natürlichen Ordnung der Dinge ermöglicht und das zugleich die gewonnenen Einsichten in ein intersubjektiv vermittelbares Wissen überführt.

Bergsons, den klassischen Maximen von Objektivität und Wissenschaftlichkeit verpflichteter, Entwurf der philosophischen Intuition ist, was häufig vernachlässigt wird, deutlich gegenüber einer künstlerischen Intuition abzugrenzen. Sie ist nicht wie diese auf das Individuelle ausgerichtet, sondern zielt - dem alten Grundsatz singularium non est scientia gemäß - auf Allgemeines. Die philosophische Intuition als sich selbst bewußt gewordene Sympathie ist gleichzeitig eine Methode der Ontologie wie der Epistemologie. Sie stellt nicht nur ein Verfahren der Gegenstandserkenntnis (auf der Suche nach der natürlichen Ordnung des Lebens) dar, sondern ist gleichzeitig ein Prüfverfahren für die Formen und Methoden der Gegenstandserkenntnis (den Instrumenten der Philosophie des Lebens). In beiden Hinsichten geht es idealerweise darum, die Möglichkeiten der Erfahrung ins Unendliche zu erweitern. Die reale Umsetzung dieser Vorgabe ist allerdings nach Bergson grundsätzlich dadurch eingeschränkt, daß auch ein gereinigter und diskursiv erweiterter Instinkt im kognitiven Kontinuum des Menschen immer nur den Randbereich ausmachen kann. Nach dieser - die Kennzeichnung von Bergsons Entwurf als Irrationalismus relativierenden - Einschränkung ist und bleibt der

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Intellekt stets das dominierende Vermögen des menschlichen Denkens. Der Intellekt bleibt der leuchtende Kern[37]. Die von der Lebensphilosophie geforderte neue Denkweise ist somit ausschließlich eine Ergänzung und Erweiterung, niemals ein Ersatz der herrschenden intellektuellen Welterfassung. Das Ziel Bergsons ist es lediglich, die einseitig pragmatische Ausrichtung des Intellektes um alternative Tendenzen zu erweitern, um so eine Ausweitung des Bewußtseins auf den Bereich des Lebens zu erreichen. Ohne in den Grenzen des Intellektes zu verbleiben, soll sich die philosophische Intuition im oben genannten Sinne in den Ozean des Lebens werfen und durch die Tat den Kreis des Gegebenen durchbrechen. Sie soll so in der praktischen Auseinandersetzung mit dem flüssigen Medium (ebd., 658 f.) ein adäquates Verständnis von der Prozessualität der natürlichen Ordnung gewinnen.

Nach Bergson entdeckt die mittels ihres dynamischen Denkinstrumentariums selbst dynamisch werdende Philosophie des Lebens, daß zwischen Materie und Geist, zwischen Unbelebten und Leben, zwischen Einheit und Vielheit ein wechselseitiges Beziehungsgefüge besteht. So erweist sich Leben als durch die Materie geschleudertes Bewußtsein (ebd., 649). Nach dieser Denkfigur hat das ursprünglich einheitliche Bewußtsein im Laufe der schöpferischen Entwicklung der Welt seine ursprüngliche Bewegungskapazität durch den steten Widerstand der Materie weitgehend eingebüßt und sich - diesem Widerstand nachgebend und ihm ausweichend - in die verschlungene Vielfalt der Einzelbewußtseine qua Einzellebewesen aufgezweigt. Die stete Wechselbeziehung zwischen Bewußtsein und Materie hat, so Bergson, zwei alternative Tendenzen erzeugt: In einem Falle richtete das Bewußtsein seine Aufmerksamkeit auf sich selbst (nahm die Form des Instinkts an), wodurch Leben und Bewußtsein miteinander verschränkt blieben. Diese Immanenz wurde allerdings dadurch erkauft, daß das Bewußtsein, am weiteren Vordringen gehindert, in einem abgeschlossenen und statischen Erkenntnishorizont verharrte. Im anderen Fall richtete das Bewußtsein seine Aufmerksamkeit auf die Materie, die es durchquerte, woraus schließlich der Intellekt resultierte.

---

[37] Zur Konzeption des zentralen hellen Kerns des Bewußtseins und des ihn umgebenden dunklen Saums (*frange*) vgl. auch EC, 492, 497, 534, 659. In vergleichbarer Weise benutzt Dewey (1995, 290 ff.) ein Modell von Hintergrund, Randzone und Brennpunkt, um das Verhältnis von Geist und Bewußtsein zu veranschaulichen. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß die tatsächlichen Verhältnisse wesentlich intimer sind, so daß das umgebende Feld den jeweiligen Fokus durchtränkt, durchdringt und färbt. Beide Konzepte gehen wie Husserls Begriff des „Horizonts" auf James' Konzept der *fringes* zurück (James, 1950, I, 258).

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die in diesem Vorgang angelegte Tendenz auf Entfremdung des Bewußtseins von sich selbst, beinhaltete allerdings die Möglichkeit für die oben erwähnte Befreiung des Bewußtseins von externer Bestimmung.

Diese prinzipielle Möglichkeit der Freiheit einer intellektuellen Entdeckungsfahrt bedeutet jedoch der Sache nach nicht nur die Schrankenlosigkeit der Herrschaftsoptionen gegenüber dem Gegenstandsbereich, sie bedeutet zugleich - und diese Tatsache will Bergson in seiner Lebensphilosophie nutzen - die prinzipiell schrankenlose Entwicklungsmöglichkeit der begrifflichen Kategorien. Wie oben dargelegt, ist es diese schöpferische Freiheit des Denkens, die es einzusetzen gilt, um den Instinkt zu wecken, ihn in eine Intuition zu transformieren und eine neue adäquate Erkenntnisform für die natürliche Ordnung des Lebens zu gewinnen. Bergsons Philosophie des Lebens setzt so auf Zukunft und Entwicklung. Sie will sich mittels neuer - allerdings immanent nicht unproblematischer - Denkmittel auf große Fahrt in die vielfältige und wandelbare Weite eines schöpferischen Universums begeben. Die natürliche Ordnung, die es hier zu entdecken gilt, stellt sich als Einheit in Vielheit dar, als „Ozean des Lebens", dem jedes menschliche Individuum wie eine einzelne Welle immer schon angehört. Die Gefahren des Schiffbruchs bestehen für Bergson gewissermaßen deshalb nicht, weil für ihn im Hinabtauchen in das Meer des Lebens letztlich die Sicherheitsinstanz erfahrbar wird, die die abendländische Philosophie so lange Zeit fälschlicherweise in immer besseren Schiffen und Navigationsinstrumenten gesucht hatte.

Mit dieser Zielsetzung seiner Ontologie erweitert Bergson seine eigene Bestimmung, wonach die Wahrheit der Gefühle einem Segelschiff gleiche, die Wahrheit der Wissenschaft einem Dampfschiff. Bei dieser Unterscheidung repräsentieren die beiden künstlichen Fahrzeuge durch den „Ozean des Lebens" trotz ihrer Unterschiede gleichermaßen eine konstruktive und künstliche Welterfassung. Dies gilt auch, wenn beim „Segelschiff" der natürlichen Kraft größerer Spielraum eingeräumt wird als beim „Dampfschiff", dessen künstlicher Mechanismus die natürliche Ordnung vollkommen zu überdecken droht. Nach dieser Metapher - die im Zuge der Würdigung von James' Pragmatismus zum Einsatz kommt (PM, 1449) - sind die Wahrheiten des Gefühls zwar tiefer in der wirklichen Welt verwurzelt als die Wahrheiten der Wissenschaft, nichtsdestotrotz handelt es sich in beiden Fällen um künstliche und damit distanziert-interpretierende Deutungen von Welt. Die Erweiterung dieser Position im Sinne der Perspektive des „philosophischen Tauchers" ist hingegen mit einem Erkenntnis-

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

programm verbunden, das darauf abzielt, auf die künstlichen Aspekte der Erfindung von Welt vollkommen zu verzichten und sich der uneingeschränkten Entdeckung der natürlichen Ordnung hinzugeben. Die immanenten Schwierigkeiten dieses Ansatzes verweisen allerdings darauf, daß eine philosophisch relevante Erfahrung von Welt ohne symbolisch-sprachliche Distanzierung wohl nicht zu gewinnen ist. Die verschiedenen Erkundungsweisen von Welt - egal, ob man sich für die theoretische oder die praktische, die wissenschaftliche oder die philosophische, die mathematische oder die poetisch-künstlerische entscheidet - erweisen sich damit stets als verwobenes Wechselspiel von Entdecken und Erfinden. Gerade unter diesem Gesichtspunkt muß Bergsons Projekt als ein der Sache nach zum Scheitern verurteiltes Unterfangen angesehen werden. Allerdings hat Bergsons Philosophie trotz dieser immanenten Schwierigkeiten auf eine bestimmte und in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Seite der Wirklichkeit hingewiesen: Sie hat die Welt als verwobene Lebenswirklichkeit, als unüberschaubaren und schöpferischen „Ozean des Lebens" entdeckt.

Literaturverzeichnis

Bacon, F. (1963): The works of Francis Bacon, 1857-1874, hg. von J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, I - XIV, Stuttgart - Bad Cannstadt.

Bergson, H.: Oeuvres, Édition du Centenaire, Paris 1991. Die im Text angegebenen Siglen entsprechen: (DS) Les Deux sources de la morale et de la religion, (EC) L'Évolution créatrice, (MM) Matière et mémoire, (PM) La Pensée et le mouvant.

Bloch, E. (1972): Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankfurt a. M.

Blumenberg, H. ([4]1993): Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. M.

Böhme, H. (1989): Giordano Bruno, in: G. Böhme (Hg.), Klassiker der Naturphilosophie, München, 117-135.

Bruno, G. (1981): Das Aschermittwochsmahl, übers. von F. Fellmann mit einer Einleitung von H. Blumenberg, Frankfurt a. M.

- (1986): Über die Ursache, das Prinzip und das Eine (De la causa), übers. von P. Rippel mit einem Nachwort von A. Schmidt, Stuttgart.

- (1993): Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten, Darmstadt.

Carnap, R. (1979): Der logische Aufbau der Welt, Frankfurt a. M./Berlin/Wien.

Carus, C. G. (1964): Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, 1846, ND nach der 2. Auflage Pforzheim 1860, Darmstadt.

- (1990): Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. Eine philosophische Grundlage für die spezielle Naturwissenschaft, 1861, ND Hildesheim/Zürich/New York.

Cassirer, E. ([2]1911): Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der Neueren Zeit, I, Berlin

- (1969): Die Antike und die Entstehung der exakten Naturwissenschaft, 1932, in: ders., Philosophie und exakte Wissenschaft, Frankfurt a. M., 11-38.

- ([8]1994): Der Begriff der symbolischen Form in den Geisteswissenschaften, 1921, in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt, 169-200.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Comte, A. ([2]1974): Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug, hg. von J. v. Kempski, Stuttgart.
Descartes, R. (Med.): Meditationes, in: Philosophische Werke I, hg. von A. Buchenau, Leipzig 1922.
Deleuze, G./Guattari F. (1977): Rhizom, Berlin.
Dewey, J. (1995): Erfahrung und Natur, übers. von M. Suhr, Frankfurt a. M.
Diderot, D. (1972): Artikel aus der von Diderot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, hg. von M. Naumann, Leipzig.
Dingler, H. (1955): Die Ergreifung des Wirklichen, München.
Duhem, P. (1978): Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, hg. von L. Schäfer, Hamburg.
Foucault, M. (1977): Der Ariadnefaden ist gerissen, in: G. Deleuze/M. Foucault, Der Faden ist gerissen, Berlin, 7-12.
Goethe, J. W. ([3]1959): Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von E. Trunz, I - XIV, Hamburg.
- (1987 ff.): Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe, hg. von K. Richter in Zusammenarbeit mit H. G. Göpfert, N. Miller und G. Sauder, I - XXVI, München/Wien.
Hartmann, N. ([2]1949): Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Meisenheim am Glan.
- (1950): Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre, Berlin.
- ([3]1964): Neue Wege der Ontologie, Darmstadt.
Hegel, G. W. F.: Werke, ediert von E. Moldenhauer, K. M. Michel, I - XX, Frankfurt a. M. 1986. Die im Text verwendeten Siglen entsprechen: (Enz.) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, (Phän.) Phänomenologie des Geistes.
Heidegger, M. ([7]1955): Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M.
- ([16]1986): Sein und Zeit, Tübingen.
v. Hofmannsthal, H. (1979): Ein Brief, in: Erzählungen. Gesammelte Werke, hg. von B. Schoeller, Frankfurt a. M., 461-477.
Husserl, E. ([2]1962): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliania VI, Haag.
Jäger, G. (1917): Das Verhältnis Bergsons zu Schelling. Ein Beitrag zur Erörterung der Prinzipien einer organischen Weltauffassung, Hamburg.
James, W. (1950): The Principles of Psychology, I - II, New York.
Jaspers, K ([4]1991): Von der Wahrheit, München/Zürich.
Jonas, H. (1973): Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen.
Kant, I.: Werke, hg. von W. Weischedel, I - X, Darmstadt 1983. Die im Text angegebenen Siglen entsprechen: (KrV) Kritik der reinen Vernunft, (Prol.) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.
Köchy, K. (1995): Organische Ganzheit. Die maßgeblichen Prinzipien des romantischen Organismuskonzeptes, in: Biologisches Zentralblatt 114, 207-215.
- (1996): Perspektiven der Welt. Einheit und Vielheit im Weltbild der Deutschen Romantik, in: Philosophia naturalis 33 (2), 317-342.
- (1997): Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung, Würzburg.
- (1999): Es gibt verschiedene Pfade durch das Labyrinth des Lebens. Plädoyer für eine pluralistische Repräsentation des Organischen, in: A. Geus/T. Junker/H. J. Rheinberger/C. Riedl-Dorn/M. Weingarten (Hg.), Repräsentationsformen in den biologischen Wissenschaften, Berlin, 19-35.
Koyré, A. (1980): Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt a. M.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lepenies, W. (1978): Das Ende der Naturgeschichte, München.
Leibniz, G. (1879 ff.): Philosophische Schriften, hg. von G. J. Gerhardt, I - VII, Leipzig.
- (1996): Philosophische Schriften, hg. von W. v. Engelhardt, H. Herring, H. H. Holz, I - VI, Frankfurt a. M.
Lichtenberg, G.C. ([3]1994): Schriften und Briefe, hg. von W. Promies, I - VI, Frankfurt a. M.
Monod, J ([8]1988): Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der neuen Biologie, München.
Nietzsche, F. (1967 ff.): Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli, M. Montinari, I/1- VIII/3, Berlin.
Nicolaus Cusanus (1964/1967.): De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit, hg. und übersetzt von P. Wilpert, I-II, Hamburg.
Novalis (1978): Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg. von H.J. Mähl und R. Samuel, I - III, München/Wien.
Petrarca (1933 ff.): Le Familiari; hg. von V. Rossi, U. Bosco, I - IV, Florenz.
Pflug, G. (1959): Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik, Berlin.
Picht, G. ([3]1993): Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart.
Platon: Sämtliche Dialoge, hg. von O. Apelt, I - VII, Hamburg 1988.
Pico della Mirandola, G. (1990): Über die Würde des Menschen, Hamburg.
Pinthus, K. (1959): Menschheitsdämmerung, 1920, ND Hamburg.
Ritter, J. W. (1984): Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers, 1810, hg. von S. Dietzsch, B. Dietzsch, ND Leipzig/Weimar.
Rousseau, J. J. (1981): Schriften, hg. von H. Ritter, I - II, Frankfurt a. M.
Schelling, F. W. J.: Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von M. Schröter, I - VI, München 1927. Die im Text angegebenen Siglen entsprechen: (SN) Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799, (TI) System des transcendentalen Idealismus, 1800.
Scheler, M. (1947): Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, München.
Schopenhauer, A. (WWV): Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Zürcher Ausgabe I - IV, Zürich 1977.
- ([2]1987): Metaphysik der Natur, hg. und eingel. von V. Spierling, München/Zürich.
Schubert, G. H. (1830): Die Geschichte der Seele, I - II, Stuttgart/Tübingen.
Sextus Empiricus ([2]1985): Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, hg. von M. Hossenfelder, Frankfurt a. M.
Simmel, G. (1995): Die Großstädte und das Geistesleben, 1903, in: Gesamtausgabe, hg. von O. Rammstedt, VII, Frankfurt a. M., 116-131.
Spencer, H. (1966): The Works of Herbert Spencer, Reprint of the edition 1904, Osnabrück, I/1.
Spierling, V. (Hg.) (1986): Lust an der Erkenntnis. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, München.
Toulmin S./Goodfield J. (1985): Entdeckung der Zeit, Frankfurt a. M.
Wittgenstein, L. (1960): Tractatus logico-philosophicus, in: Schriften, Frankfurt a. M.

https://doi.org/10.5771/9783495993644-117 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY