

Matthias Vollet

Die Wurzel unserer Wirklichkeit

Problem und Begriff des Möglichen
bei Henri Bergson

ALBER PHÄNOMENOLOGIE



ALBER PHÄNOMENOLOGIE 

In seinem letzten Aufsatz »Le possible et le réel« lehnt Bergson die Verwendung des Begriffes »möglich« für philosophische Fragen ab, da er zu falsch gestellten Fragen und so zu falschen Antworten führe. Dies ist aber nicht alles, was Bergson zu diesem Thema zu sagen hat. Die vorliegende Arbeit will in einer Relektüre des bergsonschen Werks den bislang nicht wahrgenommenen Facettenreichtum seines Möglichkeitsbegriffs ans Licht heben: Möglichkeit ist für ihn ein heuristischer Orientierungsbegriff der Intelligenz in der bewegten Welt. Die Funktionen des Möglichkeitsbegriffs in der praxisorientierten Erfassung der Wirklichkeit sind im Ergebnis drei: die Planungs- bzw. Erwartungsfunktion (Wahl, Handlungsvorbereitung), die Verwurzelungsfunktion (retrograde Erklärung) und die Untergliederungsfunktion (Schnitte, Ensemblebildung). Der innere Zusammenhalt ist durch die praktische Ausrichtung der Intelligenz gegeben: in allen drei Funktionen dient Möglichkeit zur Unterbrechung von Kontinuitäten, zur Homogenisierung von Heterogenitäten, zur fasslichen Einteilung des Wirklichen, und zwar indem sie ein Abbild der Wirklichkeit entwirft, das dieser als Möglichkeit gegenübergestellt wird. Im radikalen Absehen von der Wirklichkeit in ihrer Tendenzhaftigkeit (oft als Virtualität begriffen) sieht Bergson die Grundlage der Probleme, die klassische philosophische Begriffe wie z. B. der der Freiheit mit sich tragen.

Der Autor:

Matthias Vollet, geb. 1965, studierte Philosophie, Geschichte und Spanisch in Eichstätt, Mainz, Berlin, Dijon, Sevilla, Mainz; M.A. und Promotion in Mainz, dort am Philosophischen Seminar Wissenschaftlicher Mitarbeiter. Gastdozenturen in Frankreich, Spanien, Kolumbien.

Matthias Vollet
Die Wurzel unserer Wirklichkeit

PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

KONTEXTE

Band 13

Matthias Vollet

Die Wurzel unserer Wirklichkeit

Problem und Begriff des Möglichen
bei Henri Bergson

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2007

www.verlag-alber.de

Satz und Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

www.az-druck.de

ISBN 978-3-495-48234-6

Inhalt

Siglenverzeichnis	9
Einleitung	10
Erstes Kapitel: Zeit, Möglichkeit und Freiheit:	
<i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i>	43
Intensität und Dauer: jenseits der Homogenität	44
Die zwei Aspekte des Ich	58
Freiheit	63
Zusammenfassend: Freiheit, Tendenz und Möglichkeit	85
Zweites Kapitel: Materie, Möglichkeit und Gedächtnis:	
<i>Matière et Mémoire</i>	89
Die Einleitungen: <i>plans de conscience</i>	94
Leib und Möglichkeit	98
Gedächtnis, Virtualität und Möglichkeit	121
Zusammenfassend: <i>Essai</i> und <i>MM</i> zur Möglichkeit:	
Möglichkeit im menschlichen Handeln zwischen reinem Geist und reiner Materie	135
Drittes Kapitel: Evolution, Möglichkeit und Kreativität:	
<i>L'évolution créatrice</i>	139
Leben aus Tendenzen	147
Denken in Möglichkeiten	164
Das Entstehen von Materie und Intelligenz als zwei Seiten einer Medaille	173
Zur Methode Bergsons: Intuition	180

Viertes Kapitel: Das Mögliche und das Wirkliche:	
<i>L'évolution créatrice, La pensée et le mouvant</i>	191
Das gefundene Problem	191
Die bisherige Aufnahme von <i>La pensée et le mouvant</i> und der Problematik des Möglichen	195
Möglichkeit als Ergebnis eines retroaktiven Verstandes	212
Möglichkeit als falsches Problem I: Das Mögliche, die Fülle und das Nichts	219
Möglichkeit als falsches Problem II: Das vorgebliche Rätsel von Bewegung und Werden	224
Möglichkeit als falsches Problem III: Schöpferische Wirklichkeit und Möglichkeit: <i>Le possible et le réel:</i>	226
Grade der Möglichkeit	234
Zusammenfassung: Genese und Funktionen von Möglichkeit .	239
 Anhang: Bergsons Vorlesung über Leibniz' <i>De rerum originatione radicali</i> / Über den ersten Ursprung der Dinge	247
Einleitung	247
Lehre und Forschung: Die Rolle von Bergsons Lehre in der heutigen Forschung und für seine eigene Philosophie .	247
Leibniz beim Hochschullehrer Bergson	249
Leibniz bei Bergson, Bergson jenseits von Leibniz: Möglichkeit und Tendenz	250
Editorische Notiz	254
Aufzeichnungen von Maître und D. Roustan (Text)	257
 Literaturverzeichnis	286
 Personenindex	301
 Sachindex	305

Siglenverzeichnis

Œuvres	Henri Bergson: <i>Œuvres</i> (»Édition du centenaire«), hg. v. André Robinet, Paris (PUF) 1959, ^s 1991
Mél	Henri Bergson: <i>Mélanges</i> , hg. v. A. Robinet, Paris (PUF) 1972
Corr	Henri Bergson: <i>Correspondances</i> , hg. v. A. Robinet, Paris (PUF) 2002

Einzelwerke Bergsons (in Œuvres)

Essai	<i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i>
MM	<i>Matière et mémoire</i>
EC	<i>L'évolution créatrice</i>
ES	<i>L'énergie spirituelle</i>
ES (AC)	<i>L'âme et le corps</i> in ES
ES (CV)	<i>La conscience et la vie</i> in ES
DSMR	<i>Les deux sources de la morale et de la religion</i>
PM	<i>La pensée et le mouvant</i>
PM (IM)	<i>Introduction à la métaphysique</i> in PM
PM (Iph)	<i>L'intuition philosophique</i> in PM
PM (PC)	<i>La perception du changement</i> in PM
PM (PR)	<i>Le possible et le réel</i> in PM

Übersetzungen:

ZF	<i>Zeit und Freiheit</i>
MG	<i>Materie und Gedächtnis</i>
SE	<i>Schöpferische Entwicklung</i>
DSW	<i>Denken und schöpferisches Werden</i>
DSW (EM)	<i>Einführung in die Metaphysik</i> in DSW
DSW (MW)	<i>Das Mögliche und das Wirkliche</i> in DSW

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Dissertation, die unter dem Titel »Das Problem und der Begriff des Möglichen in der Philosophie Henri Bergsons« im WS 2003/2004 vom Fachbereich 11: Philosophie / Pädagogik der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommen wurde.

Meinem Doktorvater Prof. Dr. Thomas Buchheim danke ich herzlich für die Unterstützung, die guten Ratschläge, aber auch für die Geduld, mit der er das Entstehen dieser Arbeit begleitet hat. Gleiches gilt für den Zweitgutachter Prof. Dr. Josef Reiter.

Meine erste Begegnung mit Bergson fand vor vielen Jahren statt in einem Mainzer Blockseminar von Prof. Dr. Jean Ferrari von der Université de Bourgogne, Dijon. Als dem ersten Anreger meiner Beschäftigung mit Bergson danke ich ihm besonders.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch Professor Dr. Jean-Luc Marion und Professor Dr. Walter Schweidler, den Herausgebern der Reihe »Phänomenologie – Texte und Kontexte« des Verlags Karl Alber, für die Aufnahme dieses Buches.

Die Arbeit wäre aber auch nicht zustande gekommen ohne die stete, aufmunternde Unterstützung meiner Freunde, Geschwister und Eltern, denen diese Arbeit gewidmet sei.

Mainz, April 2007

Matthias Vollet

Einleitung

I

»Im Laufe des Weltkrieges wandten sich Zeitungen und Zeitschriften manchmal von der schrecklichen Unruhe der Gegenwart ab, um darüber nachzudenken, was sich einst nach Wiederherstellung des Friedens ereignen würde. Die Zukunft der Literatur beschäftigte sie dabei vor allem. Man kam eines Tages zu mir mit der Frage, wie ich sie mir vorstellte. Ich erklärte ein wenig ver- / wirrt, dass ich sie mir überhaupt nicht vorstellte. »Nehmen Sie nicht zum mindesten«, sagte man mir, »gewisse mögliche Richtungen wahr? Zugegeben, dass man Einzelheiten nicht vorhersehen kann; zum mindesten haben Sie als Philosoph doch wohl eine Vorstellung vom Ganzen. Wie denken Sie z. B. über das große dramatische Werk von morgen?« Ich werde nie die Überraschung des Fragenden vergessen, als ich ihm antwortete: »Wenn ich wüsste, was das große dramatische Werk von morgen sein wird, so würde ich es selbst schaffen!« Ich sah wohl, dass er das zukünftige Werk gleichsam in einem irgendwie beschaffenen Schrank der Möglichkeiten eingeschlossen sah; ich sollte in Anbetracht meiner langjährigen Beschäftigung mit der Philosophie von ihr den Schlüssel zu diesem Schrank erhalten haben. Ich antwortete ihm: »Aber das Werk, von dem Sie sprechen, ist überhaupt noch nicht möglich.« – »Es muss aber doch möglich sein, da es sich einmal verwirklichen wird.« – »Nein, das ist es nicht. Ich räume Ihnen höchstens ein, dass es einmal möglich *gewesen sein wird*.« – »Was verstehen Sie darunter?« – »Das ist ganz einfach. Es tauche ein Mann von Talent oder ein Genie auf und schaffe ein Werk: in diesem Augenblick ist es wirklich, und dadurch gerade wird es rückblickend oder rückwirkend erst möglich. Es würde das nicht sein, es würde das nicht gewesen sein, wenn dieser Mann nicht aufgetaucht wäre. Aber darum sage ich Ihnen, dass es heute möglich gewesen sein wird, aber dass es das noch nicht ist.« – »Das ist etwas stark! Sie wollen doch wohl nicht behaupten, dass die Zukunft die Gegenwart beeinflusst, dass die Gegenwart etwas in die Vergangenheit einführt, dass die Handlung dem Strom der Zeit entgegenwirkt und ihren Stempel der Vergangenheit aufdrückt?« – Das kommt darauf an. Ich habe niemals behauptet, dass man etwas Wirkliches in die Vergangenheit einfließen lassen und so dem Zeitverlauf entgegen arbeiten kann. Aber dass man das Mögliche dort unterbringen kann, oder vielmehr, dass

das Mögliche sich selbständig in jedem Augenblick hier einnistet, das ist nicht zweifelhaft. In demselben Maße, wie die Wirklichkeit sich erschafft als etwas Unvorhersehbares und Neues, wirft sich ihr Bild hinter sie in eine unbestimmte Vergangenheit; sie erscheint so als seit jeher möglich gewesen, aber erst in diesem Augenblick beginnt sie, es immer gewesen zu sein, und gerade / darum sage ich, dass ihre Möglichkeit, die ihrer Wirklichkeit nicht vorausgeht, ihr vorausgegangen sein wird, sobald die Wirklichkeit aufgetaucht ist. Das Mögliche ist also das Spiegelbild des Gegenwärtigen im Vergangenen.¹

¹ Bergson, Henri: »Das Mögliche und das Wirkliche«, in: *Denken und Schöpferisches Werden*. Übers. v. Leonore Kottje, hg. v. Friedrich Kottje, mit einem Vorwort v. Konstantin Romanòs, Frankfurt (Syndikat) 1985, 119–121 [Übersetzung leicht überarbeitet, M. V.].

Frz. Original: Bergson, Henri: »Le possible et le réel«, in: »La pensée et le mouvant. Essais et conférences«, in: Henri Bergson, *Œuvres*, hg. v. André Robinet, Paris (PUF, »Édition du Centenaire«), 1959. Künftig: PM (PR). Da in dieser Ausgabe auch die Paginierung der Einzelausgabe bei PUF erscheint, wird diese Seitenzählung den weiteren Zitaten, die in Französisch gegeben werden, zugrunde gelegt. Für dieses Zitat also: PM (PR) 110f.: »Au cours de la grande guerre, des journaux et des revues se détournèrent parfois des terribles inquiétudes du présent pour penser à ce qui se passerait plus tard, une fois la paix rétablie. L'avenir de la littérature, en particulier, les préoccupait. On vint un jour me demander comment je me le représentais. Je déclarai, un peu confus, que je ne me le représentais pas. »N'apercevez-vous pas tout au moins, me dit-on, certaines directions possibles? Admettons qu'on ne puisse prévoir le détail; vous avez du moins, vous philosophe, une idée de l'ensemble. Comment concevez-vous, par exemple, la grande œuvre dramatique de demain?« Je me rappellerai toujours la surprise de mon interlocuteur quand je lui répondis: »Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais.« Je vis bien qu'il concevait l'œuvre future comme enfermée, dès alors, dans je ne sais quelle armoire aux possibles; je devais, en considération de mes relations déjà anciennes avec la philosophie, avoir obtenu d'elle la clef de l'armoire. »Mais, lui dis-je, l'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible.« – »Il faut pourtant bien qu'elle le soit, puisqu'elle se réalisera.« – »Non, elle ne l'est pas. Je vous accorde, tout au plus, qu'elle l'aura été.« – »Qu'entendez-vous par là?« – »C'est bien simple. Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre: la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle / ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgi. C'est pourquoi je vous dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas encore.« – »C'est un peu fort! Vous n'allez pas soutenir que l'avenir influe sur le présent, que le présent introduit quelque chose dans le passé, que l'action remonte le cours du temps et vient imprimer sa marque en arrière?« – Cela dépend. Qu'on y puisse loger du possible, ou plutôt que le possible aille s'y loger lui-même à tout moment, cela n'est pas douteux. Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé.«

Diese Begebenheit, von Bergson in *PR* berichtet als Einstieg in die Behandlung des Problems des Möglichen, soll auch diese Arbeit über dieses Problem eröffnen. In dem Gespräch verblüfft Bergson den ihn befragenden Journalisten mit seiner kontraintuitiven Position zum Möglichen, und ebenso verblüfft wie der damalige Journalist mag auch der heutige Leser reagieren. Sagt einem doch der normale Alltagsverstand, der sich Bergson hier entgegenstellt, dass etwas möglich sein muss, ehe es wirklich wird, und dass jede Entwicklung aus ihren vorhergehenden Möglichkeiten heraus zu begreifen, ja u. U. vorherzusehen ist. Der Vorbegriff von Möglichkeit, von dem Bergson ausgeht und gegen den er angeht, der also sein Denken zu diesem Thema prägt, ist somit der leibnizsche von Möglichkeit als einer vorherexistierenden Essenz, die nur noch zur Existenz gebracht werden muss.² Genau diese Denkweise aber stellt Bergson in Frage. Möglichkeit als vorherexistierende Essenz einer Sache ist hier für ihn etwas, das erst nachträglich von der Intelligenz entworfen und in die Vergangenheit zurückgeworfen wird. Der Kreativität der Wirklichkeit, die Neues aus sich hervorbringt, entspricht dieser Begriff nicht. Den Gegenbegriff zur »Möglichkeit«, welcher diese Kreativität der Natur aus sich heraus auszudrücken vermag, findet Bergson im Begriff der »Tendenz«; auch diesen findet er, wie sich anhand der im Anhang dieser Arbeit befindlichen Bergson-Vorlesung über *De rerum origine radicali* zeigen lässt, bei Leibniz angelegt, allerdings noch aufs engste mit dem Begriff der Möglichkeit verbunden, wie Bergson ihn bekämpft. Im vorliegenden Beispiel des Kunstwerks wäre eine Auskunft von der Möglichkeit des zukünftigen Kunstwerks also das Ergebnis einer doppelten Vor- und Zurückspiegelung. Eine Entwicklung lässt sich so mithilfe eines solchen Begriffes von Möglichkeit nicht erklären. Dass Bergson sich in diesem Aufsatz gegen die Vorstellung einer vorgängigen Möglichkeit wendet, ist in der Forschung

² Benrubi, Isaac: *Souvenirs sur Bergson*, Neuchâtel / Paris (Delachaux & Niestlé) 1942, 116 f. (Auszug einer Protokollnotiz eines Besuches bei Bergson am 19. 12. 1934): »Bergson semble attacher une grande importance à cet essai. Et en effet, il nous révèle, avec l'*Introduction* (première et deuxième parties), les vues les plus caractéristiques de sa doctrine. »J'ai voulu, dit-il, réagir surtout contre Leibniz qui voyait dans le réel la réalisation du possible«. S. a. Chédin, Jean-Louis: »Possibilité et liberté dans l'Essai«, in: Bardy, Jean e. a.: *Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989*, Paris (PUF) 1990, 85–96, hierfür 86 ff. Auf die Bedeutung Leibniz' wird im Laufe dieser Arbeit immer wieder verwiesen; nicht zuletzt ihr Anhang legt dafür Zeugnis ab.

oft bemerkt worden; diese Arbeit möchte das bergsonsche Verständnis von Möglichkeit aber näher beleuchten und hält einerseits dafür, dass Bergson diesen Begriff sehr viel reicher einsetzt und differenzierter betrachtet als gemeinhin angenommen, und dass in der Beschäftigung Bergsons mit diesem Begriff – sowohl als Instrument wie auch als Objekt philosophischer Untersuchungen – charakteristische Grundzüge seiner Philosophie zutage treten.

Möglichkeiten sind das Ergebnis von Verstandesoperationen, so die grundlegende Bestimmung; setzt man diese *entia rationis* zur Beschreibung einer Wirklichkeit ein, die doch wesentlich prozessual verfasst ist, ist ein Scheitern vorprogrammiert. Zentrale Probleme der Philosophie, so das Freiheitsproblem, haben Bergson zufolge noch keine Lösung erfahren, weil sie mithilfe des Möglichkeitsbegriffs formuliert wurden. Für (philosophische) Zwecke der Wirklichkeitserkenntnis ist dieser Begriff also nicht zu verwenden. Die im *Futur II* gehaltene Rede: »es wird möglich gewesen sein« verweist auf den Kern des bergsonschen Verständnisses von Möglichkeit: erst wenn ein Ergebnis eines kreativen Prozesses (natürlichen oder künstlerischen Ursprungs, wie in diesem Fall ein Roman) existiert, wird im nachhinein seine Möglichkeit konstruierbar. Versucht man dieses vorher, begeht man eine unzulässige Übertragung der Verhältnisse materieller Ensembles auf Geschehen von Kreativität. Das bedeutet aber wiederum nicht, dass der Gebrauch des Begriffes schlechthin zu vermeiden sei; denn er hat seine Berechtigung in allen Vollzügen des Verstandes, die dort ansetzen, wo der Verstand, wie Bergson ihn versteht, zu Hause ist, nämlich in dem ständigen Werden entzogenen, stabilen Verhältnissen zumeist materieller Natur, wo die Wirklichkeit aus vorausgehenden Möglichkeiten zu berechnen ist. Daran, dass Bergson solches Vorherberechnen als zentrale Aufgabe des Verstandes bzw. der Intelligenz benennt, lässt sich auch begreifen, dass für Bergson die Intelligenz ein praxisorientiertes Instrument ist: sie dient dem Überleben, der Bewährung im Rahmen materieller Verhältnisse und ist ganz auf diese zugeschnitten. Und auf dieser Grundlage lassen sich dann verschiedene Funktionen erheben, die der Möglichkeitsbegriff für die Intelligenz erfüllt: er ist letzten Endes ein heuristischer Orientierungsbegriff in der bewegten Welt. Er erbringt (auf retrograde Weise) eine begriffliche Verwurzelung des Existierenden in seiner Vergangenheit; er leistet durch das Einziehen von möglichen Haltepunkten von Entwicklungen und Schnitten in das Ganze der Wirklichkeit eine Gliederung des Gegenwärtigen; er eröff-

net, wie im Beispiel des zukünftigen Romanes (durch gespiegelte Retroaktion), eine Abschätzung oder Planung der Zukunft.

II

Bergson versteht sich und sein Philosophieren aus der Spannung zweier Grundansätze des Denkens. Die Philosophie als das Ansinnen des menschlichen Geistes, »die Realität, in der wir leben«,³ zu ergründen, hat seiner Meinung nach diese Unternehmung nämlich traditionell auf eine Weise unternommen, die mehr Probleme schafft als löst: denn das Denken betrachtet sich üblicherweise indirekt, indem es sich selbst als in einer Erkenntnis mit anderem beschäftigt betrachtet; dadurch tritt es auch sich selbst als anderem entgegen, nämlich als durch diese Beschäftigung mit dem zu erkennenden Material selbst durch dieses Material geprägt – im konkreten Falle heißt dies: das Denken hat sich darin abgearbeitet, Halt zu finden in naturgesetzähnlichen Regelmäßigkeiten, und hat sich dann auch selbst nur durch bzw. auf diese Weise begriffen. Dadurch gelangt es naturgemäß zu einer anderen Auffassung seiner selbst, als wenn es sich selbst in seinem eigenen Wirken zu betrachten sucht, d. h. in seinem eigenen Verlauf, in seiner eigenen Seinsweise, in eigener Ausprägung ohne Prägung durch die Aufmerksamkeit auf das Andere.⁴

³ PM 1: »La réalité où nous vivons«. Vgl. Rodrigo, Pierre: *La Pensée et le Mouvant. Bergson*, Paris (ellipses / édition marketing) 1998, 9 f.: »Elle est [...] un mode d'être dont nous participons et dont la nature matérielle participe aussi à sa façon«.

⁴ Simmel hat den Ausgangspunkt Bergsons folgendermaßen beschrieben: Simmel, Georg: »Henri Bergson«, in: *Die Gildenkammer*, 4. Jg., Heft 9, Juni 1914, 511–514, hier 512: »Nun aber scheint mit dem 20. Jahrhundert die mechanische Bewegung ihre Stelle als letzte Instanz einem anderen Begriff einzuräumen: dem Leben. Zwischen der metaphysischen Ewigkeit der Substanz als dem nicht mehr begründbaren Grundbegriff und dem modernen Begriff des Lebens offenbart sich die mechanische Bewegung als Bindeglied – als hätte das Denken, das selbst ein Leben ist, sich zunächst ganz aus sich entfernt, um einen Halt, ein Objekt, eine Erlöstheit zu gewinnen, und hätte erst auf dem Umweg oder über die Brücke der naturgesetzlichen Bewegtheit hin den Mut zu sich selbst, sich selbst als letztes Fundament des Daseins überhaupt gefunden. [...] Dies ist die große Absicht Bergsons. Sie stellt sich deshalb als die Umkehrung des Weges dar, auf dem die Wissenschaft den Organismus, das seelische Leben, schließlich das Weltganze wissenschaftlich zu erkennen sucht«.

Naulin, Paul: »Le problème de la conscience et la notion d'image«, in: Bardy, Jean e. a.: *Bergson. Naissance d'une philosophie*, 97–109; hierfür 98, beschreibt das bergsonsche

Wie so viele Denker vor ihm und nach ihm beansprucht auch Bergson, die Philosophie einen entscheidenden Schritt voranzubringen, indem er versucht, der üblichen mittelbaren (Selbst-)Erkenntnis eine unmittelbare zur Seite zu stellen. Denn für ihn krankt die bisherige Philosophie daran, dass sie die Erkenntnis der Realität – sowohl der äußeren, materiellen wie auch der inneren, geistigen – über einen Leisten schlägt und das Denken allein so begreift, wie es im Umgang mit der äußeren, materiellen Welt ausgeprägt ist. Diese Auffassung der Realität, zunächst der inneren, aber dann auch der äußeren, ist für Bergson von fehlerhafter Einseitigkeit. Die Realität, die zu ergründen Aufgabe der Philosophie ist, ist für ihn in ihrem Wesen als zeithafte schöpferische Entwicklung verfasst; ihr Wesen lässt sich nicht von außen, sondern nur von innen als Mitvollzug erfassen. Bergson lässt dem Menschen das Vermögen dieses Mitvollzugs in der Intuition gegeben sein; es ist das Vermögen der Unmittelbarkeit zum eigenen zeithaften Wesen des Menschen wie auch zur wirklichen Zeit als *durée* überhaupt. Diese Unmittelbarkeit ist jedoch stets das Ergebnis einer Anspannung, nicht das einer Entspannung. Diese Anspannung ist notwendig zur Überwindung der üblichen Denkweise des normalen Alltagsverständes, die in der bisherigen Philosophie nur ihre Verlängerung findet. Diese Denkweise besteht im Auseinanderhalten dessen, was in der *durée* einen einzigen, wenn auch gegliederten Strom bildet; Bergson nennt sie ab der mittleren Phase seines Denkens »Intelligenz«. Sie löst den Strom der *durée* sowohl im Subjekt wie auch in seinen Objekten in Positionen und Entgegenstellungen auf. Indem sie aber den Strom in Gegenstände und deren Verhältnisse auflöst, verfehlt sie so von vorneherein sein Wesen. Die so geprägte Philosophie endet unweigerlich in Scheinproblemen, dadurch in Skeptizismen und letzten Endes in der existentiellen Angst.⁵

Dieses Selbstverständnis des Philosophierens bestimmt in verschiedenen Ausformungen die Entwicklung der Philosophie Bergsons; am Ende dieser Entwicklung fasst sich die reife Philosophie Bergsons in der Betrachtung eines Problemes, das im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen soll, dem Problem des Möglichen. Denn im inneren Universum dieses Begriffes und seines Verhältnisses zum Be-

Projekt folgendermaßen (und als der Phänomenologie vergleichbar): »rappeler le moi à lui-même et le dissuader de se concevoir sur le modèle des choses«.

⁵ S. z. B. *PM (PR)* 105 ff.

griff des Wirklichen und seiner »Begleitbegriffe« des Virtuellen und der Tendenz findet sich das äußere Universum der Philosophie Bergsons und seiner Konzeption von Philosophie wieder. In der Geschichte dieses Begriffes im Œuvre Bergsons spiegelt sich die Geschichte, die Entwicklung seiner Konzeption von Philosophie und seiner Philosophie selbst.⁶ Indem Bergson sich in seinem letzten Aufsatz *Le possible et le réel*⁷ ausdrücklich der Beschäftigung mit dem Möglichen und seinem Verhältnis zum Wirklichen zuwendet, erfasst er am Ende seines philosophischen Wirkens bewusst die Problematik, die sein ganzes Werk hindurch immer wieder aufgeschienen ist und zugleich eine der Grundlagen seines Denkens auf den Begriff bringt:⁸ die richtige Weise des Philosophierens über das Wesen des Wirklichen zu finden und zu erproben, die die Scheinprobleme, die das auf falsche Weise Philosophieren aufgebracht hat, aufzeigt und auflöst. Und im Problem des Begriffs des Möglichen geschieht dieses in paradigmatischer Weise; zeigt sich doch gerade hier, auf welche Weise das Wesen der Wirklichkeit verfehlt wird: indem nämlich durch die unangebrachte Verwendung des Begriffes »möglich« es gerade unmöglich gemacht wird, das Wesen der Wirklichkeit zu verstehen. Denn auch in ihm wird ein Instrument, das der Alltagsverstand er-

⁶ Vgl: Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*, Paris (PUF: Quadrige) 1989, 3.

⁷ Bergson, Henri: *Le possible et le réel* (PR), PM 99–116, ist entstanden aus dem in englischer Sprache gehaltenen Eröffnungsvortrag *La prévision et la nouveauté* des internationalen Philosophischen Kongresses in Oxford (24. 9. 1920), der nie gänzlich publiziert wurde (s. Œuvres 1534, Mél 1322 ff.; vgl. Jankélévitch, Bergson, 2 f.). Im November 1930 wurde eine ausgearbeitete und ins Schwedische übersetzte Fassung *Skapandet och det nya* in der *Nordisk Tidskrift för vetenskap* (S. 441–456) als Dank für die 1928 erfolgte Verleihung des Literaturnobelpreises für das Jahr 1927 publiziert, da Bergson aus gesundheitlichen Gründen nicht selbst zur Verleihung hatte reisen und den obligatorischen Dankesvortrag halten können (zur Verleihung: Strömberg, Kjell: »Kleine Geschichte der Zuerkennung des Nobelpreises an Henri Bergson«, in: Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Zürich (Coron-Verlag: Reihe des literarischen Nobelpreises Nr. 27) 7–14; Benrubi: *Souvenirs*, 116 berichtet, der Vortrag sei bei der Verleihungszeremonie des Nobelpreises in Vertretung des Autors durch einen französischen Diplomaten verlesen worden). Nochmals leicht überarbeitet und statt dem zwischenzeitlichen, dem schwedischen Titel entsprechenden *Création et nouveauté* [Bib. nat. de France, MS N.a.fr. 13476: Originalmanuskript (= Druckvorlage) von PM, fol. 163, hschr. S. 142] mit einem anderen Titel versehen – eben *Le Possible et le Réel* –, wurde der Aufsatz 1934 in PM bei Alcan (dem »Hausverlag« Bergsons, der später in den Presses Universitaires de France aufging) der französischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Zu dieser Titeländerung, die für die Argumentation dieser Arbeit nicht unwichtig ist, mehr hier im 4. Kapitel.

⁸ Vgl. die schon zitierte Stelle aus Benrubi, *Souvenirs*, 116 f.

folgreich und auch durchaus zu Recht nutzt, auf eine Weise in metaphysische Fragestellungen verpflanzt, die unlösbare Probleme generiert. Indem er vom Alltagsverstand und (der ihm folgenden) üblichen Philosophie als Mittel *par excellence* verstanden wird, die Welt als sich verändernde zu begreifen, wird seine Behandlung zum zentralen Punkt der Philosophie Bergsons, des Philosophen, der vielleicht die emphatischste Beziehung zur Realität als wesentlich werdender hatte. Eine der Thesen dieser Arbeit ist deswegen, dass gerade im letzten Aufsatz Bergsons seine Philosophie auf den Begriff gebracht wird – *ex negativo*. Zugleich aber ist der Begriff des Möglichen für Bergson nicht einfach nur ein Irrtum; die Realität, in der wir leben und die wir sind, ist nicht immer nur spontan sich verändernde, sondern ein Gewebe aus Verharrendem und sich Weiterentwickelndem. Völlig freie Kreativität ist sogar die Ausnahme; die Kunst ist z. B. eine solche. Dies eröffnet dem Begriff des Möglichen plötzlich doch ein weites Feld der adäquaten Anwendung, überall dort nämlich, wo aus Verharrendem wiederum Verharrendes entstehen soll.

Aus diesen Perspektiven den Begriff des Möglichen innerhalb der Philosophie Bergsons in seinen Facetten zu betrachten und seine zentrale Stellung aufzuzeigen macht sich diese Arbeit zur Aufgabe. In der frühen deutschen Rezeption Bergsons findet diese Problematik keine Beachtung, in der bisherigen Literatur zu Bergson wird diesem Begriff eine solche Stellung kaum zugewiesen;⁹ es finden sich zwar zu allen Zeiten Artikel oder Buchkapitel, die sich mit diesem Begriff bei Bergson befassen; jedoch beziehen sich alle diese Arbeiten zum einen eher auf den späten, ausformulierten Begriff und beachten weniger seine Rolle in der und für die Entwicklung der bergsonschen Philosophie; zum anderen wird der Begriff zuweilen in einer Zuspitzung betrachtet, die nur teilweise berechtigt ist und die Notwendigkeit einer Einbettung in die Gesamtphilosophie Bergsons aus dem Auge verliert. Dadurch geht dann auch der Blick für die Rolle des Problems für Bergson und für die Vielgestaltigkeit seiner Auflösung fast gänzlich verloren. Seit einigen Jahren gibt es in der Literatur Beiträge zum Begriff des Virtuellen bei Bergson, die auf Deleuze (und indirekt auf Jankélévitch) zurückgehen; diese unterschlagen aber den Möglichkeitsbegriff in seiner Vielfalt und Bedeutung.

⁹ In: Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*, Paris (Ellipses) 2000, kommt das Lemma »possible« bzw. »Possibilité« nicht einmal vor.

III

Die im Zuge der Rezeption der bergsonschen Philosophie in Deutschland entstandenen Schriften tragen fast nichts zum Thema dieser Arbeit bei; deswegen sei das Thema »Bergson in Deutschland« hier nur kurz gestreift. Ernst Bloch, der als einziger verschiedentlich auf das Thema »Möglichkeit« auch in bezug auf Bergson eingegangen ist, wird im vierten Kapitel dieser Arbeit ebenso näher zu Wort kommen wie die neueren Werke zum Thema »Virtualität«.

Eine erschöpfende Behandlung der deutschen Bergson-Rezeption ist bislang nicht erschienen, aber die jüngst erfolgte Herausgabe der Briefe Bergsons sowie einige neuere Arbeiten gewähren tiefere Einblicke.¹⁰ Generell lässt sich sagen, dass Bergson, von Ausnahmen ab-

¹⁰ Bergson, Henri: *Correspondances*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris (PUF) 2002; Neuere Beiträge zur Rezeption, zunächst allgemeineren Charakters: Meyer, Rudolf W.: »Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung«, in: Orth, Wolfgang (Hg.): *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br./München (Alber: Phänomenologische Forschungen 13) 1982, 10–64; Pflug, Günther: »Die Bergson-Rezeption in Deutschland«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, 1991, 257–266; Bes. zu Scheler: Konstantin Romanòs: *Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben*, Frankfurt a. M. (Athenäum) 1988; Henckmann, Wolfhart: »La réception schélérienne de la philosophie de Bergson«, in: *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, éd. par Frédéric Worms, Paris (PUF: Épipiméthée) 2004, 363–389; zu Simmel: Fitzi, Gregor: *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz (UVK) 2002; Fitzi, Gregor: »Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande«, in: *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*, éd. par Frédéric Worms, Paris (PUF: Épipiméthée) 2002, 243–264; Fitzi, Gregor: »Vom Nutzen und Nachteil der Soziologie für das Leben. Die Begegnung des soziologischen Relativismus Simmels mit der Lebensphilosophie Bergsons«, in: Keller, Thomas; Eßbach, Wolfgang (Hgg.): *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München (Fink: Übergänge 53) 2006, 208–232; zur Phänomenologie und Heidegger: Pöggeler, Otto: »Bergson und die Phänomenologie der Zeit«, in: *Aratro Corona Messoria. Beiträge zur europäischen Wissensüberlieferung. Festgabe für Günther Pflug zum 20. April 1988*, hg. v. Bernhard Adams e. a. Bonn (Bouvier) 1988, 153–167; Blanc, Sébastien: »Comme elle-même et en elle-même, ce n'est pas la même chose«, la perception chez Husserl et Bergson«, in: *Annales bergsoniennes II*, 305–332; Bouaniche, Arnaud: »Origine et histoire dans le moment philosophique des années 1930: Les deux sources de la morale et de la religion« de Bergson et la »Krisis« de Husserl«, in: *Annales bergsoniennes II*, 333–362; Sepp, Hans Rainer: »Illusion et Transcendence. Ingarden lecteur de Bergson«, in: *Annales bergsoniennes II*, 391–407.

Bemerkungen zur Bergsonrezeption in Deutschland finden sich auch in den Nachwor-

gesehen, auf wenige Grundzüge verkürzt wahrgenommen wurde – von den einen begrüßt, den anderen bekämpft –: als Lebensphilosoph (mit dem zugrundeliegenden Antagonismus Leben – ordnender Verstand), als Irrationalist (Intuition vs. Intelligenz), als Feind der verstandesgegründeten Philosophie und Wissenschaften (seine Art der Metaphysik vs. Wissenschaftlichkeit), als Verkünder einer neuen Zeitauffassung, die in mancher Augen aber auf halbem Wege stehen bleibt (durée z. B. vs. Zeitlichkeit), als Verkünder einer neuen Mystik und einer neuen Moral,¹¹ als Biologist, als Antikantianer. Seine Stellung zu den Einzelwissenschaften wurde fast durchgehend verkürzt wiedergegeben und dadurch der »Irrationalismus« zu einem eigentlichen Wesenszug erklärt.

Die Geschichte der Rezeption Bergsons in Deutschland ist äußerst uneinheitlich. Ihre Stationen bestehen in einer vergleichsweise lebhaften Aufnahme und Diskussion in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg; einem Nachklang dieser Rezeption in den ansonsten eher sehr bergsonkritischen Nachkriegsjahren (was neben der philosophisch fundierten Kritik natürlich auch mit Bergsons politischem Engagement im Ersten Weltkrieg zu begründen ist);¹² einer nahezu

ten von Konstantin Romanòs zu den Nachdrucken folgender Übersetzungen: Bergson, Henri: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, übers. v. L. Kottje. Frankfurt a. M. (Taschenbücher Syndikat / EVA 50) 1985 (Nachdruck der Ausgabe Meisenheim (Hain) 1948), Nachwort von Konstantinos P. Romanòs 280–286; Bergson, Henri: *Zeit und Freiheit*. Mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanòs. Nachdruck der 1920 im Verl. Diederichs, Jena erschienenen 2. Aufl., Frankfurt a. M. (Athēnāum) 1989, 179–189; s. a. die Einleitung von Erik Oger in: Bergson, Henri: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Mit einer Einleitung von Erik Oger, Hamburg (Meiner) 1991 [Nachdruck der Übers. v. Julius Frankenberger, Jena (Diederichs) 1919], insbes. 46–53. Bemerkungen auch bei: Pflug, Günther: »Henri Bergson« (1859–1941), in: Höffe, Ottfried (Hg.): *Klassiker der Philosophie II. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*, München (Beck) 1985, 298–314. Albert, Karl: »Henri Bergson. Unterwegs zu einer Philosophie des Lebens«, in: Fleischer, Margot; Hennigfeld, Jochem (Hgg.): *Philosophen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt (wbg) 1998, 241–253 (mit weiterer Literatur).

¹¹ Dieses vor allem, bevor er sich zu diesen Themen geäußert hatte; cf. Seillière, Ernest: »Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten?«, in: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 8, 1914, Nr. 1 (Nov. 1913), 191–210.

¹² Bergsons deutschfeindliche Haltung in und nach dem Ersten Weltkrieg ist bekannt; cf.: *Mél* 1002 (*Discours prononcé à l'Académie des sciences morales et politiques*, 8 août 1914): »La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie. Tout le monde le sent, mais notre Académie a peut-être une autorité particulière pour le dire. Vouée en grande partie à l'étude des questions psychologiques, morales et sociales, elle accomplit un simple devoir scientifique en signalant dans la brutalité

vollständigen Abwesenheit Bergsons in den Jahren vor und den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg (als Ausnahme kann einerseits die Aufnahme Bergsons bei Ernst Bloch gelten, die hier im vierten Kapitel zur Sprache kommt, und andererseits, als Solitär, die Arbeit von Günther Pflug); und seit den späten achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine langsam einsetzende, erst in den allerletzten Jahren sich verstärkende Neuaufnahme Bergsons. Noch 1988 konnte Otto Pöggeler einen Beitrag zu Bergson, welcher signifikanterweise in einer Festschrift für Günther Pflug erschien, folgendermaßen schließen:

»Dass die Auseinandersetzung mit Bergson letztlich doch ausgeblieben ist, ließe sich auch für andere philosophische Richtungen außerhalb der Phänomenologie nachweisen. (...) So sollte die Auseinandersetzung mit Bergson neu aufgenommen werden, und es nicht bei der Feststellung bleiben, die Rudolf W. Meyer noch 1982 in seinem Referat *Bergson in Deutschland* treffen musste: »Abgesehen von der vorzüglichen historischen Darstellung der *Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, die Günther Pflug 1959 der Philoso-

et le cynisme de l'Allemagne, dans son mépris de toute justice et de toute vérité, une régression à l'état sauvage«. Noch schärfer verurteilt Bergson Deutschland in seiner Rede in der Académie vom 12. 12. 1914, *Mél* 1107–1118. Auf diese Ansprachen reagiert G. Simmel mit: Simmel, Georg: »Bergson und der deutsche ›Zynismus‹«, in: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 9, 1915, 197–200. Im Zusammenhang dieser historischen Situation ist auch die Schopenhauer-Plagiats-Diskussion zu sehen, die im Krieg stattfindet, und zwar u. a. in ebender Zeitschrift, in der Simmel seine Invektive veröffentlicht hatte: Bönke, H.: *Plagiator Bergson: Membre de l'Institut*, Charlottenburg, Schweden (Huth) 1915; Jacoby, Gunther: »Bergson und A. Schopenhauer«, in: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 10, 1916, H. 4, 454–480; dagegen: Knudsen, Peter: »Ist Bergson ein Plagiator Schopenhauers?«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 32, 1919, Nr. 1, 89–107; dazu neuerdings: François, Arnaud: »Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polémique«, in: *Études germaniques*, t. LX, n° 3, octobre-décembre 2005, p. 469–491. Zu Bergsons Deutschlandkritik während des Ersten Weltkriegs: Trotignon, Pierre: »Bergson et la propagande de guerre«, in: Quillien, Jean (Hg.): *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX et XX siècles*, Lille (Presses Universitaires de Lille) 1994, 207–215.

Ein Dokument der fortgesetzten Sprachlosigkeit zwischen Bergson und seinen deutschen Vermittlern findet sich auch im Brief seines deutschen Verlegers Eugen Diederichs vom 6. Januar 1935, in dem dieser sich – durchaus getragen von eigenem »vaterländischen Bewusstsein« – über die ausbleibenden Antworten Bergsons auf seine Briefe beschwert; in: Strauß und Torney-Diederichs, Lulu (ed.): *Eugen Diederichs – Leben und Werk*, Jena (Diederichs) 1936, 410. Die in den *Correspondances* abgedruckten Briefe Bergsons an Diederichs werden in der Tat knapper und sachlicher.

phie Bergson gewidmet hat, ist Bergson in Deutschland heute ein weitgehend unbekannter Name.«¹³

Das neue Interesse an Bergson ist großenteils zum einen orientiert an den Rezeptionslinien der ersten zwanzig Jahre des 20. Jahrhunderts, d. h. an der lebensphilosophisch oder phänomenologisch fundierten Bergsonlektüre,¹⁴ zum anderen (wenigstens indirekt) induziert durch die Philosophie von Gilles Deleuze,¹⁵ in dessen Schriften Bergson die Jahrzehnte des Desinteresses in Frankreich überstanden hat. Allein die im Geiste Deleuzes geschriebenen Arbeiten berühren mit dem dort stets erwähnten Begriff der Virtualität den Themenbereich des Möglichen; wie der schon erwähnte Bloch kommen sie ebenfalls im letztem Kapitel dieser Arbeit näher zur Sprache.

Die Wahrnehmung Bergsons in Deutschland setzt ein mit Rezensionen seiner Schriften in der *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*; zuerst wahrgenommen wurden also die im Vorfeld von *Matière et mémoire* entstandenen Arbeiten Bergsons, die im weiteren Sinne mit der Psychologie zu tun hatten.¹⁶ Bergson hat ja selbst die Ansatzpunkte seiner frühen Arbeiten (bis *Matière et mémoire*) als psychologisch bezeichnet und war Präsident einer von

¹³ Pöggeler, *Bergson und die Phänomenologie*, 167; Das Zitat findet sich bei Meyer, *Bergson in Deutschland* (s. vorige Fußnote), 47.

¹⁴ So die schon angeführten Arbeiten von Konstantin Romanòs und Gregor Fitzi, die Aufsätze von Pöggeler, Meyer und die Beiträge im zweiten Band der *Annales bergsoniennes*.

¹⁵ So der Aufsatz von Melanie Sehgal und die Dissertation von Mirjana Vrhunc: Sehgal, Melanie: »Die Zeit ist Erfindung«. Das Virtuelle und das Neue bei Henri Bergson«, in: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität. Sektionsbeiträge des XX. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Bd. 1, Berlin (Universitätsverlag der TU Berlin) 2005, 823–836; Vrhunc, Mirjana: *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*, München (Fink) 2002 (= Diss. Berlin 1999).

¹⁶ Pilzecker, A.: »Rez. zu H. Bergson: *Mémoire et reconnaissance*«, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 13, 1897, 229–232. Die Rezension referiert ausführlich Bergsons Artikel aus dem Band 41 der *Revue philosophique* 1896, die einen Teil von *Matière et mémoire* bilden sollten. 1901 erscheint Heymans: »Rezension zu H. Bergson: *Le rire. Essai sur la signification du comique*«, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 25, 1901, 155 f., eine kurze und kritisch gehaltene Wiedergabe der Grundgedanken von *Le rire*; sodann: Giessler: »Rezension zu H. Bergson, *Le rêve*«, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 32, 1902, 231; und schließlich: Giessler: »Rez. zu H. Bergson: *L'effort intellectuel*«, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 32, 1903, 128 f., beides letztgenanntes kurze Inhaltswiedergaben mit sehr wenig Kritik.

ihm mitgegründeten psychologischen Gesellschaft. Die Psychologie war aber nicht die einzige interessierte Disziplin und hat auch nicht lange das Rezeptionsinteresse mitbestimmt; frühe Rezensionen finden sich auch in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (einsetzend mit *Matière et Mémoire*)¹⁷ und in der *Deutschen Literaturzeitung* (einsetzend mit *Le rire*).¹⁸ Der erste Aufsatz über Bergson erschien 1903 im *Archiv für systematische Philosophie*, sein Autor war A. Gurewitsch.¹⁹ Er bestand in einer Wiedergabe der ersten beiden Werke Bergsons, die ja zu dieser Zeit noch nicht ins Deutsche übersetzt worden waren. Bis zu der ersten Übertragung eines bergsonschen Werkes und der sie begleitenden Literatur blieb dies der einzige eigenständige Beitrag. Spätere Werke Bergsons fanden auch Besprechungen in der *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*,²⁰ der biologischen *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*²¹ sowie der *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philoso-*

¹⁷ Ziehen, Theodor: »Rez. zu *Matière et mémoire* von Henri Bergson«, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. S. 113, No. 12, Dezember 1898, 295–299; die Rezension ist eine interessante, im Einzelnen kritische (insbes. was die »bodenlose Metaphysik« Bergsons angeht), insgesamt sehr empfehlende Auseinandersetzung mit dem für *Matière et mémoire* zentralen Begriff der »image« und der Auffassungen Bergsons zu Wahrnehmung und Gedächtnis. Ziehen, Theodor: »Rez. zu *Le Rire* von Henri Bergson«, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. S. 123, 1904, 215–216.

¹⁸ Grosse, Ernst: »Rez. zu Henri Bergson, Prof. au Lycée Henri IV, *Le rire*. Essai sur la signification du comique«, in: *Deutsche Literaturzeitung* 22, 1901, Nr. 1, 11–13. Der Rezensent lobt Bergson dafür, als erster das Lachen in seiner sozialen Bedeutung zu würdigen, und hält es für »das Beste, was jemals über diese Dinge geschrieben worden ist«.

¹⁹ Gurewitsch, A.: »Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson)«, in: *Archiv für systematische Philosophie* 9, 1903, 463–490. Die vollständige Namenzeile des Aufsatzes lautet: »Aus dem Nachlass von A. Gurewitsch Dr. phil.«. Dadurch wird deutlich, dass es kein Werk des Phänomenologen Aaron Gurwitsch ist, wie die Eintragung in der Bergson-Bibliographie nahelegt; wer genau der Autor ist, ist nicht mit Sicherheit zu klären; wahrscheinlich Aron David Gurewitsch, ein emigrierter Russe, der 1902 (in der Schweiz?) verstarb und dessen Sohn Leibarzt von Eleanor Roosevelt wurde.

In dieser Nummer der Zeitschrift, die von Dilthey, Erdmann, Natorp, Zeller, Sigwart und Ludwig Stein herausgegeben wurde, haben auch E. v. Hartmann und Husserl publiziert; hier beginnt die Reihe der verpassten Gelegenheiten der direkten Kenntnisnahme Bergsons durch Husserl.

²⁰ Schoen, H.: »Rez. zu Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*. 2. Ausgabe (...) 1907«, in: *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik* 15, 1908, Nr. 1, 39–41, bezeichnet Bergson als »längst durch seine Werke (...) bekannt«, skizziert nur kurz einige Grundlehren Bergsons und wünscht ihm eine baldige Übersetzung.

²¹ Driesch, Hans: »Henri Bergson, der biologische Philosoph«, in: *Zeitschrift für den*

phie und Soziologie.²² In der dort 1910 erschienenen Rezension der ersten Übersetzungen und der ersten, diese begleitenden Dissertation zu Bergson wird die Einführung Bergsons in Deutschland als Verdienst des Verlegers Eugen Diederichs gerühmt und der Werbetext sowie der Umschlagtext von Hermann Graf Keyserling mit ihrer Betonung des antikanistischen Impetus Bergsons zitiert. Zitiert wird auch die »weniger zur Erläuterung, mehr zur Empfehlung« geschriebene Einführung Windelbands. Wie in anderen Rezensionen wird die »geistreiche, fesselnde Schreibweise des Verfassers« und seine metaphernreiche Sprache hervorgehoben, die sich mit seinem antibegrifflichen Impetus der *Einführung in die Metaphysik* deckt. Steenbergens Dissertation zu Bergson wird als dankenswerte Einführung begrüßt. In mancher Hinsicht ist diese Rezension aufschlussreich, nennt sie doch zahlreiche handelnde Personen für die Einführung Bergsons in Deutschland (auch Hans Driesch wird angeführt) und macht deren Auffassung als vorwiegend antikanistisch deutlich. Als Leitfrage Bergsons wird mit Windelband die Frage nach dem Neuen herausgestellt. Zudem wird das noch nicht auf Deutsch erschienene *L'évolution créatrice* angesprochen und dessen – wie auch des *Essai sur les données immédiates de la conscience* – Übersetzung gefordert. In einer abschließenden Bemerkung wird Bergson »zwischen [E. v.] Hartmann und Schelling«, dessen »Enkelschüler durch seinen Lehrer Ravaisson« Steenbergen zufolge er sei, plaziert und erwähnt, dass von ihm leicht ein Übergang zur Mystik zu finden sei; eine damals schon gängige Einschätzung, die Bergsons eigene Entwicklung tatsächlich vorwegnimmt.

Die Geschichte der Wirkung Bergsons in Deutschland ist, wie aus dem eben Gesagten hervorgeht, eng verbunden mit der seiner

Ausbau der Entwicklungslehre 2, 1908, H. 1 / 2, 48–55. Der Aufsatz ist tatsächlich eine Rezension oder besser Vorstellung von *L'évolution créatrice*. Driesch, mit dem Bergson dann auch in Briefwechsel stand, schreibt, er habe mit voller Absicht dieses Werk in einer biologischen Zeitschrift rezensiert, da Bergson biologischer Philosoph sei und zudem jedes biologische Problem unmittelbar zu philosophischen überleite. Im Zuge des Artikels verteidigt Driesch offensiv Bergsons Begriff der Intuition, welcher gar kein kategorialer oder diskursiver Begriff sein wolle; jede Erkenntnistheorie brauche an ihrem Ausgang ein irrationales Element. Zu Drieschs Bergsonrezeption s. Pflug: *Bergson-Rezeption*, 260 ff.

²² Fritzsche, Richard: »Rez. zu Bergson, Henri, *Materie und Gedächtnis* (Jena, Diederichs, 1908); ders., *Einführung in die Metaphysik* (Jena, Diederichs, 1909); Steenbergen, Albert, *Henri Bergsons intuitive Philosophie* (Jena, Diederichs, 1909)«, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, 34, 1910, H. 1, 353–357.

Übersetzungen; diese hebt an im Kreis um Rudolf Eucken und ist verankert im Verlag von Eugen Diederichs. Max Scheler habilitierte 1900 bei Eucken in Jena, Isaac Benrubi wurde 1904 von Eucken in Jena promoviert. Scheler wurde 1901 auf Bergson aufmerksam²³ und sah sich in den folgenden Jahren »vielfach von ihm belehrt«;²⁴ er spielte eine zentrale Rolle für den Beginn der Übersetzungen bei Diederichs; in einem Brief Diederichs' an Benrubi²⁵ wird deutlich, dass Scheler (mit Zutun Euckens?)²⁶ die Übersetzung von *Matière et mémoire* bei Diederichs anstieß, eine Übersetzerin und auch seinen Schüler Steenbergen (der zum Zeitpunkt des Briefes schon in Paris war, um mit Bergson zu verhandeln) als Korrektor der Übersetzung vermittelte. Eucken hatte zusätzlich Benrubi an Diederichs empfohlen, um eine weitere Korrektur der Übersetzung vorzunehmen. *Materie und Gedächtnis* erschien dann 1908, flankiert von der Dissertation von Steenbergen zu Bergson.²⁷ Der Übersetzung wurde eine Einführung von Wilhelm Windelband vorangestellt (die in der zweiten Auflage 1919, einer Neuübersetzung von Julius Frankenberger, nicht mehr erschien). In ihr begrüßt Windelband Bergsons Philosophie, in der »die Befreiung von der Alleinherrschaft der Formen des naturwissenschaftlichen Denkens mit ganzer Ursprünglichkeit und Lebhaftigkeit« hervortrete;²⁸ hellstichtig, gerade wenn man diese Zeilen in bezug auf das Thema dieser Arbeit liest, formuliert Windelband die Hauptfrage der Philosophie Bergsons und zugleich eine der Leitperspektiven der Interpretation des als wissenschaftsfeindlich angesehenen Bergson:

»Das Problem der Metaphysik ist das Geschehen. Wenn es erlaubt ist, die Ansicht eines Denkers in freier Umbildung wiederzugeben, so möchte ich als das intimste Motiv von Bergsons Philosophie die Frage bezeichnen: Gibt es etwas Neues in der Welt? und [sic!] wo und wie gibt / es Neues? Die naturwissen-

²³ Henckmann, *La réception schélérienne*, 365.

²⁴ Meyer, *Bergson in Deutschland*, 13.

²⁵ Eugen Diederichs an Isaac Benrubi, 16. November 1906, in: *Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, Düsseldorf, Köln (Diederichs) 1967, 162 f.

²⁶ Meyer, *Bergson in Deutschland*, 14.

²⁷ Bergson, Henri: *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, Jena (Diederichs) 1908; Steenbergen, Albert: *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Jena (Diederichs) 1909. Übersetzung und Dissertation wurden auch verschiedentlich miteinander rezensiert. S. a.: Benrubi, Isaac: »Rez. zu Henri Bergsons Intuitive Philosophie von Albert Steenbergen«, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 69, No. 2, février 1910, 204–206.

²⁸ Windelband, Wilhelm: »Zur Einführung«, in: Bergson, *Materie und Gedächtnis*, VI.

schaftliche Weltanschauung und alle von ihr abhängige Philosophie verneint die Frage und muss sie verneinen.«²⁹

Der badische Neukantianismus, kann hieran deutlich werden, hatte an der Aufnahme und Diskussion Bergsons in Deutschland auch eine gewichtige Rolle, zumal der 1908 in Heidelberg stattfindende III. Internationale Philosophiekongress, den Windelband präsiidierte, eine wichtige Rolle für die Einführung Bergsons in Deutschland spielte (auch wenn Bergson nicht an ihm teilnehmen konnte).³⁰ Mit dem nach dem Krieg erschienenen Buch Rickerts zur Lebensphilosophie wurde aber der Abstand zum »Modephilosophen« Bergson deutlich gemacht.³¹

Scheler lernte im Januar 1902 Husserl kennen und wandte sich der Phänomenologie zu, ohne aber sein sich ins Kritische entwickelnde Interesse für Bergson zu verlieren;³² 1913 publizierte er seine *Versuche einer Philosophie des Lebens*, die 1915 bzw. 1919 neu heraus-

²⁹ Windelband, *Einführung*, XIII.

³⁰ Bergson, *Correspondances*, 216 (lettre à I. Benrubi, 6 août 08). In dem Brief lässt er auch an Steenbergen Grüße ausrichten. In den folgenden Briefen wird klar, dass Bergson seine Beziehungen nach Deutschland immer weiter ausbaute. Zum Kongress in Heidelberg: Coignet, Clarisse: »La Vie d'après M. Bergson«, in: Elsenhans, Th. (Hg.): *Bericht über den III. internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, Heidelberg (Carl Winters Universität Buchhandlung) 1909, 358–364; Seliber, G.: »Der Pragmatismus und seine Gegner. Auf dem III. internationalen Kongress für Philosophie«, in: *Archiv für systematische Philosophie*, N.F. 15, No. 3, 1909, 287–298. Hier nimmt der Autor die Pragmatismus-Diskussion, die auf dem Kongress stattfand, zum Anlass für eine Darstellung Bergsons.

In dem als Darstellung der gerade bei Diederichs erschienenen *Einführung in die Metaphysik* konzipierten Aufsatz: Prager, Hans: »Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung«, in: *Archiv für systematische Philosophie* 16, 1910, H. 3, 310–320, wird in einer Fußnote S. 318 eine Ähnlichkeit zwischen Bergson und Rickert erwähnt, die darin bestehe, dass auch Rickert »für das historische (psychologische) Geschehen eine prinzipiell andere Begriffsbildung als für das Naturgeschehen [fordert] und konsequenterweise die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik [leugnet], sofern diese auf eine Erkenntnis des Seins gehen will«.

³¹ Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen (Mohr / Siebeck) 1920. Bereits 1922 erfolgte die zweite Auflage; Rickert kritisiert vor allem die Prinzipien- und Begriffslosigkeit der Lebensphilosophie und ihr Unvermögen, Werten eine feste Basis zu bieten. Vgl. die Bemerkung zur frühen Rezeption Bergsons bei den südwestdeutschen Kantianern in Meyer, *Bergson in Deutschland*, 11. Zu dieser gehört auch der Aufsatz eines Rickert-Schülers: Kroner, Richard: »Henri Bergson«, in: *Logos* (Tübingen), 1, No. 1, 1910, 125–150.

³² Henckman, *Réception schélérienne*, 366.

gegeben wurden. Der Anfang des Abschnittes über Bergson wird gerne zitiert und verdient es, etwas ausführlicher wiedergegeben zu werden als üblich, da so ein zentraler Kritikpunkt an Bergson deutlich wird:

»Der Name Bergson durchtönt gegenwärtig in so aufdringlich lauter Weise die Kulturwelt, dass die Eigentümer feinerer Ohren zweifelnd fragen mögen, ob man wohl solchen Philosophen lesen soll. Denn mehr wie je muss heute der Beifall der Bildungs- und Literatenmasse den Weisen erröten machen. Dann mögen sich jene Feinohrigen sagen lassen, dass man Bergson trotzdem lesen soll. Er hat etwas zu sagen. Wir gehören nicht zu denen, die, sei es in der Methode dieses Philosophen, sei es in seinen Theorien und Resultaten, einen endgültigen Erwerb der Philosophie zu sehen vermögen. Seine Methode der Intuition ist so persönlich [sic!], so von der eigenartigen künstlerischen Bildkraft seines Geistes abhängig, dass er wohl echte Jünger und noch leichter Affen, keinesfalls aber gute Schüler zu haben vermag. Seine zentralste [sic!] Lehre von der »temps duré« (reinen Dauer) wird den Tiefen des Zeitproblems nicht gerecht; sie stammelt etwas, was nicht nur der Verstand nicht denken (dies liegt ja sogar in der Konsequenz der Lehre selbst), sondern auch die Anschauung nicht klar zu erfüllen vermag.«³³

Die scharfe Abtrennung der Intuition von Verfahren des wissenschaftlichen Verstandes (bei Unterschlagung der intensiven Arbeit Bergsons mit wissenschaftlichen Ergebnissen), die dadurch erst in die übergroße Nähe zum Romantizismus gerät, und die dem Phänomenologen fehlerhaft erscheinende Begriffsferne der Zeitauffassung Bergsons lassen diesen eher als künstlerische Modefigur dastehen.³⁴

Isaac Benrubi sollte in den nächsten Jahren eine wichtige Vermittlungsfunktion zwischen Bergson und seinen deutschen Lesern bilden,³⁵ ehe er von Simmel verdrängt wurde. Simmel hatte um 1908

³³ Scheler, Max: »Versuche einer Philosophie des Lebens«, in: ders., *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, 2. Band, Leipzig (Der neue Geist) 1919, 141–190, für das Zitat 162.

³⁴ Henckmann, *Réception schélérienne*, 381; Zu Schelers Bergson-Rezeption s. a. Pflug, *Bergson-Rezeption*, 257 ff. Romanòs, *Heimkehr*, 150 ff. macht als verbindendes Element zwischen Bergson und Scheler die zentrale Rolle der einerseits erkenntnistheoretischen, andererseits metaphysisch-intersubjektiven Sympathie (mit dem Lebendigen) aus. Henckmann, *La réception schélérienne*, 363 ff. berichtet von einer Vorlesung Schelers über Bergson im WS 1919/20 an der Universität Köln. Der Aufsatz Henckmanns ist eine ausführliche Schilderung der komplexen Beziehung Schelers zu Bergsons Philosophie, die hier nicht nachgezeichnet werden kann.

³⁵ Die reichhaltige Korrespondenz mit Bergson, die in Bergsons *Correspondances* wiedergegeben ist, gibt ebenso ein Bild seiner Beziehungen zu diesem wie auch der Band:

Kenntnis von Bergson erhalten;³⁶ bereits vorher hatte er Kontakte nach Frankreich, insbesondere zu dem Kreis um die *Revue de métaphysique et de morale* (zu dem auch Bergson gehörte);³⁷ von 1908 – 1914 standen beide in direktem Kontakt. Simmel fand die von Benrubi mit durchgesehene Übertragung von *Matière et mémoire* so schlecht, dass er eine Neuübersetzung empfahl und selbst für die folgenden Übersetzungen weiterer Werke Bergsons Sorge trug.³⁸ So erschien 1909 die *Einführung in die Metaphysik* in der Übersetzung von Margarete Susmann, einer Schülerin Simmels; 1911 die des *Essai* unter dem Titel: *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen*, in der Übersetzung von Paul Fohr; 1912 *Die schöpferische Entwicklung* in der Übersetzung von Gertrud Kantorowicz, ebenfalls Schülerin Simmels; 1914 *Das Lachen*

Benrubi, Isaac: *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel / Paris (Delachaux & Niestlé) 1942, der auch für diese Arbeit wichtige Informationen enthält. Hauptwerk Benrubis: Benrubi, Isaac: *Philosophische Strömungen in Frankreich*, Leipzig (Meiner) 1928, über Bergson 406–436.

³⁶ Vgl. Brief Simmels an Hermann Graf Keyserling, zitiert in Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, 212. S. a. Fitzi, *Société et morale*, 244.

³⁷ Hierzu Näheres bei Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, 17 ff. und 50 ff.

³⁸ Nach Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, 12 ist die Korrespondenz von Bergson und Simmel verschollen; neben Briefen an und von dritten und weiteren Quellen (z. B. die Erinnerungen seines Sohnes, die Meyer, *Bergson in Deutschland*, 13 f. zitiert, wo u. a. über die Problematik der Übersetzungen von *Matière et mémoire* und *L'évolution créatrice* gehandelt wird) ist aber doch noch ein Brief aufgetaucht, der in Bergson: *Correspondances* abgedruckt ist (233 f.): ein (offensichtlich am Anfang der Bekanntschaft stehender) Brief Bergsons an Simmel vom 8. 12. 1908, in dem er sich für die Zusendung der *Probleme der Geschichtsphilosophie* bedankt, die Zusendung der *L'évolution créatrice* ankündigt und von einer gewissen Affinität der Denkweisen beider schreibt. Die Übersetzung zu *Matière et mémoire*, zu der sich Simmel in diesem Brief geäußert zu haben scheint, war zu diesem Zeitpunkt bereits fertiggestellt, die der *L'évolution créatrice* von Benrubi bereits in Angriff genommen (s. Briefe Bergsons an Benrubi vom 21. August und 12. September 1907, Bergson, *Correspondances*, 176–178). In einem Brief an Benrubi vom 3. 3. 1909 berichtet Bergson an Benrubi, dass Simmel die Übersetzung von *Matière et mémoire* als revisionsbedürftig empfand. Wie man an weiteren Briefen zwischen Benrubi und Bergson sieht (3. 3. 09, *Corr.* 249; 25. 5. 09, *Corr.* 263; 29. 7. 09, *Corr.* 287 f.), hat Simmel energische Schritte für eine Neuübersetzung von *Matière et mémoire* unternommen. Benrubi bleibt aber weiterhin in die Korrekturen der Übersetzungen des *Essai* (*Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen*, Jena (Diederichs) 1911, Üs. Paul Fohr) und von *L'évolution créatrice* (*Die Schöpferische Entwicklung*, Jena (Diederichs) 1912, Üs. Gertrud Kantorowicz) eingebunden, wie die Briefe vom 7. 9. 1910 (*Corr.* 374 f.) und vom 4. und 5. 6. 1912 (*Corr.* 458 f.) sowie vom 18. 6. 1912 (*Corr.* 463) und 8. 11. 1912 (*Corr.* 487 f.) zeigen.

in der Übersetzung von Julius Frankenberger und Walter Fränzel; Frankenberger war auch der Übersetzer der zweiten Auflage von *Materie und Gedächtnis*, die 1919 erschien.³⁹

1914 erschien Simmels Aufsatz über Bergson.⁴⁰ Er ist vor allem eine Vorstellung der Hauptthesen von *L'évolution créatrice*, die anhand der Gegensatzpaare Mechanik-Leben und Intuition-Intelligenz (und Wissenschaft) geleistet wird. Die große Absicht Bergsons sei, mit dem Lebensbegriff das Problem der mechanischen Bewegtheit zu lösen; »Sie stellt sich deshalb als die Umkehrung des Weges dar, auf dem die moderne Wissenschaft den Organismus, das seelische Leben, schließlich das Weltganze zu erkennen sucht.«⁴¹ Simmel gestattet sich nur wenige kritische Nachfragen, so diejenige, wie das Handeln, das doch auf der die Wirklichkeit verfälschenden Intelligenz beruhe, erfolgreich sein könne; ob Bergson denn die Tragik nicht bemerke, die darin bestünde, dass das Leben zur Sicherung seiner Existenz sich in Nichtleben verwandeln müsse; und dass die Philosophie Bergsons eine Wertebegründung nicht zu leisten vermöge.⁴²

Um 1911 trat Bergson auch in den näheren Gesichtskreis der Phänomenologen um Husserl; in einer kurzen Notiz am Rande seiner 1939 verfassten Schilderung berichtet Jean Héring, wie Husserl Kenntnis von Bergson erhielt:

»Es ist eigentümlich und bemerkenswert, dass Husserl (der zuviel dachte und schrieb, um noch die Zeit zum Lesen zu haben) den großen Erneuerer des Intuitionismus in Frankreich kaum dem Namen nach kannte. Nur durch einen (übrigens exzellenten) Bericht von Alexandre Koyré, den dieser der Philosophischen Gesellschaft in Göttingen 1911 vortrug, lernte er die Prinzipien der Phi-

³⁹ Zu diesen Übersetzungen s. Meyer, *Bergson in Deutschland*, 14 ff.; Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, 47 ff., 198 ff. Später erschienen noch bei Diederichs: *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge*, 1928, üs. v. Eugen Lerch; *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, 1933, üs. v. Eugen Lerch; erst nach dem Kriege erschien: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, üs. v. Leonore Kottje, Meisenheim am Glan (Hain), 1948.

⁴⁰ Simmel, Georg: »Henri Bergson«, in: *Die Guldenkammer* 4, 1914, H. 9, 511–525.

⁴¹ Simmel, *Bergson*, 512.

⁴² Letzteres Monitum, das Simmel mit Rickert teilt, steht im Zusammenhang mit der Beschäftigung mit religiösen und ethischen Fragen, wie sie Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, 230 ff. beschreibt. Auch Diederichs erhoffte sich ein Buch Bergsons zu Ethik und Mystik. Zum simmelschen Bergsonaufsatz s. a. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, 254 f. In Fitzi, *Société et morale* wird insbesondere die simmelsche Moralphilosophie mit der Bergsons in Beziehung gesetzt.

losophie Bergsons kennen. »Die konsequenten Bergsonianer sind wir!«, rief er anschließend in der Diskussion aus«. ⁴³

1914 hat der Husserlschüler Roman Ingarden *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* als Dissertationsthema gewählt; aus seinen Erinnerungen lässt sich ein Bild seiner, Husserls und auch Heideggers Beschäftigung mit Bergson zwischen 1914 und 1921, dem Jahr der Publikation der Dissertation, gewinnen. ⁴⁴ Hier wird vor allem Bergsons Zeitbegriff diskutiert; Ingarden hielt es für unmöglich, dem von Bergson mit der *durée pure* bezeichneten ursprünglichen Zeiterlebnis die kategoriale Form abzusprechen. Heidegger wird verschiedentlich auch den bergsonschen Zeitbegriff als dem aristotelischen, also dem »vulgären«, wesentlich verwandt bezeichnen, da auch er die Zeit als Sukzession ansehe und zur Zeitlichkeit nicht vorgedrun-

⁴³ Héring, Jean: »La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909«, in: *Revue internationale de philosophie* I (1939), 366–373, hierfür 368, Fn. 1: »Il est curieux de noter que Husserl (qui pensait et écrivait trop pour avoir le temps de lire) connaissait à peine de nom le grand renouvateur de l'Intuitionisme en France. Ce n'est que par un rapport, d'ailleurs excellent, d'Alexandre Koyré, présenté à la Société philosophique de Goettingue en 1911, qu'il apprit à connaître les principes de la philosophie bergsonienne. Les bergsoniens conséquents, c'est nous!«, déclara-t-il ensuite dans la discussion« (Üs. M. V.)

⁴⁴ Ingarden, Roman: »Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik«, in: *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung* 5, 1922, 285–461; Ingarden, Roman (Hg.): *Edmund Husserl, Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Den Haag (Martinus Nijhoff) 1968; s. a. Meyer, *Bergson in Deutschland*, 30 ff.; Pöggeler, *Bergson*, 157 ff.; Sepp, *Illusion et transcendance*, passim. Im Brief vom 20. 6. 1921 an Ingarden schreibt Husserl: »Dr. Heidegger hat das große Opfer gebracht, Ihr Msc. sprachlich auszuheilen, u. desgl. Prof. Pfänder, die Correcturen besorgen zu wollen« (Ingarden, *Husserl, Briefe*, 19). In seinen Erinnerungen (Ingarden, *Husserl, Briefe*, 116, 121 f.) beschreibt Ingarden, wie er Husserl das Bergsonsthema vorgeschlagen und den so gut wie kenntnislosen Husserl mit Parallelen zwischen dessen eigenen und Bergsons Zeitauffassung überrascht habe, so dass dieser begonnen habe, die »Schöpferische Entwicklung« zu lesen. Beim Anhören der fertigen Dissertation 1917 habe er ausgerufen: »Das ist ganz so, als ob ich Bergson wäre« (121, Fn.). Vgl. auch zum zeitlichen Zusammentreffen von Husserls Zeituntersuchungen und Ingardens Bergsonarbeit: Ingarden, *Husserl, Briefe*, 129; 154; Ingarden, Roman: »Die Hauptphasen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls (1939/1963)«, in: Ingarden, Roman: *Gesammelte Werke, Bd. 5: Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, hg. v. Włodimierz Galewicz, Tübingen (Niemeyer) 1998, 134–208, hierfür 143, 168; ders.: »Das Konstitutionsproblem und der Sinn der konstitutiven Betrachtung bei Edmund Husserl (1957/1963)«, in: ders.: *Ges. Werke* 5, 237–267, hierfür 256 f.; ders.: »Edmund Husserl: Zum 100. Geburtstag« (1959), in: ders.: *Ges. Werke* 5, 268–273, hierfür 271 f.

gen sei.⁴⁵ Urteilt Heidegger 1916 in seiner Habilitationsschrift noch positiv über die bergsonsche Rede von der Mangelhaftigkeit der Sprache beim Versuch, psychische Realitäten zu beschreiben, so findet er wenig später, bei den Anmerkungen zu Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*, die bergsonsche Sprachkritik und Ausdrucksstheorie roh und vage.⁴⁶

Zu nennen ist ferner Ernst Cassirer, der in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* Bergsons Zeitphilosophie wiedergegeben hat⁴⁷ und in seinen Aufsätzen im *Morgen* dessen Religionsphilosophie;⁴⁸ ferner Max Horkheimer, der 1934, bereits im Exil in Paris, den Sammelband *La pensée et le mouvant* kritisch rezensierte.⁴⁹ Horkheimer unterstellt darin Bergson eine Geschichtstheorie, die diesem gar nicht eigen ist.⁵⁰ Kurz erwähnt werden soll die neomarxistisch inspirierte Kritik von Lukács und Bloch an Bergson als einem Vertreter des Vorkriegsimperialismus.⁵¹ Nennenswert ist Bloch aber wegen seiner (kritischen) Aufnahme der Thesen Bergsons zum Begriff der Möglichkeit; er meint, wegen der Aufgabe des Prinzips der Möglichkeit schaffe es Bergson eben nicht, die Entstehung von Neuem zu erklären, und bringt zur Lösung den Begriff der Tendenz ins Spiel – den Begriff, den Bergson tatsächlich zur Lösung dieses Problems verwendet, wie noch zu zeigen sein wird.⁵²

⁴⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer) ¹⁶1986, 18, 26, 333, 432 f.; s. a. Meyer, *Bergson in Deutschland*, 35 ff.; Pöggeler, *Bergson*, 157 ff.

⁴⁶ Meyer, *Bergson in Deutschland*, 35 ff.

⁴⁷ Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt (wbg) ²1954, 217 f.

⁴⁸ Cassirer, Ernst: »Bergsons Ethik und Religionsphilosophie«, in: *Der Morgen. Monatsschrift der deutschen Juden*, 9, 1933, H. 1, 20–29, H. 2, 138–151.

⁴⁹ Horkheimer, Max: »Zu Bergsons Metaphysik der Zeit«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* III, Paris 1934, H. 3, 321 ff.; wieder abgedruckt in: ders.: *Kritische Theorie*, hg. v. A. Schmidt, Bd. 1, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) ²1968, 175–199. S. a.: Horkheimer, Max: »Zu Bergsons ›Les deux sources de la morale et de la religion‹«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* II, Leipzig 1933, H. 1, 104 ff.; wieder abgedruckt in: ders.: *Kritische Theorie*, hg. v. A. Schmidt, Bd. 1, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) ²1968, 67–70.

⁵⁰ Vgl. Pflug, *Bergson-Rezeption*, 263 ff.

⁵¹ Lukács, Georg: »Die Zerstörung der Vernunft«, in: ders.: *Werke* 9, Berlin 1962, 28. Bloch, Ernst, in: Ders.: *Gesamtausgabe* 7 (Das Materialismusproblem), Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972, 278–282; ders.: »Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie«, in: ders.: *Gesamtausgabe* 10 (Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie), Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 292–317, insbes. 301–303; s. a. Meyer, *Bergson*, 24 f.

⁵² Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1985, 231. Dort kritisiert er Bergson ausdrücklich dafür, das Neue nicht erklären zu können und gibt als Grund S. 232 an: »Das mächtige Reich der Möglichkeit wird ihm (...) ein Schein

So ist zum Schluss dieses kurzen Überblicks das Thema dieser Arbeit kurz erschienen – aber nur, um sofort wieder aus dem Blick zu geraten. Die Arbeiten, die neuerdings das Problem des Möglichen bei Bergson anreißen, sind vor dem Hintergrund der deleuzschen Interpretation Bergsons geschrieben.

In der aktuellen Modalmetaphysik spielt Bergson keine Rolle: weder in älteren Sammelbänden wie dem von Loux⁵³ noch in neueren wie dem von Buchheim, Kneepkens und Lorenz⁵⁴ oder Gendler und Hawthorne⁵⁵ findet er Erwähnung. Erst neuerdings hat Mullarkey⁵⁶ in einem Aufsatz versucht, Bergson für eine Modalmetaphysik fruchtbar zu machen.

Im von Loux herausgegebenen Sammelband geht es um den Begriff der »möglichen Welten«, der im Ausgang vom leibnizschen Begriff Eingang in die Modalphilosophie gefunden hat.⁵⁷ Der Ausgangspunkt scheint also hier dem bergsonschen Grundanliegen ent-

der – Retrospektion«. In *Experimentum Mundi*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1975, 144 operiert Bloch dann (neben dem Begriff der Latenz, der bei Bergson nur sehr vereinzelt erscheint) v. a. mit dem Begriff der Tendenz, um aus dieser als offener Möglichkeit das Novum zu erklären. Hier also ließe sich Bergsons Lösung mit seinem Tendenz-Begriff lückenlos einbauen.

⁵³ Loux, Michael J. (Hg.): *The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality*, Ithaca, New York (Cornell University Press) 1979, 1988.

⁵⁴ Buchheim, Thomas; Kneepkens, Corneille Henri; Lorenz, Kuno (Hgg.): *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2001.

⁵⁵ Gendler, Tamar Szabo; Hawthorne, John (Hgg.): *Conceivability and Possibility*, Oxford, New York (Oxford University Press) 2002.

⁵⁶ Mullarkey, John: »La naturalisation de la métaphysique: la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie«, in: *Annales bergsoniennes* I, 2002, 309–327.

⁵⁷ Loux, Michael J.: »Introduction: Modality and Metaphysics«, in: ders., *The Possible and the Actual*, 15–64, hierfür 15; 28 f.: »If we are to make sense of the various modal systems, we have to suppose that in some sense there really are possible worlds other than our own and that in some sense there really are possible objects not found in the actual world«.

Den vorphilosophischen Ausgangspunkt, den auch Bergson in seinem zitierten Gespräch nimmt (wenn auch orientiert in die Zukunft), beschreibt Loux in seiner Einleitung, 30: »The trouble with possible worlds, we want to say, is that they represent an exotic piece of metaphysical machinery, the armchair invention of a speculative ontologist lacking what Bertrand Russell called »a robust sense of relativity«. But the fact is that reflection on some of our most deep-seated intuitions suggests that the appeal to possible worlds is nothing more than a formalization of generally held prephilosophical views about matters modal. All (or at least most) of us think that things might gone

gegengesetzt; es ist jedoch die Frage, und sie wird in den Beiträgen dieses Bandes »durchdekliniert«, ob man mögliche Welten wie die leibnizsche als irgendwie existierend (*actual*), nur nicht ins Werk gesetzt, also instantiiert betrachtet⁵⁸ (so wie bei Leibniz die anderen möglichen Welten im Geiste Gottes existieren), oder ob die möglichen Welten reine Referenzkonstruktionen denkender Wesen sind, wie es z. B. Rescher in seinem Beitrag ausführt⁵⁹ – und hier hätte Bergsons Position ihren Platz.⁶⁰

In Buchheim/Kneepkens/Lorenz wird der Ausgang genommen vom Begriffspaar Potentialität und Possibilität, historisch bei Aristoteles. Potentialität steht für eine Realmöglichkeit, ein Vermögen, ein Können, das in eine Realität überzuführen wäre (»für a ist es möglich, zu ...«), Possibilität für die logische Nicht-Unmöglichkeit (»es ist möglich, dass ...«).⁶¹ Bergson kann nun vom Grundansatz her kaum in die historische Flucht der behandelten Philosophen passen, da seine Konzeption fundamental anders aufgebaut ist: sein Interesse ist rein metaphysisch an der Erklärung der bestehenden Welt und besonders des Neuen in ihr orientiert; den logischen Begriff von Möglichkeit wird er als für diese Aufgabe unfruchtbar von der Untersuchung ausscheiden. Die Möglichkeit als Ausgangspunkt der Entwicklung von Realität ist für ihn, wie schon das Zitat zeigt, ein späteres Konstrukt eines interessierten Beobachters. Möglichkeiten der Realität – welche jene hat – als ausgesagte sind für ihn immer Möglichkeiten des Denkens – welche jene schafft –. Er führt so begriffliche Scheidungslinien ein, die quer zu denen dieses Bandes liegen.

otherwise, that there are different ways things might have been, alternative ways things might have gone«.

⁵⁸ So z. B. die Beiträge: Stalnaker, Robert C.: »Possible Worlds«, in: Loux, *The Possible and the Actual*, 225–234; Plantinga, Alvin: »Actualism and Possible Worlds«, in: Loux, *The Possible and the Actual*, 253–273.

⁵⁹ Rescher, Nicholas: »The Ontology of the possible«, in: Loux, *The Possible and the Actual*, 166–181. 167: »It is my central thesis that by the very nature of hypothetical possibilities they cannot exist as such, but must be thought of: They must be hypothesized, or imagined, or assumed, or something of this sort«.

⁶⁰ Vgl. Reschers prozessphilosophische Werke: Rescher, Nicholas: *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, New York (State Univ. of New York Press) 1996; ders.: *Process Philosophy. A Survey on Basic Issues*, Pittsburgh (Univ. of Pittsburgh Press) 2000. In beiden zählt Bergson zum historischen Hintergrund der Prozessphilosophie.

⁶¹ Letzteres die Kennzeichnung von Jacobi in Jacobi, Klaus: »Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität«, in: Buchheim/Kneepkens/Lorenz, *Possibilität und Potentialität*, 12.

Erscheint es also letzten Endes wenig erstaunlich, dass Bergson in diesem Band sich nicht vorfindet, da er beiden dort behandelten Grundbegriffen aus verschiedenen Gründen auf den ersten Blick eine Absage erteilt (bis auf die benannte Ausnahme Rescher), so ist dieses Fehlen im o. g. Band von Gendler und Hawthorne schon weniger begreiflich, da es hier gerade um das Vorstellen von Möglichkeiten geht (*conceivability and possibility*), also um das, was der Ausgangspunkt von Bergsons Möglichkeitsphilosophie ist. Jedoch ist im Buch der Ausgangspunkt derjenige der untersuchten Verbindung von Möglichkeit und Vorstellbarkeit,⁶² aber nicht in dem Sinne, dass Möglichkeit erst durch eine vorstellende Tätigkeit entstünde, wie es ja Bergsons Kernaussage ist. Chalmers' Beitragstitel drückt es aus: *Does Conceivability entail Possibility?*⁶³ Durch Vorstellbarkeit bzw. Vorstellung (in dem hier benutzten Sinne) wird Möglichkeit festgestellt,⁶⁴ aber nicht erstellt wie bei Bergson. Unabhängig vom Ergebnis der Studien des Buches lässt sich also sagen, dass der Grundansatz einen Gegensatz zu Bergsons Grundgedanken bildet.

Einen Versuch, Bergson für eine naturalistische Metaphysik der Möglichkeiten fruchtbar zu machen, unternimmt Mullarkey in seinem Aufsatz in der ersten Nummer der *Annales bergsoniennes*. Ihm kommt es drauf an, mit der immanenten, induktiven Metaphysik Bergsons, die nur eine retrospektive Schaffung der Möglichkeiten aus der Wirklichkeit kennt, den Weg zu öffnen für eine Metaphysik, die als perzeptiv-intuitive ein neues Verhältnis zu Singularitäten gewinnt. Durch den Primat der Perzeption öffnet sie sich auch den Wissenschaften. Sie wird so eine induktive, schöpferische, Möglichkeiten

⁶² Gendler, Tamar Szabó; Hawthorne, John: »Introduction: Conceivability and Possibility«, in: dies., *Conceivability and Possibility*, 5 f.: »It is as a guide to metaphysical possibility that conceivability is typically taken as having a central role to play. On the standard view, our ability of a scenario / where P obtains is reckoned as constituting at least prima-facie reason for supposing that P is metaphysically possible. This issue is addressed, directly or indirectly, by nearly all the authors in the volume«.

Sie betonen übrigens in ihrer Einleitung mehrfach, dass »conceivability« sehr weit (»in a broad sense«) zu verstehen sei. S. z. B. *Introduction*, 1, Anm. 1: conceivability umfasse Akte von »envisage, envision, fancy, fantasize, image, imagine, picture, see, think, vision, visualize«.

⁶³ Chalmers, David J.: »Does Conceivability entail Possibility?«, in: Gendler, Tamar Szabó; Hawthorne, John, *Conceivability and Possibility*, 145–200.

⁶⁴ Chalmers, *Does conceivability ...*, 146: »There is at least some plausibility in the idea that conceivability can act as a guide to metaphysical possibility«.

schaffende Metaphysik.⁶⁵ Wir werden sehen, wie weit Mullarkey Bergson gerecht wird.

In der dem Thema ›Möglichkeit‹ gewidmeten Bergson-Literatur der letzten 20 Jahre⁶⁶ wird die Verwendung des Begriffs des Möglichen fast ausschließlich in *PM* betrachtet; Chedin⁶⁷ und Mullarkey in seinem Bergson-Buch⁶⁸ behandeln ihn auch für das Problem der Freiheit, aber unterlassen eine weitere Verfolgung; bei Lacey⁶⁹ wird der Begriff gänzlich übersehen.⁷⁰ Eine Ausnahme machen die weiter zu-

⁶⁵ Mullarkey, *La naturalisation de la métaphysique*, 320: »L'«empirisme supérieur» de Bergson [est] [...] un empirisme de ce qui ne peut être qu'expérimenté, d'événements choquants et paradoxaux pour la pensée habituelle, transcendant l'observation commune, donnant lieu à de nouvelles catégories du possible et de l'impossible engendrées par la perception«. [...] 323: »Donc, il n'y a pas de bornes fixes entre la possibilité empirique et la possibilité métaphysique étant donné que toutes les deux peuvent être remaniées par l'expérience alors que la distinction cruciale supposée entre les deux était l'éternité de la possibilité métaphysique«. [...] 324: »Parce que notre perception se transcende chaque fois qu'elle est confrontée avec des événements inhabituels – ce qui est toujours le cas selon la perspective bergsonienne – elle est intrinsèquement métaphysique dans toutes ses formes, mais, de telles expériences nous frappent comme singulièrement et explicitement métaphysique [sic] uniquement quand elles nous forcent à consciemment réformer ce que nous avons imaginé auparavant être possible dans n'importe quel monde«. [...] 327: »Seule la métaphysique peut comprendre la nouveauté«. [Hervorhebungen J. M.]

⁶⁶ Spezifisch *PR* bzw. *PM* gewidmete Rezensionen und Aufsätze werden auch im vierten Kapitel dieser Arbeit besprochen.

⁶⁷ Chedin, Jean-Louis: »Possibilité et liberté dans l'Essai«, in: Bardy, Jean e. a.: *Bergson. Naissance d'une philosophie*, 85–96.

⁶⁸ Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*, Edinburgh (Edinburgh University Press) 1999. S. a. ders.: »La naturalisation de la métaphysique: la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie«, in: *Annales bergsoniennes* I, 2002, 309–327.

⁶⁹ Lacey, A. R.: *Bergson*, London, New York (Routledge) 1989, 1993.

⁷⁰ Beide bilden übrigens mit Pete A. Y. Gunter die Hauptpersonen des wiedererwachten Interesses an Bergson in der angelsächsischen Welt (vorwiegend USA); zu Lebzeiten wurde Bergson lebhaft rezipiert und auch geschätzt; vgl. z. B. Meyer Kallen, Horace: *William James and Henri Bergson*, Chicago (University of Chicago Press) 1914; zu Bergson und Dewey s. Jiseok, Ryu: »A letter from Bergson to John Dewey«, in: Mullarkey, John (Hg.): *The new Bergson*, 84–87 (Lit). Noch 1985 konnte Kolakowski sein Buch: *Kolakowski, Leszek: Henri Bergson*, Oxford, New York (Oxford University Press) 1985, repr. South Bend, Indiana (St. Augustine's press) 2001, p. 1, mit den Worten beginnen: »When we look at Bergson's position – or rather lack of position – in today's intellectual life [...]«. Eine Renaissance erlebt Bergson seit Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, wie übrigens auch in Frankreich; dies dürfte u. a. mit dem Jahrestag des *Essai* (1889) zusammenhängen.

rückliegenden Arbeiten von Jankélévitch⁷¹ und Deleuze in ihren schon genannten Werken, die beide die Wichtigkeit des Problems für die Gesamtphilosophie Bergsons erkennen; besonders Deleuze schlägt sich dabei in der näheren Bearbeitung auf die Seite einer Untersuchung der *virtualité* im Werk Bergsons. In die Richtung der Untersuchung der begrifflichen Fassung der Ermöglichung von Neuem gehen auch andere neuere Arbeiten, die sich nicht unmittelbar mit dem Möglichkeitsbegriff befassen.⁷² So ist es auch zu neueren deutschen Arbeiten gekommen, die das Thema »Virtualität« bei Bergson untersuchen.⁷³ Diese Arbeiten unterlassen es, die Entwicklung des Begriffes »möglich« und seiner Verwendung bei Bergson zu untersuchen; bei einer solchen Untersuchung gewinnt aber der Begriff an Tiefe und Reichtum qua innerer Artikulation, und vor allem wird dann erst deutlich, wie und wo er zu Recht und zu Unrecht verwendet wird und wie es überhaupt dazu hat kommen können, dass der Begriff überhaupt auftaucht und dass er auch hat falsch verwendet werden können. Diesen Aufgaben widmet sich diese Arbeit. Sie sieht sich also als Ergänzung zu den Arbeiten zur Virtualität bei Bergson, indem sie den Gegenbegriff »Möglichkeit« wie auch den Parallelbegriff »Tendenz«, welchen Bergson selbst sehr viel stärker, spezifischer und fruchtbarer verwendet als »Virtualität«, betrachtet. Sie steht dabei stets in der Perspektive der Behandlung des Problems in der reifen Philosophie Bergsons.

⁷¹ Bei Jankélévitch ist noch bemerkenswert, dass das Kapitel über das »Mögliche« aus der ersten Version seines Buches von 1930, also vor *PM*, stammt und kaum verändert in die Version von 1959 übernommen wurde: Jankélévitch, Vladimir: *Bergson*, Paris (Alcan) 1930, 275–293. Er muss also zu den früheren Stadien des Textes Zugang gehabt haben.

⁷² Ansell-Pearson, Keith: *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, London, New York (Routledge) 2002. Miquel, Paul-Antoine: *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De l'Évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Lille (Atelier nationale de reproduction des thèses) 1996. S. a. Panero, Alain: *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris (L'Harmattan) 2003, zu PR 253–273, mit Ausflügen ins Problem der »différenciation de la durée«.

⁷³ Die schon erwähnten: Sehgal, *Das Virtuelle* und Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit*.

IV

»Es gibt nur eine Möglichkeit, einen Philosophen zu lesen, der sich mit der Zeit entwickelt und verändert: der chronologischen Ordnung seiner Werke zu folgen und mit dem Beginn zu beginnen.«⁷⁴

Zentrale Werke über Bergson folgen der Chronologie seiner Werke;⁷⁵ wenn diese auch jeweils anderen Themenkreisen zugehören scheinen, so gilt doch für Bergson a fortiori das, was er anderen Philosophen zuschreibt: dass die Philosophie eines jeden Philosophen von einer Grundintuition geleitet und getragen würde und diese ausfalte – anderen und sich selbst, um sie in immer neuen Bildern und Konzepten vorzustellen. Indem also in dieser Arbeit die Chronologie der Werke Bergsons als Leitfaden genommen wird, um die Entwicklung hin zu einer eigenständigen Behandlung des Problems des Möglichen zu beschreiben, folgt sie einem Prinzip, das Bergson selbst in seinem Aufsatz *L'intuition philosophique*⁷⁶ beschrieben hat und das neuerdings Anlass zu diskurstheoretischen Arbeiten zu Bergson gegeben hat.⁷⁷

Die Philosophie Bergsons, nimmt man ihre letzte, reife Gestalt, ist das Ergebnis einer langen Entwicklung; zugleich besteht sie aber in gewissem Sinne in dieser Entwicklung selbst. Gibt Bergson auch selbst an, jedes seiner Werke für sich und nicht als Fortsetzung des ihm vorausgegangenen geschrieben zu haben,⁷⁸ so geht doch die je vorangegangene Arbeit – ganz im Sinne von Bergsons eigener Phi-

⁷⁴ Vgl. Jankélévitch, *Bergson*, 1: »Il n'y a qu'une manière de lire un philosophe qui évolue et change dans le temps: c'est de suivre l'ordre chronologique de ses ouvrages, et de commencer par le commencement« (Üs. M. V.).

⁷⁵ Chevalier, Jacques: *Bergson*, Paris (Plon) nouv. éd. revue et augmentée, 1941; Jankélévitch, *Bergson*; Hude, Henri: *Bergson I, II*, Paris (Éditions Universitaires) 1989, 1990; Lattre, Alain de: *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris (PUF) 1990; Philonenko, Alexis: *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris (Les Éditions du Cerf) 1994.

⁷⁶ PM 117–142.

⁷⁷ Cossutta, Frédéric: »L'œuvre philosophique de Bergson: une »création continue d'imprévisible nouveauté?«, in: ders. (Hg.), *Lire Bergson: »Le possible et le réel«*, Paris (PUF) 1998. Der gesamte Sammelband ist ein diskurstheoretisches Werk und beschäftigt sich nicht mit den PR eigenen philosophischen Problemen.

⁷⁸ PM 27, 97 f.; *Mél.* 798 (Brief an N. Söderblom, 27. 7. 1909); Harpe, Jean de la: »Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson«, in: Béguin, Albert; Thévenaz, Pierre (Hgg): *Henri Bergson: essais et témoignages*, Neuchâtel (Éditions de la Baconnière) 1943, 357–364; hierfür: 360; Jankélévitch, *Bergson*, 2.

losophie – in das Kommende ein und in es über. Indem sich seine Philosophie so selbst immer wieder einholt, bestätigt und erweitert sie sich selbst. So liegt es nahe, die Philosophie Bergsons in ihrer Entwicklung zu betrachten und – bezogen auf das spezielle Anliegen dieser Arbeit – ihr Zu-sich-selbst-Kommen in Vollendung ihrer selbst zu beobachten. Eine solche auf den ersten Blick unsystematische Vorgehensweise hat die besondere »Systematik« der Bergson-schen Philosophie gerade auf ihrer Seite, die eben nicht auf ein geometrisch-allgemeingültiges System aus ist,⁷⁹ sondern sich jeweiligen Problemen neu stellt,⁸⁰ ohne dabei einen eigenen Nukleus aus den Augen zu verlieren und diesen selbst immer wieder neu zu bedenken. In diesem Vorgehen findet sich denn auch der »Fortschritt« bergson-schen Denkens, der ja auch für diese Arbeit angesetzt wird. Diese Arbeit versucht, durch den dezidiert werkhistorischen Aufbau ein »complementum« der notwendigen Systematisierung aufzustellen, indem die »Latenzphase« und das darin stattfindende Entstehen des vollen Möglichkeitsbegriffs sowie die Entwicklung des Tendenz-begriffs als dessen funktionaler Ersatz geschildert wird. Es wird zu sehen sein, wie Bergson im *Essai* den Begriff *possible ex negativo* verwendet für die Auflösung des Problems der Freiheit, und wie dabei sein Vorbegriff, von dem er ausgeht, dass nämlich »möglich« »vorgängig vollständig definiert« meint, ein für allemal feststeht; dass die Disjunktion von Freiheit und Möglichkeit in MM in Wahl-handlungen plötzlich aufgehoben scheint, und warum, und wie in EC

⁷⁹ Zur Eigenheit der Philosophie Bergsons, gerade kein System zu bilden, s.: Mullarkey, John: »Introduction. La philosophie nouvelle, or change in philosophy«, in: Mullarkey, John (Hg.): *The new Bergson*, Manchester, New York (Manchester University Press) 1999, 1–16; hierfür 4 ff. Deswegen ist Bergson auch keine »totalising philosophy« (ibid. 10), indem er in metaphilosophischer Perspektive seine eigene Philosophie als ebenso prozessual ansieht wie die Wirklichkeit, der sie immer wieder neu gerecht zu werden versucht, ohne sie je ganz in ihrer Kreativität einholen zu können. Die Unsystematik hatte z. B. Rickert Bergson zum Vorwurf gemacht.

Zum Problem der (Dis-)kontinuität im Werk Bergsons: Vieillard-Baron, Jean-Louis: »Continuité et Discontinuité de l'œuvre de Bergson«, in: *Annales bergsoniennes I*, 279–307.

⁸⁰ Bergson selbst hat sich dagegen gewehrt, seine Philosophie als System anzusehen: s. z. B. *Mél* 798 (s. vorige Anm.), einem Brief v. 1909, also nach EC: »La philosophie, telle que je la conçois, ne constitue pas un système; elle ne permet pas de résoudre une question nouvelle au moyen des solutions qu'on a déjà données des autres problèmes; elle exige, pour chaque nouveau problème, un effort absolument nouveau de recherche matérielle et d'approfondissement des faits, la réflexion philosophique ne pouvant accomplir son œuvre que lorsque ce travail préparatoire est terminé«.

plötzlich ein evolutionärer Konnex zwischen beiden entsteht; und wie schließlich in *EC* und *PM* eine innere Artikulation des Möglichkeitsbegriffs als Instrument der Lebensbewältigung entsteht, allein dessen Verwendung für die Zwecke der Metaphysik ohne Perspektivwechsel unlösbare Probleme generiert. Auf diese Weise entsteht ein komplexes Bild des Möglichkeitsbegriffs bei Bergson, wie es m. E. in der bisherigen Literatur zu Bergson noch nicht geboten worden ist.

In dieser Betrachtungsweise liegt ein hermeneutischer Zirkel verborgen, ist doch erst aus der Perspektive des gewordenen Ganzen, d. h. aus der Perspektive von *PR* her eine Re-konstruktion des Weges seines Werdens möglich – gerade hierin aber liegt die besondere bergsonsche Prägung dieses Vorgehens, da diese »Entwicklungsgeschichte« überhaupt erst zu einer solchen erklärt werden kann, nachdem sie ihr Ziel und ihren Abschluss gefunden hat, und die Beschreibung der Möglichkeit derselben ist erst möglich durch die Voraussetzung ihres Endes – und ja auch zulässig, wie im Zitat am Anfang dargelegt.

Bergsons Philosophie hat als ihre Basisintuition die der *durée* als der Grundverfassung der Realität, sie wird durch die Vielfalt der Themen stets ausgeführt auf der Grundlage eines sekundären Dualismus Geist-Materie: reines Bewusstsein-verräumlichtes Bewusstsein im psychologischen Duktus des *Essai* und seiner Freiheitsproblematik, Materie-Geist in *MM* mit seiner Untersuchung des Leib-Seele-Problems auf der Grundlage zeitgenössischer hirnwissenschaftlicher Forschungen, Materie-Bewusstsein in *EC* mit seinen Untersuchungen zu Evolution auf der Grundlage zeitgenössischer Evolutionsforschung und Physik, Offenheit-Abgeschlossenheit in *DSMR* auf der Grundlage zeitgenössischer Soziologie, Ethnologie und Religionswissenschaft.⁸¹ Aus immer neuen Blickwinkeln geht Bergson die Erhellung seiner Grundintuition an, und im Laufe dieser Annäherungen kommt seine Philosophie auch immer mehr zu sich selbst, konvergieren, um seiner eigenen Diktion zu folgen, die verschiedenen Faktenlinien,⁸² bis sich erst am Schluss seines philosophischen Wirkens das Bild abrundet.

Bergson geht »systematisch« so vor, dass er seinen Ausgang

⁸¹ Die Verbindungen zu den jeweiligen Einzelwissenschaften zu erörtern und die Noch-Aktualität Bergsons für dieselben zu erklären würde diese Arbeit überlasten. An den geeigneten Stellen verweisen Fußnoten auf diesbezügliche Literatur.

⁸² S. dazu den Methodenabschnitt im dritten Kapitel dieser Arbeit.

nimmt von dem, wogegen er sich wendet: Bergson selbst zufolge hebt eine jede Philosophie als negierende an – noch vor einem positiven Aufbau eines Gebäudes besteht sie in der zumeist noch sich selbst unklaren Verurteilung bisheriger Philosophien, d. h. sie versichert sich ihrer ›Intuition‹ in der Ablehnung von anderem, um auf diesem Wege zu einer größeren Klarheit ihrer selbst zu kommen. Es sind dies die ersten beiden Schritte der Intuition als Methode, wie Deleuze sie beschreibt.⁸³ Auf eben diese Weise fängt auch nach Bergson eine jede Verständigung über eine vorliegende Philosophie an: über das, was sie nicht ist, d. h. worauf sie aufbaut und wogegen sie sich wendet – was eben nicht selten auf dasselbe hinausläuft. Der so entstandene negative Teil seiner Philosophie gilt auch Bergson selbst als der beständigeere, abgesichertere;⁸⁴ diese Arbeit wird an ihrem Ende versucht sein, ihm – ganz in seinem Sinne – zuzustimmen.

So nutzt Bergson den Begriff des Möglichen zunächst für anderes, indem er den von anderen geprägten Begriff herbeizieht; und auch später, wenn der Begriff vom methodischen Baustein – z. B. für das Problem der Freiheit – zu einem inhaltlichen Moment wird, wenn nämlich verschiedene Grundmethoden geistiger Tätigkeit selbst zum Gegenstand der Betrachtung werden und der »Bergsonismus« sich anschickt, sich selbst einzuholen, gehört das Problem des Möglichen in seinem Ansatz zum Umkreis der Behandlung der *faux problèmes*, hat es seinen Ort zunächst im ›negativen‹ Teil der Philosophie Bergsons – so noch in der 1920 verfassten Einleitung zu *La pensée et le mouvant*. Erst in diesem Werk, in dem für den Druck nochmals leicht überarbeiteten Aufsatz *Le possible et le réel*, tritt das Mögliche als Thema und Schlüssel des Bergsonschen Werkes hervor.⁸⁵

⁸³ Deleuze, *Le bergsonisme*, 3 ff. Dazu mehr im Methodenabschnitt.

⁸⁴ Bergson in einem Brief an Jacques Chevalier vom 28. 4. 1920, einen Artikel von diesem kommentierend (in *Corr* 905): »Je n'irais pas jusqu'à dire que »la partie négative de mes travaux est celle à laquelle je tiens le plus«. Mais c'est celle que je tiens pour définitive. Le reste devra être corrigé et complété: je ne me lasse pas de répéter que la philosophie doit se faire en collaboration, comme la science positive, et progresser indéfiniment comme elle dans une direction une fois choisie. [...] Il est très exacte que la Direction [sic] où je m'engage exclut les autres, et que cette exclusion est à mes yeux définitive, tandis que les résultats cueillis le long de la route se corrigeront et se complèteront indéfiniment les uns les autres«.

⁸⁵ Wenn auf dieses Thema hin das Werk Bergsons untersucht wird, bedeutet dies natürlich auch, dass ein Werk wie *Le rire*, wo das Mögliche keine besondere Rolle spielt, nicht eigens betrachtet wird, *Les deux sources de la morale et de la religion* nur soweit, als in

V

In Bergsons erstem Hauptwerk *Essai sur les données immédiates de la conscience* tritt das Problem der Möglichkeit in Zusammenhang mit dem Problem der Freiheit auf – Freiheit ist gerade nicht durch einen Möglichkeitsbegriff zu verstehen, der mögliche Alternativen vorgibt für eine Wahl, vor der ein an sich indifferenter Wählender steht. Freie Handlungen entstehen nur aus der organischen Entwicklung von Tendenzen, die im Ich heranreifen zu einer Entscheidung. Diesem Werk und dem genannten Problem ist das erste Kapitel dieser Arbeit gewidmet. Das zweite Kapitel fokussiert auf *Matière et mémoire*, das zweite Hauptwerk Bergsons; dort wird der Begriff des Möglichen im Zusammenhang mit dem Handeln und der Handlungsfreiheit eingeführt; zugleich wird mit dem Erklären von Erkennen und Handeln und der Rolle von Leib und Gedächtnis deutlich, welche Rolle Möglichkeit darin spielt und wie sie in diesem Zusammenhang ihren Sinn hat. Im dritten Kapitel wird der im engeren Sinne evolutive Teil von *L'évolution créatrice* behandelt; dort wird nicht nur durch die nähere Erläuterung des Wesens der Intelligenz (auch in Abhebung vom Instinkt) die den Möglichkeitsbegriff benutzende Instanz erläutert, sondern im evolutionären Konnex von Intelligenz und Materie auch die evolutionäre Herkunft des Begriffes der Möglichkeit und der Erfolg ihres Gebrauches begründet. Zugleich wird deutlich, dass im Begriff der Tendenz bzw. Tendenzialität (in engem Zusammenhang mit dem Begriff der Virtualität) die Lösung der von der Literatur angesprochenen Problematik der Erklärungsbedürftigkeit von Evolution und das Problem der Entstehung von Möglichkeit als Begriff für Vorausberechenbarkeit erstaunlich eng zusammenhängen. Nachdem so der Vorbegriff von Möglichkeit, sein Gebrauch zur Lösung des einen oder anderen Problems und seine Genese behandelt wurden, wird in einem Abschnitt über den Duktus von *EC* hinaus die Intuition als Methode Bergsons vorgestellt, um die Ebenen der Behandlung des Möglichkeitsbegriffs nochmals zu klären und auch das Kapitel über *PM* als Methodenbuch vorzubereiten. Schließlich wendet sich das vierte und letzte Kapitel dieser Arbeit, das neben *PM* auch das vierte Kapitel von *EC* behandelt, der inneren Artikulation des Möglichkeits-Begriffes, wie ihn Bergson als übli-

ihm Themen und Begriffe dieser Arbeit eine Rolle spielen, und auch die vollständiger betrachteten Werke natürlich nur aus der genannten Perspektive.

cherweise verwandten beschreibt, zu. Diese Artikulation ergibt sich z. T. aus den Verwendungsweisen der vorigen Bücher, wird jedoch erst in *PM* systematisch betrachtet. Schließlich soll – nach einer Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Arbeit – in einem Anhang eine noch unbekannte Mitschrift einer Vorlesung von Bergson über die leibnizsche Schrift *De originatione rerum radicali* vorgestellt und abgedruckt werden. Sie ist hier deswegen von Belang, weil der Vorbegriff von Möglichkeit der leibnizsche ist, insofern bei Leibniz Möglichkeiten als Essenzen im Geiste Gottes präexistieren; in der hier vorliegenden, von Bergson kommentierten Schrift kommt jedoch bei Leibniz hinzu, dass die Möglichkeiten selbst stärker oder schwächer ins Sein tendieren, je nachdem sie größere Seinsfülle für das zu komponierende Ganze mit sich bringen. Es scheint nun, dass Bergson auf dem Wege zu *EC* (die Vorlesung ist wohl von 1898) gerade Tendenz und Möglichkeit auch für die ›Außenwelt‹ auseinander genommen hat, um mit dem Tendenz-, aber ohne den Möglichkeitsbegriff Evolution zu erklären.

Erstes Kapitel

Zeit, Möglichkeit und Freiheit:

*Essai sur les données immédiates de la conscience*¹

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

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

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

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

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

Intensität und Dauer: jenseits der Homogenität

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

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

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

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

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

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

⁵ *Essai* 3.

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

⁷ *Essai* 19 f., 23 ff.

⁸ *Essai* 54.

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

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

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

¹⁰ *Essai* 73.

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

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

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

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

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

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

Die reine Dauer aber ist ohne jede Räumlichkeit:¹⁶

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

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

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

¹⁵ *Essai* 73.

¹⁶ In negativem, nicht privativem Verstande.

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

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

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

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

»Aber es ist ebenso auch ein beständiges Aufrollen wie beim Faden auf einem Knäuel, denn unsere Vergangenheit folgt uns, sie wächst unaufhörlich mit der Gegenwart, die sie unterwegs aufnimmt; und Bewusstsein bedeutet Gedächtnis [...] / Nun, es gibt nicht zwei Augenblicke bei einem lebenden Wesen, die einander identisch wären. [...] Das Bewusstsein [...] kann nicht zwei aufeinander folgende Augenblicke hindurch mit sich selber identisch bleiben, da der folgende Augenblick immer gegenüber dem vorhergehenden noch die Erinnerung enthält, die jener zurückgelassen hat. Ein Bewusstsein, das zwei identische Momente besäße, wäre ein Bewusstsein ohne Gedächtnis.«²¹

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

²⁰ PM (IM) 177–227, hierfür 190 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ *Essai* 76.

²⁵ *Essai* 58 f.

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Essai* 79 f.

³¹ *Essai* 86.

³² *Essai* 89.

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

³⁴ *Essai* 76 f.

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

³⁵ Essai 78.

³⁶ Essai 78.

³⁷ Essai 80.

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

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

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

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

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

⁴⁰ S. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

⁴¹ *Essai* 82.

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

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

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

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

⁴⁴ *Essai* 83.

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

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

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

⁴⁸ *Essai* 84.

⁴⁹ *Essai* 84.

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

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

⁵⁰ *Essai* 87.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ *Essai* 91.

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

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

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

⁵⁹ *Essai* 92.

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

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

Jede Wiederholung eines Phänomens der Außenwelt ist so geeignet, dem Bewusstsein eine derartige Repräsentation einzugeben (*suggérer*). In jeder »Außenwahrnehmung« gerät so das Bewusstsein heraus aus der Reinheit seiner Dauer, verzeitlicht die Außenwelt und verräumlicht sich selbst, symbolische Bilder seiner selbst schaffend. Solche symbolischen Bilder sind auch Möglichkeiten. Diese tatsächliche »Gemischtheit« des Bewusstseins wird in späteren Werken »ontologisch« unterlegt werden; im *Essai* führt dies in Fortsetzung der Hinführung zum Problem der Freiheit zur Unterscheidung zweier Aspekte des »Ich«, die nachfolgend kurz skizziert werden sollen: des inneren und des äußeren Ich (*moi intérieur, moi extérieur*). ⁶² Hier schließt Bergson die Ergebnisse der ersten beiden Kapitel des *Essai* zusammen und bereitet mit der Unterscheidung der Ebenen oder Aspekte des Ich die Freiheitsdiskussion des dritten Kapitels vor. Denn die angesprochenen Probleme – wie dann auch das der Möglichkeit – haben ihre Grundlage in einer grundlegenden Zwiespältigkeit des Ich selbst. Das äußere Ich arbeitet in der Selbst- wie Fremdbetrachtung mit Symbolen, d.h. selbst unbewegten Vertretern ⁶³ von Beweglichem; eines dieser Symbole ist Möglichkeit als Vertreter von Veränderung überhaupt. Mit diesem Begriff arbeitet das äußere Ich erfolgreich; wird aber Freiheit als Problem in dieser Weise behandelt, bleibt es der Ebene des äußeren Ich verhaftet und kann nicht als wirkliche Freiheit des inneren Ich behandelt werden. Davon handeln die nächsten Abschnitte.

Die zwei Aspekte des Ich ⁶⁴

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

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

⁶² *Essai* 93–104.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁸ *Essai* 95.

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

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

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

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

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

Für das Folgende *Essai* 102 ff.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ *Essai* 96 ff.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ *Essai* 116.

Freiheit

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

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

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

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

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

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

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

⁸³ *Essai* 108 f.

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

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

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

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

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

⁸⁸ *Essai* 112.

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

⁹⁰ *Essai* 115.

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

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

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

⁹² *Essai* 117: »préjugé métaphysique«.

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

⁹⁴ *Essai* 115 f.

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

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

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

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

⁹⁷ *Essai* 121.

⁹⁸ *Essai* 122.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁵ *Essai* 93.

¹⁰⁶ *Essai* 94.

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

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

¹⁰⁷ *Essai* 125.

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

¹⁰⁹ *Essai* 100.

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

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

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

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

¹¹² Nur machen sie nichts daraus, anders als Bergson.

¹¹³ *Essai* 133.

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

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

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

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

¹¹⁵ *Essai* 136.

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

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

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

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

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

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

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

Es sei gestattet, hier an Albert Camus zu erinnern.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁴ *Essai* 132.

¹²⁵ S. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

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

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

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

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

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

¹²⁷ *PM (IM)* 211.

¹²⁸ *Essai* 137–149.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³³ *Essai* 151.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁹ *Essai* 158.

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

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

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

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

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

¹⁴³ *Essai* 162.

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

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

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

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

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

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

Zusammenfassend: Freiheit, Tendenz und Möglichkeit

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

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

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

¹⁴⁷ *Essai* 132.

¹⁴⁸ *Essai* 131f., 134.

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

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

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

¹⁵⁰ *Essai* 132 f.

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

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

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

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

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

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

Zweites Kapitel

Materie, Möglichkeit und Gedächtnis: *Matière et mémoire*¹

Ist Freiheit die besondere Qualität eines Wahlprozesses, welcher in sich selbst zugleich die Gefahr der Verhinderung von Freiheit birgt, liegt es nahe, dieser Wahl näher nachzuforschen. Ist die *durée* als Grundlage von Freiheit nichts weiter als lebendiges Gedächtnis, gedächtnishaftes Leben, liegt nichts näher, als sich dem Phänomen des Gedächtnisses im Lebendigen und seiner Rolle für das (Über-)Leben zuzuwenden. *Durée* und damit *mémoire* machen das Eigene des Lebendigen gegenüber dem Unbelebten, Mechanischen aus. Wie aber verhält sich dieses Eigene in einem Lebendigen: im Medium der Körperlichkeit, und d. h. immer an der Schwelle zur Mechanik? Dieses ist das Thema des zweiten Buches von Bergson: *Matière et mémoire*. Betont Bergson auch, dass er jedes Buch so neu und von vorne geschrieben habe,² dass er es unter Vergessen der vorigen angegangen habe, so widerspräche es dennoch dem Grundgedanken seiner eigenen Philosophie, wenn dieses Vergessen hätte effektiv sein können. So lässt sich die Problematik, lassen sich wesentliche Ansatzpunkte und Inhalte von *MM* ohne Mühe anknüpfen an das *Essai*, ja sogar erst aus diesem heraus in ihrer Virulenz verstehen.

Freiheit hat im *Essai* ihren Ort im Vollzug einer Entscheidung; angestoßen in einer Handlungsaufforderung, wird sie zunächst angezeigt im Phänomen des Wartens, des Zögerns, des Verweigerns einer mechanischen, automatischen Reaktion, eines Reiz-Reaktions-Me-

¹ *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, erste Auflage Paris (Alcan) 1896. Zitiert als *MM* nach *Œuvres* mit der Paginierung der Einzelausgabe bei PUF. Deutsch: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Mit einer Einleitung von Erik Oger. Übers. v. Julius Frankenberger. Hamburg (Meiner) 1991; zuerst: Jena (Diederichs) 1919. Zitiert als *MG*.

Einen vollständigen Kommentar bietet: Worms, Frédéric: *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris (PUF) 1997.

² *PM* 27, 97 f.

chanismus. Im psychologischen Duktus des *Essai* vollzog sich freie Handlung aus der Zusammenraffung und Konzentration der Persönlichkeit des Handelnden, sie emaniiert allein aus dem Ich,³ beschreibbar als entstehend aus Handlungstendenzen, aus denen heraus prozessual eine Entscheidung zu treffen war. Aus diesem Zusammenhang fälschlich hypostasiert, konnte aus dem Prozess ein geometrisches, unzeitliches Schaubild werden, aus Tendenzen Möglichkeiten: in ihrer Struktur der materiellen Welt abgesehene vorherbestimmte Ergebnisse an ihren Endpunkt projizierter Tendenzen. Woher aber kommt diese Rede von Möglichkeiten? Als bevorzugtes Instrument der Wirklichkeitsbewältigung – sowohl der Wirklichkeit des Denkens wie des Handelns – bereits im *Essai* angezeigt, erscheint sie wieder in *MM*. Dort wird die Frage nach der Freiheit, die im *Essai* als Antagonismus von ›Materialität‹ und ›Geistigkeit‹ im menschlichen Geist behandelt wurde und in der Durchsetzung der Geistigkeit bestand, hinterschlitten zur Frage nach dem Verhältnis von Materie und Geist im Menschen; hierbei denkt Bergson zunächst konsequent vom menschlichen Leib aus. Durch das Denken vom Leib aus wird die Ebene gewechselt, die Freiheit, von der hier die Rede ist, ist eine eines anderen Grades als die des *Essai*, und die Rede von Möglichkeiten hat hier positiven Sinn. Im *Essai* wird Möglichkeit als Begriff – als fehlschlagender Begriff – der Erklärung des Freiheitsproblems genutzt, indem Handeln in der bisher üblichen Erklärungsgrundlage als Handeln nach Möglichkeiten beschrieben wird; gerade wirklich freies Handeln kann aber nicht aus Möglichkeiten erschöpfend beschrieben werden. In *MM* wird aber gerade diesem Handeln nach Möglichkeiten nachgegangen, weil es eben die übliche, gerade nicht ganz freie Weise des Handelns ist. In *MM* lässt sich dann die Frage verfolgen, wie die Gegenstände und wie die Möglichkeiten eines Handelns entstehen, das ein Handeln mittleren Freiheitsgrades ist.

In den Einleitungen, im ganzen Buch erscheint der Begriff der Freiheit nur selten; jedoch geht es in *MM* im Grunde vielleicht um kaum etwas anderes als um Freiheit qua Bewusstsein⁴, und so lautet auch das letzte Wort des Buches *liberté*.⁵ Nicht allein, dass die Stu-

³ *Essai*, 129 f.

⁴ So auch Husson, Léon: »Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne«, in: *Les Études bergsoniennes*, IV 1956, 157–201, 167 f.

⁵ *MM* 280. Die letzten Sätze bereiten in ihrer Zusammenfassung der Kernaussage von

fenleiter der Organismen und so der Indetermination immer wieder angesprochen wird; letzten Endes wird im Lauf des Buches auch beschrieben, wie es überhaupt beim Menschen bzw. seinem handlungsleitenden Organ, dem Gehirn bzw. seinen Nerven, zum Handlungs- und Beschreibungsinstrument Möglichkeit kommt. Der Begriff des Möglichen wird dabei, wie im *Essai* und auch später in *EC*, nicht eigens reflektiert, das Wort gerät manchmal hinter der beschriebenen Sache in Vergessenheit, was dann jeweils eine Rekonstruktion dessen nötig macht, wie der Begriff gebaut und gebraucht ist; der Begriff findet aber eine Verwendung, die die Erklärung des Problems prägt. Zudem tritt hier der Begriff des Virtuellen auf, und zwar in einer Weise, die es mitunter nicht einfach macht, die Ökonomie der Begriffe zu durchschauen. Der Begriff selbst wird äquivok gebraucht, einmal synonym zum Möglichen der möglichen Handlungen (von denen im folgenden Abschnitt vor allem die Rede sein wird) und zum Möglichen in dem von Bergson abgelehnten Verstande überhaupt,⁶ dann aber auch als Attribut für die Seinsweise der reinen Erinnerung (*souvenir pur*), die ja gerade das Gegenteil der Materialität ist, die mit Möglichkeiten berechnet wird. Vor allem dieser Gebrauch hat dann insbesondere bei Deleuze und der von ihm angeregten Literatur zu einem Aufbau einer Philosophie des Virtuellen bei Bergson geführt, die das Virtuelle des *souvenir pur* zu einer Kraftquelle ontologisiert und im Virtuellen die Basis des Schöpferischen in der Welt sieht.⁷

Matière et mémoire zugleich *L'évolution créatrice* vor und zeigen die enge Verschlungenheit der zwei titelgebenden Termini des bergsonschen Dualismus: »Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté«.

⁶ Auf (ausschließlich) diese Weise wird es noch in *Le possible et le réel* benutzt, so z. B. PM (PR) 112.

⁷ Deleuze, Gilles: »Bergson, 1859–1941«, in: Merleau-Ponty, Maurice (Ed.): *Les philosophes célèbres*, Paris (Editions d'Art Lucien Mazenod) 1956, 292 – 299; jetzt in: Deleuze, Gilles: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974*, éd. par David Lapoujade, Paris (Minuit) 2002, 28 – 42. Deleuze, Gilles: »La conception de la différence chez Bergson«. In: *Les Études bergsonniennes* IV, 1956, 77–112; jetzt in: Deleuze, *L'île déserte*, 43–72. Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme*, Paris (PUF) ⁵1994. Deleuze, Gilles: *Cinéma I: L'image-mouvement*, Paris (Les Éditions de Minuit) 1983; Deleuze, Gilles: *Cinéma II: L'image-temps*, Paris (Les Éditions de Minuit) 1985. Literatur: Sehgal, »Die Zeit ist Erfindung«; Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit*; Miquel, *Le problème de la nouve-*

Doch zunächst zurück zum Ausgangspunkt der Überlegungen von MM:

So wie im Einzeller Empfang eines Außenreizes und dessen Erwidern in einer ›Handlung‹ direkt zusammenhängen, ist auch beim höheren Organismus Sensibilität und Mobilität im Sinne der Handlungsbefähigung unmittelbar zusammengehörend; in reflexartigen ›Handlungen‹ gehören Reiz und Reaktion zusammen als die Weise, in der das jeweilige Lebewesen in der Welt ist und im Zusammenhang mit der organischen und nichtorganischen Welt steht. Deswegen sieht Bergson auch *action* als den ursprünglichen Modus der Begegnung auch des vermeintlich vor allem erkennenden Lebewesens mit seiner Umwelt, und nicht die Erkenntnis.⁸ Deswegen sieht er den geeigneten Ausgangspunkt der Untersuchung auch bei der *action* als Grundlage jeder ›Erkenntnis‹:

»[Wir gehen] von der Tätigkeit aus, d. h. unserer Fähigkeit, Veränderungen in den Dingen zu bewirken, einer Fähigkeit, die uns das Bewusstsein beglaubigt und in die alle Kräfte des organischen Körpers einzugehen scheinen. Damit versetzen wir uns mit einem Schlage mitten in die Gesamtheit der ausgedehnten Bilder, und da, in diesem materiellen Universum, finden wir Zentren der Indeterminiertheit, die auf Leben schließen lassen.«⁹

auté; Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual*. Bergen, Véronique: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris (L'Harmattan) 2001.

⁸ MM 14: »Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement [...] Mon corps, destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action; il ne saurait faire naître une représentation«.

Hier findet sich der erste und wahrscheinlich zentrale Ansatzpunkt der Ablehnung Bergsons durch Russell; dass Bergsons Philosophie eine der Handlung sei und nicht eine der theoretischen Spekulation verpflichtete, und dadurch auch eine zutiefst antiintellektuelle, wirft er ihn in seinem bereits zitierten Aufsatz *The philosophy of Bergson* von 1912 immer wieder vor (z. B. 333: »his condemnation of the intellect«), wobei er im Übrigen ganz auf der Linie der Zeit ist. Er erkennt m. E. dabei vollkommen das Wesen der Philosophie Bergsons, die weder antiintellektualistisch ist, sondern der Intelligenz einen spezifischen Platz und sogar ›absolute‹ Erkenntnis einräumt, und zum anderen selbst einen immensen Erkenntnisimpetus hat.

⁹ MG 51; MM 65 f.: »Nous partons de l'action, c'est-à-dire de la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé. Nous nous plaçons donc d'emblée dans l'ensemble des images étendues, et dans cet univers matériel nous apercevons précisément des centres / d'indétermination, caractéristiques de la vie«. Der Begriff der *image* wird in den folgenden Abschnitten erläutert.

Bei höheren Organismen tritt eine Entwicklung auf, die deren jeweiligen Verbund mit der Umgebung lockerer werden lässt: durch die zunehmende Komplexität des Gehirns dieser Lebewesen wächst diesen das Vermögen zu, anders als reflexhaft auf Reize zu reagieren. Durch seine Komplexität wird das Gehirn zu einer Schaltstelle, zu dessen Fähigkeiten Zögern, Warten, Auswählen gehören. Das entsprechende Lebewesen steht nicht (mehr nur) mit *actions réelles* unmittelbar in der Welt, sondern (auch) mit *actions possibles* ihr bzw. den Objekten in ihr gegenüber. Dieses Gegenüberstehen als Vorstufe der Wahl aber geschieht in nichts anderem als *perceptions*. Wahrnehmen nämlich heißt auswählen: in der Perzeption des höheren, d. h. bewussten Lebewesens, die mögliche Aktionen des wahrnehmenden Subjekts auf seine (so herausgestellten) wahrgenommenen Objekte umschreibt und so eine Widerspiegelung der Objekte im Subjekt darstellt, geschieht eine Auffächerung möglicher Handlungsweisen, die sich am Interesse des Lebewesens orientieren:

»So viele Arten möglicher Tätigkeiten es für meinen Leib gibt, so viele verschiedene Systeme der Reflexion muss es für die anderen Körper geben, und jedes dieser Systeme muss einem meiner Sinne entsprechen. Mein Leib benimmt sich also wie ein Bild, das andere Bilder reflektiert, indem es sie unter dem Gesichtspunkte der verschiedenen Wirkungen, die es auf sie ausüben kann, analysiert. Folglich symbolisiert jede der von meinen verschiedenen Sinnen an ein und demselben Gegenstande wahrgenommenen Qualitäten / eine gewisse Richtung meiner Aktivität, ein gewisses Bedürfnis. [...] Alle Einflüsse von allen Punkten aller Körper wahrnehmen, hieße zum materiellen Gegenstande werden. Bewusst wahrnehmen heißt wählen, und das Bewusstsein besteht vor allem in diesem praktischen Unterscheidungsvermögen.«¹⁰

Die tatsächliche Auswahl geschieht in der bewussten Wahrnehmung: Wahrnehmung im Verein mit Gedächtnis, denn die handlungsorientierte Unterscheidung ist eine, die mithilfe des Gedächtnisses in einer

¹⁰ MG 34f.; MM 47f.: »Autant il y a pour mon corps de genres / d'action possible, autant il y aura, pour les autres corps, de systèmes de réflexion différents, et chacun de ces systèmes correspondra à un de mes sens. Mon corps se conduit donc comme une image qui en réfléchirait d'autres en les analysant au point de vue des diverses actions à exercer sur elles. Et par suite, chacune des qualités perçues par mes différents sens dans le même objet symbolise une certaine direction de mon activité, un certain besoin. [...] Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique«. Vgl. auch MM 257: »C'est donc que percevoir consiste à détacher, de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection«.

Interpretation der Wahrnehmungsdaten Möglichkeiten der Reaktion als Erfahrungs- und so Erwartungshorizonte allererst aufspannt und dann aus ihnen auswählt. In dem Aufspannen einer Möglichkeit geschieht so eine erste Auswahl aus dem ungeschiedenen Gesamt des Gedächtnisses, welcher eine zweite Wahl aus der geschiedenen Auswahl von Möglichkeiten folgt. In MM wird also der Bereich des nicht ganz freien Handelns behandelt, in dem Möglichkeit zu Hause ist.

Die Einleitungen: *plans de conscience*

Matière et mémoire besitzt zwei Einleitungen: die ursprüngliche von 1896 wurde für die siebte Auflage, die 1911, also vier Jahre nach *L'évolution créatrice* erschien, durch eine neue ersetzt, die sowohl den ebenso zentralen wie schwierigen Begriff der *image* erläutert,¹¹ philosophiehistorische Hintergründe zu den im Buch behandelten Themen liefert wie auch den Aufbau des Buches klarer und Grundsätze seiner Verfahren und Ergebnisse deutlicher herausstellt; diese spätere Einleitung reagiert dabei auf die Rezeption des Buches¹² und wurde auch als Folge der Ergebnisse von *L'évolution créatrice* geschrieben. In den weiteren Ausgaben von MM taucht die erste Einleitung nicht mehr auf. Diese erste Einleitung legt mehr Wert auf die Anbindung an das *Essai* und beschreibt, wie aus der Handlungsorientierung des ›normalen‹ Denkens (falsche) Probleme für das ›spekulative‹ entstehen können und wie diese durch eine klare Abgrenzung der Felder der Handlung und der Erkenntnis aufgeklärt werden können. Wir haben hier also wieder die Grundfigur des kritischen Denkens Bergsons vor uns, mit dem er einen prinzipiellen Lösungsansatz für zahlreiche Probleme der klassischen Philosophie in der Hand hat.¹³

¹¹ Was hier im nächsten Abschnitt geschieht.

¹² Vgl. die Beispiele in den *Notes historiques des Œuvres* 1549 f.

¹³ MM in *Œuvres* 1491: »Mais, pour nous guider au travers de ces difficultés métaphysiques, nous avons, comme fil conducteur, cette même psychologie qui nous avait entraîné au milieu d'elles. S'il est vrai en effet que notre intelligence tende invinciblement à matérialiser ses conceptions et à jouer ses rêves, on peut présumer que les habitudes contractées ainsi dans l'action, remontant jusqu'à la spéculation, viendront troubler à sa source même la connaissance immédiate que nous aurions de notre esprit, de notre corps, et de leur influence réciproque. Beaucoup de difficultés métaphysiques naîtraient donc peut-être de ce que nous brouillons la spéculation et la pratique, ou de ce que nous poussons une idée dans la direction de l'utile quand nous croyons l'approfondir théori-

In *MM* wird durch das rechte Verständnis der handlungsorientierten Wahrnehmung das Feld dafür bereitet, philosophische Erkenntnis und praxisverhaftete Denkweisen auseinanderzuhalten. Dadurch können die Irrtümer, die aus der Übertragung der Verfahren dieser praktischen auf die spekulative Erkenntnis entstehen, aufgeklärt werden. Indem also der Ort und das Funktionieren des Möglichkeitsdenkens erhellt werden, kann diesem ein klarer, umgrenzter Platz zugewiesen werden. *MM* setzt dabei wieder bei der Vermischung von mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis an. Das Problem des Kontaktverlusts der unmittelbaren Erkenntnis erfährt im zweiten Buch Bergsons eine Ausdehnung seiner Objekte: neben dem Geist geht es jetzt auch um den Leib sowie beider Verhältnis. Die Methode, in der Übertragung praxisorientierter verfestigter Denkgewohnheiten auf nicht-praktische Gegenstände den Ursprung manchen Problems zu erkennen, erfährt hier auf der Grundlage der Lehre der *plans de conscience*¹⁴ (Bewusstseinsstufen, die unterschiedliche Grade der Orientierung an unterschiedlichen Realitätsebenen beinhalten) eine Übertragung auf das Leib-Geist-Problem.¹⁵

Das Bewusstsein bleibt so im zweiten Buch der Hauptgegenstand der Philosophie Bergsons, wie auch in seinen folgenden Werken; eine Bewusstseinsphilosophie,¹⁶ die sich den zu untersuchenden Gegenstand jeweils in neuer, erweiterter Fassung vorgibt: zunächst im Selbstverhältnis der Spannung zwischen ›Unmittelbarkeit‹ und ›Mittelbarkeit‹ als Affiziertheit durch Anderes, dann im Verhältnis zur Materie vor allem des eigenen Leibes, dann (in *L'évolution créatrice*) im Zusammenhang des Lebens überhaupt als geistig-materiell gemischtem Prozess und schließlich (in *Les deux sources de la morale*

quement, ou enfin de ce que nous employons les formes de l'action à penser. En délimitant alors soigneusement l'action et la connaissance, on verrait s'éclaircir bien des obscurités, soit que certains problèmes arrivent à se résoudre, soit qu'il n'y ait plus lieu de les poser».

¹⁴ Im *Avant-propos*, *MM* in *Œuvres* 1490; *MM* 269 ff.

¹⁵ *MM* in *Œuvres* 1491: »Telle est la méthode que nous avons appliquée déjà au problème de la conscience, alors que nous cherchions à dégager la vie intérieure des symboles pratiquement utiles qui la recouvrent pour la saisir dans sa fuyante originalité. C'est cette même méthode que nous voudrions reprendre ici en l'élargissant, pour nous placer cette fois avec elle non plus simplement à l'intérieur de l'esprit, mais au point de contact entre l'esprit et la matière«.

¹⁶ Zur fundamentalen Rolle des Bewusstseins bei Bergson: Naulin, *Le problème de la conscience et la notion d'«image»*, 97.

et de la religion) in dem Bereich des Sozialen und Religiösen, wo Bewusstsein »überhaupt« als Bewusstsein im Menschen in besonderen Momenten sich selbst wieder unmittelbar werden kann. Die (Wieder-)Gewinnung der Unmittelbarkeit des Bewusstseins, im Titel des ersten Werkes *Essai sur les données immédiates de la conscience* anklingend (was in der ansonsten sehr treffenden deutschen Titelfassung *Zeit und Freiheit* leider verloren geht), wird so zum Grundmovens eines Denkens, das aus dieser Situation auch sein immer wieder anklingendes Pathos gewinnt. Da aber weniger ein Verlust als vielmehr das tatsächliche Vermögen und das Vorkommen solcher Wiedergewinnung im Mittelpunkt steht, ist Denken und somit Sprache Bergsons weit entfernt von einem melancholisierenden Existentialismus, sondern eher von einem provozierenden Optimismus geprägt, wie denn auch das »Leitgefühl« weder Angst noch Ekel, sondern die Freude ist.¹⁷

Grundlegender Ausgangspunkt ist in der Philosophie Bergsons der Befund der vermischten Existenz des Bewusstseins in einem Medium, das es ablenkt und bricht in verschiedene Facetten, die als *plans de conscience*, Bewusstseinsebenen oder -felder, verschiedene Stufen der Verräumlichung des Bewusstseins auftreten.¹⁸ Dabei will das Buch einen klaren Dualismus vertreten.¹⁹

In dem Schritt, den MM darstellt, ist das ablenkende Medium also die Materie, in der das Bewusstsein im Menschen der Welt und sich gegenüber tritt: sein Leib. In der ratio des Buches besteht nach den vorbereitenden Studien über den Zusammenhang von Wahrnehmung, Gedächtnis und Gehirn sein denkerischer Ausgangspunkt und sein Zentrum im dritten Kapitel, denn dort werden die verschiedenen Bewusstseinsebenen, die unterschiedliche Spannungszustände sind, thematisch und so die Verbindung zum Leib gelegt.²⁰ Wie auch im Vorgängerwerk, so soll auch hier der Zugang zur unmittelbaren Er-

¹⁷ Vgl. z. B. den letzten Absatz von PR.

¹⁸ Wir haben hier die Fortsetzung der Figur des inneren und äußeren Ich vor uns.

¹⁹ MM 1: »Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est en fort peu honneur parmi les philosophes«.

²⁰ MM in *Ceuvres* 1490: »Nous montrons dans ce chapitre, sur l'exemple précis du souvenir, que le même phénomène de l'esprit intéresse en même temps une multitude de plans de conscience différents, qui marquent tous les degrés intermédiaires entre le

kenntnis wieder freigemacht werden;²¹ die freigelegte *conscience immédiate* bedeutet so das methodisch angesteuerte und erst dadurch freigelegte,²² un-vermittelte Bewusstsein des Geistes, hier in seinem Verhältnis zur (zerebralen) Materie. Dieses Verhältnis aber, und das ist ein zentrales Stück dieses Buches, ist, wie Bergson es in der zweiten Einleitung sagt, kein konstant bestimmtes:

»Das heißt, dass die Beziehung des Geistigen zum Zerebralen nicht eine konstante und ebensowenig eine einfache Beziehung ist.«²³

Diese Beziehung, die in den oben erwähnten *plans de conscience* ihren Niederschlag findet, steht vielmehr in Funktion zu dem, was Bergson als *attention à la vie*, »Aufmerksamkeit auf das Leben« bezeichnet:

»Kurzum, es gibt verschiedene Tonarten geistigen Lebens, und unser seelisches Leben kann sich in verschiedener Höhe abspielen, bald näher, bald ferner der Tätigkeit, je nach dem Grade unserer Aufmerksamkeit auf das Leben. Das ist eine der Leitideen des vorliegenden Werkes, sie hat unsrer Arbeit als Ausgangspunkt gedient.«²⁴

Hierbei meint ›Leben‹ das praktische, tätige, auch soziale Leben des Oberflächen-Ich, nicht das Absolute der späteren *Evolution créatrice*.

rève et l'action: c'est dans le dernier de ces plans, et dans le dernier seulement, que le corps interviendrait«.

²¹ Hier begegnet dem Leser der später so zentrale Begriff der Intuition, der Ausdruck der Unmittelbarkeit ist, die, weit davon entfernt, gleichsam in einer äußersten philosophischen Enthaltsamkeit erreicht zu werden, nur in einer methodischen Askese (im Wortsinn) der faktenorientierten Forschung erreichbar ist (und die, eine Besonderheit dieser Periode bergsonscher Philosophie, mit dem *sens commun*, dem normalem Alltagsverstand übereinkommt): »La philosophie ainsi définie n'est qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition. Elle doit nous ramener, par l'analyse des faits et la comparaison des doctrines, aux conclusions du sens commun« (MM in *Œuvres* 1491). Der *sens commun* spielt hier eine gänzlich andere Rolle als in den späteren Schriften, wo er zum Prototyp des von der Praxisorientierung verführten Verstandes wird. In MM ist die Praxisorientierung des Denkens der methodische Ausgangspunkt, da es um eine ›positive‹ Klärung der Zusammenarbeit von Geist und Materie geht.

²² Brief an Harald Höffding, 15.3.1915, *Mél* 1148: »L'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir«.

²³ MG VI; MM 6: »C'est dire que la relation du mental au cérébral n'est pas une relation constante, pas plus qu'elle n'est une relation simple«.

²⁴ MG VI; MM 7: »Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie. Là est une des idées directrices du présent ouvrage, celle même qui a servi de point de départ de notre travail«.

Das nach der *attention à la vie* bestimmbare Maß der Orientierung auf eine Handlung hin bestimmt so das Maß der »Verräumlichung« des Denkens²⁵ qua Absorption durch die zwei Außenwelten des Geistes (soziale und materielle), und so auch die Weise seines Denkens: je mehr es hin auf Handlung denkt, um so mehr nutzt es das Instrument des Denkens in Möglichkeiten. Handlungsorientiertes, und d. h. handlungsinduziertes Denken aber ist in der Möglichkeitsorientierung ganz bei sich, es ist nutzenorientiert und auch erfolgreich. Zugleich gerät das Denken hier in Gefahr, denn Handlungs- als Wahlmöglichkeiten sind zugleich Grundlage und Gefahr für Freiheit: ohne sie gäbe es nicht die mittlere Stufe der Freiheit, die MM ausführt, aber sie verstellt zugleich das Verständnis für die »wahre« Freiheit, die im *Essai* beschrieben wird. Die Wahl zwischen Möglichkeiten, von der im ersten Kapitel von MM die Rede ist, ist immer als solchermaßen ambigue zu betrachten. Deswegen soll im Folgenden gezeigt werden, wie in MM möglichkeitsorientiertes Handeln aufgebaut wird. Bergson geht hier von der Totalität der Körper überhaupt aus, nicht von Geschehen des Geistes, und kommt von der gegenseitigen Begegnung der Körper als *images* her zu einem Begriff der möglichen gegenseitigen Einwirkung, die dann vom Gedächtnis zur möglichen Handlung erweitert wird. Deswegen soll zunächst (auch in Rückgriff auf die zweite Einleitung) der Begriff der *image* und der Möglichkeit im Verhältnis des Leibes zu den anderen Körpern die Rede sein, sodann von der Rolle des Gedächtnisses zur Erstellung von Möglichkeit als einem Mittel der handlungsorientierten Weltinterpretation. Dabei wird auch der Begriff des Virtuellen in den beiden bereits angesprochenen Weisen in Erscheinung treten.

Leib²⁶ und Möglichkeit

Im ersten Kapitel von MM, überschrieben mit *De la sélection des images pour la représentation*. – *Le rôle du corps*, geht es Bergson um die Erläuterung eines Begriffes der Materialität, der imstande ist,

²⁵ MM 7: »Ainsi notre état cérébral contient plus ou moins de notre état mental, selon que nous tendons à extérioriser notre vie psychologique en action ou à l'intérioriser en connaissance pure«.

²⁶ Der französisch schreibende Bergson hat natürlich nicht das Wort »Leib« zusätzlich zu »Körper« zur Verfügung; da der menschliche Körper durch seine Organisation aber etwas wesentlich anderes ist als unorganisierte Körper und durch die Freiheit seines Bewusst-

von vorneherein den alten cartesischen Subjekt-Objekt-Zwiespalt gar nicht erst aufreißen zu lassen und so (in zweiter Stufe) eine variable ›Materialisierung‹ des Geistes beschreibbar zu machen. In der zweiten Einleitung (die inhaltlich das erste Kapitel ergänzt) umreißt Bergson, wie das Problem, das die Aufspaltung der Materie in deren Existenz und Erscheinung, in Idealismus und Realismus theoretische Schwierigkeiten für die Beschreibung des Verhältnisses von Körper und Geist mit sich gebracht haben, durch einen neuen Materiebegriff, der vor dieser Spaltung liegt, verhindert werden kann.²⁷ Materie ist dem normalen Alltagsverstand zufolge, an den Bergson hier auch appelliert, weder reduzierbar auf Repräsentationen, noch ist sie etwas ganz anderes als die Repräsentationen, die wir von ihr haben; sie ist ein Ensemble von »Bildern«:

»Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von ›Bildern‹. Und unter ›Bild‹ verstehen wir eine Art der Existenz, die mehr ist als was der Idealist ›Vorstellung‹ nennt, aber weniger als was der Realist ›Ding‹ nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ›Ding‹ und der ›Vorstellung‹ liegt. Diese Auffassung der Materie ist ganz einfach die des gesunden Menschenverstandes.«²⁸

In einer Art philosophiehistorischer epochê soll jede Kenntnis von Theorien ausgeblendet werden, die die uns begegnende Welt als etwas interpretieren:²⁹ als genau so existent, oder als reiner Anschein. Bild, *image*, meint die Weise, wie der Alltagsverstand vorphilosophisch die Welt begreift: man nimmt die Welt so, wie man sie sieht. Einem normalen Menschen könne weder die rein geistige Existenz von etwas Berührbarem noch eine ›tatsächliche‹, aber andersartige (als wahrgenommen) Existenz von sinnlich Wahrnehmbarem weis-

seins wohl auch etwas anders als der tierische Körper, wird hier der Begriff ›Leib‹ eingesetzt.

²⁷ MM 2: »En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence«.

²⁸ MG I; MM 1: »La matière, pour nous, est un ensemble d'images«. Et par ›image‹ nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, – une existence située à mi-chemin entre la ›chose‹ et la ›représentation‹. Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun«.

²⁹ MM 11: »Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissons rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'*images*, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, *images* perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme«.

gemacht werden; z. B. Farbe und Geschmack (also die sekundären Qualitäten)³⁰ seien für ihn existierende Konstituenten eines von uns unabhängig existierenden Dinges; daher die bergsonsche Lösung:

»Für den gesunden Menschenverstand existiert also der Gegenstand an sich, und andererseits ist der Gegenstand an sich farbig, wie wir ihn wahrnehmen: er ist ein Bild, aber ein Bild, das an sich existiert.«³¹

Eine *image* ist also ein Etwas zwischen »Ding« und »Vorstellung«; als *image* ist etwas bezeichnet vor der Dissoziation zwischen Existenz und Erscheinung.³² Materie, um die es ja Bergson in diesem Buch geht, besteht aus diesen Etwassen: »Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von »Bildern«.³³ Der menschliche Leib ist auch eines unter den *images*, die die Gesamtheit der materiellen Welt ausmachen. Er ist in die allgemeine Verbindung der *images* untereinander eingebunden. Gewonnen wird der Begriff *image* auch für den eigenen Körper im ersten Kapitel durch einen quasicartesischen Akt der Introspektion: Das Subjekt befindet sich in Gegenwart von »Bildern«, die untereinander agieren. Zwar ist ein besonderes dabei, das ich »von innen« kenne: der Leib. Dieser ist aber zugleich einerseits nur ein Bild unter anderen (der »Außenwelt«) und bildet einen Teil des Ensembles von Bildern, das die Materie ausmacht, und andererseits bildet er mit diesen ein integriertes Ganzes, da er sie als Teil eines Ganzen auf sich als stets Wandelnden bezieht.³⁴ Davon ist hier aber

³⁰ Zu den sekundären Qualitäten und Bergsons Verweis auf Berkeley s. Naulin, *Le problème de la conscience et la notion d'»image«*, 100.

³¹ MG II; MM 2: »Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons: c'est une image, mais une image qui existe en soi«. Dass Bergson den Begriff eher heuristisch verwendet, wird durch die Fortsetzung des Zitates deutlich: »Tel est précisément le sens où nous prenons le mot «image» dans notre premier chapitre. Nous nous plaçons au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre les philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe tel qu'il la perçoit; et puisqu'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même, une image«.

³² MM 2: »En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence«.

Image ist also nicht als Ergebnis eines Aktes der Einbildungskraft zu verstehen, sondern ontologisch als ein Gegenstand, wie ihn der Alltagsverstand vorphilosophisch auffasst. Zum Paradoxalen des *image*-Begriffs s. Naulin, *Le problème de la conscience et la notion d'»image«*, 101: »un phénomène qui ne soit pas, par essence, relatif à une conscience«.

³³ MM 1: »La matière, pour nous, est un ensemble d'images«.

³⁴ MM 46: »Donnez-moi [...] les images en général; mon corps finira nécessairement

erst einmal abzusehen: der Begriff der *image* als aller Distinktion Vorgängigem ermöglicht es zuvorderst, Körper und Außenwelt auf den selben Nenner zu bringen. Dieses nämlich scheint einer der Gewinne des *images*-Begriffs zu sein: dass eine generelle Nivellierung stattfindet aller *images* untereinander, wobei der Leib (nur als Körper, d. h. unter Absehung von Affektion und Bewusstsein) auch nur eine *image* unter anderen ist, und wobei alle *images* einander zunächst in gleich gültiger Weise begegnen.³⁵ Die *images* stehen in ihren Ensembles bzw. im Ganzen untereinander in Beziehung, d. h. sie agieren und reagieren aufeinander. Dabei sind Stoß und Gegenstoß, bei einfachen Organismen auch Reiz und unmittelbare Reaktion stets zusammengenommen zu sehen als Beeinflussungszusammenhang, als gegenseitige *action*. Der Zusammenhang kann von Seiten eines Teiles aus betrachtet werden, der *image*, die jeweils einen Reiz aufnehmend eine Reaktion vorzubereiten hat. In der Reizaufnahme bzw. Reaktionsvorbereitung erbringt jede *image* immer schon eine Vorleistung zur Behauptung in der Welt, nämlich insofern sie immer schon unter dem Einfluss anderer *images* steht und auf diesen reagiert. Das Gehirn als Teil der materiellen Welt (und also ebenso *image*) ist aus dieser Perspektive nichts weiter als das Schaltzentrum des Leibes,³⁶ der wiederum aktiver Ursprung von

par se dessiner au milieu d'elles comme une chose distincte, puisqu'elles changent sans cesse et qu'il demeure invariable. La distinction de l'intérieur et de l'extérieur se ramènera ainsi à celle de la partie et du tout».

³⁵ Worms, *Introduction à Matière et mémoire*, 17 (s. a. 304,) spricht von einem Realitätsniveau, innerhalb dessen der *corps* des Menschen eine Singularität sei: »un même niveau de réalité posé par hypothèse, celui des ›images‹ et en faisant intervenir seulement la singularité du ›corps‹«. M. E. macht Bergson durchaus einen (wenn auch sprachlich nicht ausdrückbaren) Unterschied zwischen dem Leib und seiner bloßen Körperlichkeit; Worms fehlt der Leibbegriff auch in seiner (ansonsten treffenden) Zusammenfassung von MM (266): »De l'action du corps comme contradictoire avec notre représentation, à l'action du corps comme médiation entre notre représentation et celle des choses, entre notre esprit et la matière« [Hervorhebung F. W.].

³⁶ MM 26: »Le cerveau ne doit donc pas être autre chose, à notre avis, qu'une espèce de bureau téléphonique central: son rôle est de »donner la communication«, ou de la faire attendre. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit; [...] il constitue bien réellement un centre, où l'excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé. [...] Ainsi le rôle du cerveau est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d'ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu'il y dessine toutes les réactions possibles dont il est gros, et pour qu'il s'analyse lui-même en se dispersant«.

Handlungen, d.h. Beeinflussungen der körperlichen Außenwelt durch den eigenen Körper, nicht aber von Repräsentationen ist.³⁷

Ist der Leib eine *image* unter vielen, und begegnen sich diese *images* in Aktion und Reaktion,³⁸ lässt sich seine Wahrnehmung, die üblicherweise als Repräsentation verstanden wird, als ein Bestandteil des Zusammenhangs von Aktion und Reaktion lesen, nämlich als Reaktionsvorbereitung. Insofern der menschliche Leib als Körper unter Körpern besteht, steht er mit ihnen in steter Wechselwirkung.³⁹ Das Ensemble der steten, unmittelbaren, unausweichlichen und zögerungsfreien Wechselwirkung macht die materielle Welt aus. Dieses stete Aufeinander-Einwirken materieller Dinge ist vorausberechenbar und ergibt einen Determinationszusammenhang. Da in diesem Zusammenhang die Dinge sich einander ›ganz geben‹, d.h. keinerlei Abstand durch Abstraktionen oder Repräsentationen voneinander haben, sondern einander ganz ausgeliefert sind, gibt es keinerlei ontologischen⁴⁰ und gnoseologischen Abstand: die Dinge sind füreinander, was sie sind, und gehen darin auf. So gibt es im Verhältnis der Dinge untereinander keinen Platz für Möglichkeiten, denn für die ›Existenz‹ von Möglichkeit ist ein ›Abstand‹ zwischen den Dingen notwendig, der sich in der verzögerten Reaktion des vor eine Wahl gestellten ausdrückt.

»Im allgemeinen beeinflusst jedwedes Bild die anderen Bilder in bestimmter, ja berechenbarer Weise, dem gemäß, was wir Naturgesetze nennen. Da ihm keine Wahl bleibt, hat es weder nötig, seine Umgebung zu erforschen, noch sich vorläufig an bloßen Wirkungsmöglichkeiten zu versuchen.«⁴¹

Betrachtet man dieses Geschehen aus einer gnoseologischen Perspektive, kommt man dazu, dieses sich unmittelbar und instantan Einan-

³⁷ MM 14: »Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action; il ne saurait faire naître une représentation«. [Hervorhebung H. B.].

³⁸ MM 14: »Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement«.

³⁹ MM 71: »Ce qui constitue le monde matériel, avons-nous dit, ce sont des objets, ou, si l'on aime mieux, des images, dont toutes les parties agissent et réagissent par des mouvements les unes sur les autres«.

⁴⁰ Vgl. Naulin, *Le problème de la conscience et la notion d'›image‹*, 103: »La notion d'›image‹ exclut [...] toute distance ontologique«.

⁴¹ MG 4; MM 15: »En général, une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature. Comme elle n'aura pas à choisir, elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles«.

der-Geben und Einander-gegeben-Sein der Dinge als besondere Form des Informationsaustauschs, der gegenseitigen Erkenntnis anzusehen, nämlich als unmittelbare Wahrnehmung: *perception pure*. Diese *perception pure* ist die Weise, wie der Leib als Körper anderen Körpern begegnet, und ihre Beschreibung eine Weise, den Leib als Körper unter Körpern zu betrachten.⁴² In der *perception pure* als gegenseitigem Kontakt sind alle *images* einander *images*; die Körper (d. h. alle Körper) sind einander also vollkommen durchsichtig. Hierher bezieht der *images*-Begriff überhaupt erst seine Berechtigung.⁴³ »Reine Wahrnehmung« meint dabei also reine gegenseitige Präsenz der Körper in Stoß und Gegenstoß; eine »Reine Wahrnehmung« brächte so eine unmittelbare und instatane »Schau« der Materie,⁴⁴ da hier Materielles unmittelbar auf Materielles träfe. Durch die Kennzeichnung dieser untersten Begegnungsstufe von Seiendem, also *images*, als Wahrnehmung schafft es Bergson auch, in der Wahrnehmung als Grundgeschehen eine Kontinuität von Seiendem ohne Bewusstsein und bewusst wahrnehmenden Seiendem, also auch Bewusst-Wahrgenommen-Sein herzustellen, die die Grundlage des Buches darstellt.⁴⁵ Durch einen Akt der Reduktion lässt sich dieser Begriff auch vom menschlichen Wahrnehmen her gewinnen:

⁴² Vgl. Brief an Dewey, Corr 498 f. (auch in Jiseok, *A letter from Bergson to John Dewey*, in: Mullarkey, *The New Bergson*, 86): »L'action, soit réelle soit virtuelle, des choses sur nous, est selon moi une partie de leur réalité, mais une partie seule-/ment. Je ne vois d'ailleurs aucune difficulté à confondre notre action virtuelle sur les choses avec l'action virtuelle des choses sur nous. L'action par laquelle nous utilisons les choses est essentiellement un contact, et dans le contact on peut dire indifféremment que nous agissons sur la chose ou que la chose agit sur nous«.

Hier lässt sich auch die Synonymität von *possible* und *virtuel* für den Zusammenhang der möglichen Handlungen gut ablesen.

⁴³ Dieses lässt Moore, F. T. C.: *Bergson. Thinking Backwards*, Cambridge (Cambridge University Press) 1996, 18 ff. außer Acht, der nur den menschlichen Körper als Subjekt der reinen Wahrnehmung ansieht; er übersieht die Differenz zwischen (als unbelebt angesehenen) Körper und (belebten und selbstbezogenen, mit Bewusstsein ausgestatteten) Leib, die Bergson (wenn auch sprachlich implizite) macht. Hude, *Bergson II*, 65 bezeichnet die *perception pure* als »contact direct entre chacun des êtres des ce monde et tous les autres«. Sehgal, »Die Zeit ist Erfindung«, 827 sieht die *perception pure* auch zwischen allen Dingen stattfinden.

⁴⁴ MM 31: [La perception pure obtient] »de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée«.

⁴⁵ MM 35: »Il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui

»Geht man dagegen von der Vorstellung selbst, das heißt von der Gesamtheit der wahrgenommenen Bilder aus, so klärt sich die Lage. Meine Wahrnehmung nimmt, wenn sie rein und von Gedächtnis frei ist, ihre Richtung nicht von meinem Körper auf die anderen Körper, sondern sie ist von vornherein in der Gesamtheit der Körper, schließt sich allmählich zusammen und nimmt meinen Körper als Mittelpunkt.«⁴⁶

Die Unmittelbarkeit der bewusstseinslosen Körper zueinander ist eine natürlich andere als die Unmittelbarkeit des Bewusstseins im *Essai*; die Verräumlichung des Bewusstseins brachte dort Mittelbarkeit mit sich, die Mittelbarkeit Möglichkeit. Dort war die Unmittelbarkeit ›oberhalb‹, hier liegt sie ›unterhalb‹ der Mittelbarkeit, die die eigentliche Sphäre der Möglichkeit ist. Reine Wahrnehmung meint so das unmittelbare Verhältnis der Körper zueinander. Die Körper gehen in diesem Verhältnis auf, nichts von ihnen kann der Totalität entzogen werden. Da jeder Körper ganz in Ensemble aufgeht, ist die reine Wahrnehmung auch nicht die eines Körpers, sondern liegt immer im Ensemble als totalem. Im reinen Zustand ist Wahrnehmung also Teil der *images*, die jeweilige Empfindung ist nichts weiter als der Einfluss der *images* auf eine besondere, unseren jeweiligen Körper.⁴⁷ In der Wahrnehmung, als reine betrachtet, sind wir Teil der *images* der Außenwelt,⁴⁸ und in dieser Koinzidenz innerhalb der eigenen Wahrnehmung tragen wir in uns selbst das Außen.⁴⁹ In sich trägt der so Wahrnehmende das Außen auf die Weise einer (beginnenden, wie später zu sehen sein wird) Reaktion auf die Aktion, der

n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certaines côtés. La conscience – dans le cas de la perception extérieure – consiste précisément dans ce choix.

⁴⁶ MG 48; MM 62: »Les choses s'éclaircissent [...] si l'on part de la représentation même, c'est-à-dire de la totalité des images perçues. Ma perception, à l'état pur, et isolée de ma mémoire, ne va pas de mon corps aux autres corps: elle est dans l'ensemble des corps d'abord, puis peu à peu se limite, et adopte mon corps pour centre.

⁴⁷ MM 66 f.: »Notre perception, à l'état pur, / ferait donc véritablement partie des choses. Et la sensation proprement dite [...] coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps«.

⁴⁸ MM 70: »[...] l'acte originel et fondamental de la perception, cet acte, constitutif de la perception pure, par lequel nous nous plaçons d'emblée dans les choses«.

⁴⁹ MM 69: »[...] un fond impersonnel demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et ... ce fond est l'extériorité même«.

er als »Wahrnehmender« ausgesetzt ist: Wahrnehmung ist somit als »reine« nichts anderes als direkte Weltverhaftetheit in Erwartung einer aktiven Zuwendung auf die Welt, die in den »Dingen« selbst ihren Anfang nimmt.⁵⁰ Wahrnehmung wird so (schon allein als reine, d.h. noch nicht bewusste betrachtet) zum Bindeglied mit der Welt, aber so, dass die Bindung in einer (beginnenden) Aktivität besteht, die den Körper immer schon als Teil der Welt nimmt. Der Leib als Körper ist von vorneherein Teil der Welt, und Wahrnehmung ist die Weise, in der er Teil ist.⁵¹ Die unmittelbare Weltverhaftetheit der *perception pure* wird so zur Wurzel beginnender und dann, aus anderer Perspektive, möglicher Handlungen.⁵² Nur der organisierte Leib eines mit Gedächtnis begabten Wesens wird es vermögen, Wahrnehmung auf sich zu beziehen und damit mittelbar werden zu lassen, vermittelt nämlich durch den eigenen Körper, der jetzt ein Zentrum der Wahrnehmung bildet. Ein unorganisierter Körper nimmt einen anderen insofern rein wahr, als kein von einem Bewusstsein herrührendes Interesse seine Interaktion stört und einengt:

»Alle Einflüsse von allen Punkten aller Körper wahrnehmen, hieße zum materiellen Gegenstande werden. Bewusst wahrnehmen heißt wählen, und das Bewusstsein besteht vor allem in diesem praktischen Unterscheidungsvermögen.«⁵³

Das Entscheidende des bewussten Wahrnehmens ist eben diese Unterscheidungskraft, die ihm innewohnt; sie entsteht durch die Anforderung, die das Leben des Lebewesens mit sich bringt. Bergson bringt hier als entscheidenden Zusatzpunkt das Interesse des lebendigen,

⁵⁰ MM 71: »Ce qui constitue le monde matériel, avons-nous dit, ce sont des objets, ou, si l'on aime mieux, des images, dont toutes les parties agissent et réagissent par des mouvements les unes sur les autres. Et ce qui constitue notre perception pure, c'est, au sein même de ces images, notre action naissante qui se dessine«.

⁵¹ MM 74 f.: »[...] la perception / pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout«. Mullarkey, *Bergson*, 44 sieht deswegen Perzeption auch mehr als Handlung an: »Bergson sees perception as an action rather than a duplication of reality«.

⁵² MM 71 f.: »[...] montrons, dans la perception pure, un système d'actions naissantes qui plonge dans le réel par ses racines profondes: cette perception se distinguera radicalement du souvenir; la réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue«.

⁵³ MG 35; MM 48: »Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état de l'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique«.

bewusst Wahrnehmenden ins Spiel. Lebendiges Interesse bringt aber bewusste Perzeptionen mit sich, denn Lebewesen zeichnet aus, dass sie durch ihre schiere Präsenz als organisiert Wesen, die zur Erhaltung ihrer Organisation immer schon Aufwand treiben und deswegen ein Interesse für sich an die Außenwelt herantragen, die Objekte der Außenwelt nurmehr partiell wahrnehmen; ihre Wahrnehmungen sind Isolierungen aus der Mannigfaltigkeit der Aktionen, die sich um sie herum abspielen, isolierende interessegeleitete Wahrnehmungen sind daher die erste Stufe bewussten Wahrnehmens.⁵⁴

Tatsächlich ist die menschliche Wahrnehmung, wie sie stattfindet, mehr als das, was Bergson zunächst als »Reine Wahrnehmung« beschreibt; diese ist ja auch von ihm nur in einer künstlichen Reduktion des tatsächlichen Wahrnehmungsgeschehens beschrieben worden.⁵⁵ Tatsächlich nämlich findet menschliche Wahrnehmung immer als bewusste statt (d. h. dass bei ihr das Bewusstsein arbeitet, nicht dass wir immer bewusst darüber nachdenken; Bewusstsein ist für Bergson synonym mit Geist und Leben und meint die Weise, in der Geist in organisierter Materie stattfindet); der menschliche Körper ist immer Leib, das heißt lebendig, mit Affektion als leiblichem und Gedächtnis als geistigem Selbstbezug ausgestattet, und nimmt de facto immer als solcher bewusst wahr. Im Leib ist durch die hohe Komplexität des Nervensystems der geschlossene Reiz-Reaktions-Kreislauf aufgebrochen zum Vermögen, sich zu den Sinnesdaten zu verhalten. Die Rede von der »reinen Wahrnehmung« hatte den Zweck, den Leib als Körper als Teil der materiellen Welt aufzuzeigen: Bergson geht, wie oben schon gesagt, so weit, zu sagen, dass in der »reinen Wahrnehmung« der Wahrnehmende außer sich ist,⁵⁶ nämlich in der Außenwelt als Körper unter Körpern; jedoch geht er tatsächlich darin nicht restlos auf, sondern verhält sich zu ihr, indem er ihr als bewusst

⁵⁴ MM 33: »Leur seule présence [scil. des êtres vivants, M. V.] puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes; les autres, isolés, deviendront 'perceptions' par leur isolement même«.

⁵⁵ Vgl. Naulin, *Le problème de la conscience et la notion d'«image»*, 103: »La «perception pure», c'est-à-dire une perception où l'on fait abstraction des apports de la mémoire«.

Naulin unterschlägt hierbei die Rolle der Affektion.

⁵⁶ MM 79: »[...] que nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, que nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate«.

Wahrnehmender entgegentritt. Wahrnehmen bzw. Wahrgenommen Werden, genauer: Bewusst-Wahrgenommen-Werden ist also ein einschränkender Spezialfall der Begegnung von *images*. Bewusste Wahrnehmung meint nun näherhin: Wahrnehmung, die die »rohen« Sinnesdaten mithilfe des Gedächtnisses interpretiert. Aus bewusstloser Weltverhaftung von *images* wird so aktive Welterschließung der *conscience* durch die Leistung des Gedächtnisses, das die Existenzweise von Bewusstsein in Materie ist.⁵⁷ Diese Isolierung und Interpretation des Interessanten vollzieht sich durch die Mitwirkung des Gedächtnisses; bevor im nächsten Abschnitt näher darauf eingegangen wird, soll zunächst der Denkweg von der *perception pure* zur bewussten Wahrnehmung weiter beschrieben werden, insoweit er aus der Perspektive des Leibes zu betrachten ist.

Im ersten Kapitel von *MM* spricht Bergson vom Körper ausgehend, und zwar zunächst ganz unter Absehung »geistigen« Einflusses. Dabei kommt im Gesamt der *images* für den menschlichen Leib eine zusätzliche Besonderheit zum Vorschein: er steht nicht unmittelbar im Betrieb der Wechselwirkung aller *images*, sondern hat durch die Komplexität seines Nervensystems die Möglichkeit, Reaktionen auf Reize aufzuhalten; in diesem Warten-Können und Zögern-Können steckt der Beginn der Freiheit. Materiell grundgelegt ist diese Besonderheit des menschlichen Leibes durch die Komplexität seiner Hirnstrukturen. Durch sie vermag er Reizen mehrere, eben mögliche Reaktionen bereitzustellen. Ihr »objektives« Gegenstück hat diese Vermehrung von Reaktionsmöglichkeiten in einer Verminderung qua Spezifizierung der Begegnung mit anderen *images*, die von einem immediaten und instantanen Kontakt zu einer Aufnahme des jeweiligen Erkenntnisobjektes wird. Dieses Erkenntnis ist interessegeleitet, dieses Interesse richtet sich an gewisse äußere Züge der *image*, welche aus ihrem Zusammenhang gelöst und ihrer Vollstän-

⁵⁷ Vgl. Naulin, *Le problème de la conscience et la notion d'«image»*, 105: »C'est que ces images s'inscrivent dans deux systèmes différents: celui des relations qui les unissent où chaque image varie dans la mesure où elle subit l'action des images environnantes selon les lois constantes qui sont les lois de la nature et, d'autre part, celui où ces variations résultent de l'action d'une image privilégiée qui est mon corps. Le premier de ces systèmes constitue le monde de la science, le second, le monde de la conscience«.

Die Bemerkung im letzten Satz zur Welt der Wissenschaft gilt natürlich nur für das *images*-System, das von einem Bewusstsein auf diese Gesetze untersucht worden ist.

digkeit entkleidet nun als betrachtete Oberfläche zum Gegenstand wird.⁵⁸

Von Seiten der *images* betrachtet lässt sich es so formulieren, dass die *images* dem Leib die Seite von sich zeigen, die ihn interessiert; so wie in der reinen Wahrnehmung die Wahrnehmung im Ensemble der *images* stattfindet, findet auch bei der Wahrnehmung des Leibes die Wahrnehmung im Gegenstand statt: das Objekt gibt dem wahrnehmenden Leib das preis, was er an ihm Greifbares finden kann.⁵⁹ Dabei erscheint je nach der Distanz der *images*, d. h. nach der Einflussmöglichkeit des Leibes auf sie, das Spiegelbild seines eventuellen Einflusses auf sie; die Objekte halten dem Wahrnehmenden vor, was er mit ihnen machen kann. Die Wahrnehmung des Menschen erstreckt sich z. B. nicht auf die Radiowellen, die ihm ja auch ungreifbar sind;⁶⁰ und erst mit den durch die technische Entwicklung hervorgebrachten künstlichen Organen (Sender, Empfänger) entsteht miteinander das Vermögen ihrer Handhabbarkeit und das Vermögen ihrer Wahrnehmung. Das heißt, dass in der Wahrnehmung aus dem ununterschiedenen Miteinander der *images* ein unterschiedenes geworden ist. Hierbei wird die Unterscheidung selbst auf der Ebene der *images* als eine wechselseitig mögliche gedacht: als *image* wird diese oder jene auch eine andere, sobald sie von einer zweiten spezifisch wahrgenommen wird. Eine Fliege ist für einen Menschen und eine Spinne nicht dasselbe. Deswegen kann Bergson sagen, dass die *images* Spiegel der Möglichkeiten des Leibes seien oder seine möglichen Handlungen reflektierten.⁶¹

Die Vielfalt möglicher Handlungen, in der zunehmenden Kom-

⁵⁸ MM 33: »Pour transformer son existence [scil. de l'image, M. V.] pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle«.

⁵⁹ MM 15: »... ces images dessinent en quelque manière, sur la face qu'elles tournent vers mon corps, le parti que mon corps pourrait tirer d'elles«.

⁶⁰ Moore, F. C. T., Bergson. *Thinking backwards*, 27 ff., bringt als Beispiel für die selektive Wahrnehmung höherer Organismen (die alle davon betroffen sind) die Nichtwahrnehmbarkeit von Radioaktivität. Bei der Frage, wer oder was über die wahrgenommenen Eigenschaften und so die möglichen Handlungen entscheidet, stellt er neben die physiologischen Grundlagen auch die der umweltbedingten Prägung bzw. Erziehung. M. E. geht er hier über den Text hinaus, da es hier noch nicht um die aufmerksamkeitsgelenkte, bewusste Wahrnehmung geht, für die dies sicher zutrifft, sondern um ihre natürlichen Grundlagen.

⁶¹ MM 14f.: »Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon

plexität des zentralen Nervensystems⁶² grundgelegt, bedeutet eine Abnahme von Determination; der Verlust der Eindeutigkeit von Reiz-Reaktions-Wegen, d.h. der Gewinn an Freiheit bringt einen Verlust an gegenseitiger Eindeutigkeit und Vollständigkeit der Begegnung der *images* mit sich. Die neue Form der Begegnung von *images*, wenn einer davon der menschliche Leib ist, ist die der *perception* bzw. *représentation*.⁶³ Die Wahrnehmung als Spiegel der möglichen Handlungen des Leibes am Objekt ist Ergebnis dieses Freiheitsgrades: das Herantragen von möglichen Handlungen unter-

corps. *Les / objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux*« [Hervorhebung H. B.].

Vgl. dazu auch MM 35 »Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée; c'est comme un effet de mirage«.

Hier tritt ebenso die Synonymität *possible-virtuel* zutage wie in MM 57 f. »La perception, entendue comme nous l'entendons, mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous. (...) Notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle. (...) Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle«.

Zudem wird hier deutlich, dass die von Deleuze ausgemachte Begriffspaarspaltung *possible-réel* und *virtuel-actuel* bei Bergson selbst nicht so einfach zu dedektieren ist. Anderer Meinung ist Sehgal, »Zeit ist Erfindung«, 829; allerdings ist dort mehr vom Virtuellen der Erinnerung die Rede, auf die im nächsten Abschnitt dieser Arbeit eingegangen wird.

⁶² Über die Rolle der *mouvements cérébraux* s. MM 18 f.: »Ce sont, à l'intérieur de mon corps, des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs. Images eux-mêmes, ils ne peuvent créer des images; mais ils marquent à tout moment, comme ferait une boussole qu'on déplace, la position d'une certaine image déterminée, mon corps, par rapport aux images environnantes. / [...] ils en esquissent à tout moment les démarches virtuelles. [...] Le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux ou d'inhiber des mouvements«.

⁶³ MM 34 f.: »Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairée cette fois, la face qui l'intéresse, elles détacheront de leur substance ce que nous aurons arrêté au passage, ce que nous sommes capable d'influencer. [...] si [...] elles [scil. les images, M. V.] se heurtent quelque part à une certaine spontanéité de réaction, leur action [scil. réciproque, par mécanisme radical, M. V.] est diminuée d'autant, et cette diminution de leur action est justement la représentation que nous avons d'elles. Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté. [...] / [...] Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée; c'est comme un effet de mirage«.

drückt einen Teil der realen Wirkungen des Objekts; das Objekt zeigt nur das von sich, was der Wahrnehmende an es heranträgt. Bewusste Wahrnehmung ist so nur eine graduell von der *perception pure* unterschiedene Begegnung von Körpern. Die neue Weise der Begegnung ist eine Leistung des Bewusstseins:

»Damit aber ist gesagt, dass zwischen dem *Sein* und dem *bewussten Wahrgenommenwerden* der Bilder nur ein Unterschied des Grades und nicht des Wesens ist. Die Realität der Materie besteht in der Totalität ihrer Elemente und in / deren mannigfaltigen Wirkungen. Unsere Vorstellung der Materie entspricht genau unserer möglichen Wirkung auf die Körper; sie resultiert, wenn wir alles eliminieren, was für unsere Bedürfnisse oder allgemeiner: unsere Funktionen ohne Interesse ist. [...] Gerade in dieser Auswahl besteht – soweit die äußere Wahrnehmung in Betracht kommt – das Wesen des Bewusstseins.«⁶⁴

In der Wahrnehmung geschieht das Herantragen von aus Interessen gestalteten Handlungsmöglichkeiten an das Objekt; dadurch wird aus der Totalität der Objektwelt eine Auswahl. Das Bewusstsein bedeutet auf diese Weise zwar eine Verarmung,⁶⁵ bringt aber auch die Dimension der Unterscheidung (*discernement*) mit sich.⁶⁶ Interessegeleitete Unterscheidung, Isolierung, Auswahl sind die Stufen der Verwirklichung des Bewusstseins im Lebewesen als Befähigung zur Freiheit in der Repräsentation; Repräsentation wird dabei wesentlich, ja allein als Funktion des Handlungsvermögens begriffen; Wahrnehmung ist lediglich eine Einleitung zur Handlung, die höherstufig ist als das mechanische Reiz-Reaktions-Gefüge.⁶⁷ Wahrnehmungs- und

⁶⁴ MG 22 f.; MM 35: »Il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues*. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. [...] La conscience – dans le cas de la perception extérieure – consiste précisément dans ce choix« [Hervorhebung H. B.].

⁶⁵ MM 32: »La représentation d'une image [est] *moins* que la seule présence« [Hervorhebung H. B.].

⁶⁶ MM 35.

⁶⁷ MM 27: »Les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance: ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou d'organiser l'une d'elles. C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée«.

Handlungsreichweite entsprechen sich und haben ihr Maß in der Indetermination, die durch die Komplexität der Hirnstruktur im Leib als Gravitationszentrum der wahrnehmend ins Auge gefassten Handlung gewährleistet ist.⁶⁸ Die Wahlmöglichkeiten, die durch die Komplexität des Gehirns grundgelegt und gewissermaßen vorgegeben sind, und die Wahrnehmungsmöglichkeiten entsprechen sich und geben den Rahmen an Indetermination vor, in dem das Handeln tatsächlich ablaufen kann. Insofern mögliche Handlung sich als Perzeption ausdrückt,⁶⁹ Perzeption nicht anderes als mögliche Handlung meint,⁷⁰ haben beide ein gemeinsames Fundament, die auf der Komplexität des Hirns beruhende Unbestimmtheit des Willens.⁷¹

Hier hält Bergson in *MM* inne; die zugrundeliegende ›Freiheit‹ wird erst wieder – unter anderem Namen – in der *Evolution créatrice* thematisch. In *MM* geht es nicht um die ›wahre‹ Freiheit, sondern nur um den Grad an Freiheit, der in der normalen Wahrnehmung als Handlungsvorbereitung wirksam wird. In *EC* wird die Evolution als Entwicklung der Freiheit, die im Bewusstsein auftritt, im Rahmen der Materie als ihre eigene Schwundstufe beschrieben. In *MM* ist von der Begegnung eines lebendigen Körpers mit seiner Umgebung die Rede, d. h. eines Körpers, der unterscheidbar, aber faktisch un-

⁶⁸ *MM* 38 f.: »Si elle [scil. la représentation, M. V.] se distingue justement de l'image pure et simple en ce que ses parties s'ordonnent par rapport à un centre variable, sa limitation se comprend sans peine: indéfinie en droit, elle se restreint, en fait, à dessiner la part d'indétermination laissée aux démarches de cette image spéciale que vous appelez votre corps. Et par suite, inversement, l'indétermination des mouvements du corps, telle qu'elle résulte de la structure de la substance grise du cerveau, donne la mesure exacte de l'étendue / de votre perception«.

⁶⁹ *MM* 28: »Cette perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire«. Vgl. *MM* 29: »Perception, c'est-à-dire [...] une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent«.

⁷⁰ ... oder aber eine Frage an unsere motorische Aktivität, s. *MM* 43: »Autant il y a de fils allant de la périphérie vers le centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice: chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception«.

⁷¹ *MM* 39: »Mais comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des mouvements entre lesquels vous avez le choix, comme, d'un autre côté, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement. La dépendance réciproque de ces deux termes tient donc simplement à ce qu'ils sont, l'un et l'autre, fonction d'un troisième, qui est l'indétermination du vouloir«.

trennbar, mit Geist ›durchtränkt‹ ist. Das in *MM* Geschilderte findet so auf einem mittleren Niveau der *plans de conscience* statt; deswegen wird hier, um es nochmals hervorzuheben, das Diskussionsniveau des *Essai* bezüglich des Themas Freiheit unterschritten und Möglichkeit als etwas Freiheit Bringendes angesetzt: weil es um das Verfahren des ›Alltagsverständes‹ geht und eine mittlere Ebene von Freiheit. Damit wäre aber auch eine Determinismuskussion wie im *Essai* hier unangebracht, denn der ›Streitwert‹ ist ein anderer; hier geht es um die Befreiung aus unmittelbaren materiellen Ensembles hin zu vermittelten Variabilitäten von Reaktionen, die bereits in der Wahrnehmung selber stattfindet.

Deswegen ist die Rede von der *perception pure* auch ›uneigentliche‹ Rede, denn durch sie soll nur das reine Körperverhältnis zwischen Leib und Umgebungskörpern angezeigt werden, aus dem heraus die vollständige Perzeption erklärbar ist, die so als Vorstufe zu einer Aktion begreifbar wird. Hauptsächlich sollte so das übliche Verständnis von Wahrnehmung, das Wahrnehmung als reine Erkenntnis begreift, die im Wahrnehmenden stattfindet, aufgebrochen werden; indem die reine Perzeption von Bergson wohl aus dem ›normalen‹ Perzeptionsgeschehen herausabstrahiert und allen Körpern zugesprochen worden ist, ist Bergson ein neuer Zugang zum Problem der Wahrnehmung an sich gelungen. Zudem aber wird durch das rechte Verständnis der handlungsorientierten Wahrnehmung das Feld dafür bereitet, die Missverständnisse, die aus der Übertragung dieser Wahrnehmungsweise auf die spekulative entstehen, aufzuklären. Durch das Erklären des Ortes und des Funktionierens des Möglichkeitsdenkens kann ihm ein klarer, umgrenzter Platz zugewiesen werden. Dieser Ort ist bereits die Wahrnehmung, und zwar die des Leibes eines bewussten Lebewesens, die keine reine Perzeption mehr ist.⁷²

Tatsächlich tritt bewusste Perzeption immer zusammen mit Affektion und Erinnerung auf, welche dem Wahrgenommenen persönliche Tönung und persönlich-zeitliche Dimension geben. Zunächst betrachtet Bergson die Affektion, die dadurch ausgemacht wird, was an körperlicher Innerlichkeit dem Bild der äußeren Gegenstände beigemischt wird.⁷³

Der menschliche Leib ist zwar auch eine unter den *images*, die

⁷² Zu reiner und bewusster Wahrnehmung und deren Unterschied Hude, *Bergson II*, 67 f.

⁷³ *MM* 59: »Il n'y a pas de perception sans affection. L'affection est donc ce que nous mêlons de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs«.

die Gesamtheit der materiellen Welt ausmachen. Er ist aber hervorgehoben dadurch, dass er nicht nur von außen – durch Wahrnehmung –, sondern uns auch je von innen – durch Affektion – bekannt ist.⁷⁴ Bei der *affection* besteht der ›Zusatz‹ zur *perception pure* (die ja tatsächlich, wie oben gesagt, aus dem Gesamt der leiblichen Wahrnehmung erst herausabstrahiert worden ist) in der fortgesetzten »notwendigen« inneren Modifikation selbst des je individuellen Wahrnehmungszentrums Leib.⁷⁵ Diese inneren Modifikationen sind, z. B. als Schmerz⁷⁶, innere Verarbeitungen, Aufnahmen der Wirkung der Außenwelt auf uns, im Unterschied zur Wahrnehmung, die eine Reflexion dieser Wirkungen zurück auf die Dinge ist; in der Affektion wendet der Körper einen Teil der Energie, die sonst vollständig in Bewegung nach außen verwandelt würde, auf sich selbst, absorbiert sie gewissermaßen und setzt sie um in eine Eigenbewegung. Denn diese Absorption ist kein folgenloses Verschwinden, sondern bringt in dem, was dann affektive Zustände sind, den Körper selbst im Selbstbezug in Bewegung. Das Einhalten von Außenbewegung wird so Innenbewegung; aufgestaute Energie entlädt sich im Inneren des Organismus.⁷⁷ Affektion ist also der leibliche Teil des Selbstverhältnisses des Menschen als Reagierenden bzw. Handelnden; oder, anders gesagt, der Teil der Leiblichkeit, mit dem der Mensch sich zu sich verhält und nicht zu anderem, in dem er bei sich ist und nicht außerhalb, wie in der Wahrnehmung.⁷⁸ Deswegen kann Bergson auch sa-

⁷⁴ MM 11: »Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle des lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau. Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections: c'est mon corps«.

⁷⁵ MM 66 f.: »Notre perception, à l'état pur, / ferait donc véritablement partie des choses. Et la sensation proprement dite ... coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps«.

⁷⁶ Zum Schmerz MM 56 ff., 262 f.

⁷⁷ MM 57: »Nous avons considéré le corps vivant comme une espèce de centre d'où se réfléchit, sur les objets environnants, l'action que ces objets exercent sur lui: en cette réflexion consiste la perception extérieure. ... Il ne se borne pas à réfléchir l'action du dehors; il lutte, et absorbe ainsi quelque chose de cette action. Là serait la source de l'affection. ... Si la perception mesure le pouvoir réflecteur du corps, l'affection en mesure le pouvoir absorbant«.

⁷⁸ MM 58: »Ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire

gen, dass hier eine erste Korrektur der Theorie der reinen Wahrnehmung vorzunehmen sei, da Wahrnehmung eine mögliche Handlung beinhalte, Affektion aber eine reelle:⁷⁹ denn diese ist eine tatsächliche und unwillkürliche, also unwählbare Reaktion des Leibes qua Absorption von Reizen, jene eine mögliche qua Widerspiegelung von Reizen.

Das ›geistige‹ Gegenstück zum leiblichen Selbstverhältnis bzw. zur leiblichen Absorption des Zugestoßenen ist das Gedächtnis. Ehe aber das Gedächtnis (im folgenden Abschnitt) im Einzelnen, besonders in seiner Rolle für die Möglichkeitserstellung behandelt wird, soll seine generelle Wichtigkeit für die bewusste Wahrnehmung beschrieben werden. Schon zu Beginn von *MM* wurde der Leib als *centre d'action* bezeichnet, der nach Auswahl zwischen möglichen Handlungsweisen mit neuen Handlungen Neues in die Welt setzt;⁸⁰ die Erhellung dieses Satzes hat nunmehr einen Schritt nach vorne getan.

Die genannte Auswahl zwischen Vorgehensmöglichkeiten vollzieht sich auf der Grundlage der Wahrnehmung, die, wie gesagt, nichts weiter ist als der Rückbezug der Dinge auf die mögliche Ein-

dans mon corps. [...] Représentation, c'est-à-dire son [scil. du corps] influence éventuelle sur les autres; [...] L'affection, c'est-à-dire son effort actuel sur elle-même [scil. image du corps]«.

Hier liegt auch eine der Stellen vor, an denen die Synonymität von *possible* und *virtuel* zw. *réel* und *actuel* zu beobachten ist: *MM* 57 f.: »La perception, entendue comme nous l'entendons, mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous. (...) Notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle. Mais plus la distance décroît entre cet objet et notre corps, plus, en d'autres termes, le danger devient urgent ou la promesse immédiate, plus l'action virtuelle tend à se transformer en action réelle [d. h. im Fall, dass der beobachtete Körper unserer ist, in eine Affektion, M. V.]. (...) / Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle«.

⁷⁹ *MM* 59: »... différence de fonction entre la perception et la sensation, – celle-ci enveloppant une action réelle et celle-là une action simplement possible«.

⁸⁰ *MM* 14 f.: »Mon corps [exerce] une action réelle et nouvelle sur les objets qui l'entourent [...] / [...] et par conséquent [se décide] entre plusieurs démarches matériellement possibles«.

Es kann fraglich erscheinen, ob Bergson hier das Neue meinen kann, das, wie im *Essai* beschrieben, durch eine freie Handlung auftritt. Auch hier wird man daran erinnern müssen, dass sich das Geschehen von *MM* auf einer mittleren Ebene abspielt. Tatsächlich aber ist hier der Leib das, durch das allein Neues entstehen kann, weil sich in ihm das Bewusstsein als duratives durch seine Organisation hindurch Wirksamkeit verschaffen kann.

wirkung des Leibes auf sie.⁸¹ Die Rolle des Nervensystems ist beschrieben als Lieferant materieller, von einander abständiger Möglichkeiten, die dargestellt werden in einer handlungsorientierten Wahrnehmung;⁸² bewertet und ergriffen werden sie aber auf der Grundlage eines Entscheidungsprozesses, der mehr bedarf als der bislang beschriebenen reinen Öffnung zur Indetermination, wie sie durch die Komplexität des Nervensystems gegeben ist. Dieses ›Mehr‹, bereits angezeigt darin, dass Auswählen der Vollzugsmodus bewussten Wahrnehmens im Lebewesen ist und Bewusstsein in der handlungsorientierten Unterscheidung besteht,⁸³ hat seinen Ort im Gedächtnis. Nimmt man Gedächtnis als Ausdruck von Bewusstsein im emphatischen bergsonschen Sinne, indem nämlich die *durée* als Substanz im ständigen Aufbewahren und Durcharbeiten ihrer selbst besteht, ist auch nur durch das Gedächtnis zu erklären, wie es zu tatsächlich neuen, absichtsvollen Handlungen kommen soll, von denen Bergson ja zu Anfang als besonderer Leistung des Leibes sprach.⁸⁴ Als organisiertes Handlungszentrum, als Zentrum von Indetermination, das anderes auf sich beziehen, also im weitesten Sinn nach seinem Interesse zu organisieren vermag, ist der Leib charakteristisch für Leben.⁸⁵ Leben vollzieht sich aber als *durée*; Entscheidun-

⁸¹ MM 17: »J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps« [Hervorhebung H. B.].

⁸² MM 27: »Les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance: ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou d'organiser l'une d'elles. C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée. [...] Mais si le système nerveux est construit, d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception, dont le progrès se règle sur le sien, est toute entière orientée, elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure? Et dès lors la richesse croissante de cette perception elle-même ne doit-elle pas symboliser simplement la part croissante d'indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses?«

⁸³ MM 48: »Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique«. MM 50: »Conscience signifie action possible«.

⁸⁴ MM 12: »Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps« [Hervorhebung H. B.].

⁸⁵ MM 65 f.: »Nous partons de l'action, c'est-à-dire de la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé. Nous nous plaçons donc

gen, zu denen das Leben gezwungen ist im materiellen Medium, fallen auf der Grundlage des wirksamen Vergangenen (wie im vorigen Kapitel gezeigt).⁸⁶ Sowohl ›denknotwendiger‹ wie auch praktisch untrennbarer Bestandteil des je neuen Handelns des lebendigen Leibes ist so das Gedächtnis.⁸⁷

Ist die Perzeption, in ihrer (real beim Menschen nicht vorkommenden) Reinheit betrachtet, das, was den Menschen in die Dinge hineinversetzt,⁸⁸ so bringt die Affektion das Eigene des Leibes, das Gedächtnis aber das Eigene der gesamten Person ein.⁸⁹ Menschliche Wahrnehmung ist nie ohne den Beitrag des Gedächtnisses; der Rhythmus der *durée* des Lebendigen prägt sie ganz. Reine Wahrnehmung gibt es beim lebendigen Menschen deswegen gar nicht, sondern sie ist durch das Gedächtnis immer subjektiviert zur bewussten Wahrnehmung. Deswegen findet in der menschlichen Wahrnehmung auch nicht diese vollständige Entäußerung statt wie in der *perception pure*, die das ›Wahrnehmende‹ ja in das Wahrgenommene bzw. in das Ensemble der Wahrgenommenen versetzt; da beim Menschen als bewussten Lebewesen die Wahrnehmung eine Leistung des gedächtnishaften Bewusstseins ist, sind die Wahrnehmungen Momente eines arbeitenden Bewusstseins.⁹⁰

d'emblée dans l'ensemble des images étendues, et dans cet univers matériel nous apercevons précisément des centres / d'indétermination, caractéristiques de la vie«.

⁸⁶ MM 67: »[Le] choix s'inspire [...] des expériences passées«.

⁸⁷ MM 67: »L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues. On pourrait dire que nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le passé, que la poussée de notre activité en avant fait derrière elle un vide où les souvenirs se précipitent, et que la mémoire est ainsi la répercussion, dans la sphère de la connaissance, de l'indétermination de notre volonté«.

⁸⁸ MM 69: »Un fond impersonnel demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et que ce fond est l'extériorité même«. MM 70: »L'acte originel et fondamental de la perception, cet acte, constitutif de la perception pure, par lequel nous nous plaçons d'emblée dans les choses«.

⁸⁹ MM 46: »*Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions« [Hervorhebung H. B.]. MM 76: »La mémoire est ce qui communique surtout à la perception son caractère subjectif«.

⁹⁰ MM 72: »Suivant en effet jusqu'au bout le principe que nous avons posé, et d'après lequel la subjectivité de notre perception consisterait surtout dans l'apport de notre mémoire, nous dirons que les qualités sensibles de la matière elles-mêmes seraient connues *en soi*, du dedans et non plus du dehors, si nous pouvions les dégager de ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience. Notre perception pure, en effet, si rapide qu'on la suppose, occupe une certaine épaisseur de durée, de sorte que nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, comme nous l'avons

Gedächtnis als intuitiver⁹¹ Akt der Verschmelzung von vergangenen und aktuellen Wahrnehmungen ist mehr als die zurückschauende Zusammennahme von Disparatem: es ist für Bergson der Ausdruck dafür, wie das Bewusstsein qua *durée* immer bei sich bleibt, in dem es sich in der Zeit entwickelt. Hierbei ist ›Entwickeln‹ sogar das falsche sprachliche Bild, handelt es sich beim Bewusstsein, wie Bergson es verschiedentlich bebildert, eher um ein stetes Aufwickeln: für die Zukunft des Bewussten ist seine Vergangenheit, die sich immer ganz erhält, immer mitentscheidend.⁹² Die ›Momente‹ des Lebens dieses Bewusstseins sind nicht distinkt, sondern gehen ineinander über. Diese Grundlage bewussten Lebens prägt dieses auch in seinen materieorientierten Verrichtungen wie der Wahrnehmung.⁹³ Deswegen gibt es auch keine Wahrnehmung ohne Mitarbeit des Gedächtnisses.⁹⁴ Wahrnehmung und Gedächtnis sind zwar unterschiedlicher Natur: erstere ist eine Fortentwicklung der Begegnungsweise von Materie, welche ja schon als *perception pure* beschrieben wurde. In der vollständigen Perzeption wird die Begegnung der Körper nur zu einer von affektionsfähigen Organismen, und zwar solchen mit Bewusstsein, und das heißt mit Gedächtnis. Das Gedächtnis aber ist die Weise der Selbsterhaltung des Bewusstseins im Menschen,⁹⁵ indem

supposé jusqu'ici, mais des moments de notre conscience. Le rôle théorique de la conscience dans la perception extérieure, disions-nous, serait de relier entre elles, par le fil continu de la mémoire, des visions instantanées du réel. Mais, en fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible».

⁹¹ Der hier auftauchende Begriff der Intuition wird von Bergson erst später näher ausgeführt und ausgebaut zu seinem methodischen Leitbegriff für die Philosophie. Bereits hier, wo er nur für die Leistung des Gedächtnisses steht, hat er aber die Grundeigenschaft der Verschmelzung von Gedächtnis-›Inhalten‹ und Wahrnehmungen im Rhythmus der eigenen *durée*.

⁹² *PM (IM)* 183. Letzten Endes hält aber Bergson beide Bilder für ungeeignet, da sie räumliche Homogenität ohne Einfluss der Bestandteile aufeinander suggerieren – im Wollknäuel tun sich die Fadenlagen nichts.

⁹³ *MM* 73: »L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs«.

⁹⁴ *MM* 69: »Perception et souvenir se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose«.

⁹⁵ *MM* 76: »Il faut que la mémoire soit, en principe, une puissance absolument indépendante de la matière«.

das Bewusstsein immer Ergebnis seiner selbst ist und das Gedächtnis seine Grundlage ausmacht. Aber de facto kommen Wahrnehmung und Gedächtnis im Menschen nur miteinander vor:

»Das Gedächtnis nämlich, das in der Praxis von der Wahrnehmung nicht zu trennen ist, schaltet Vergangenes in das Gegenwärtige ein, zieht viele Momente der Dauer in einer einzigen Schauung zusammen, und wird durch diese doppelte Funktion Ursache, dass wir die Materie tatsächlich in uns wahrnehmen, wo wir sie doch von Rechts wegen in ihr selbst wahrnehmen«. ⁹⁶

Deswegen ist die menschliche Wahrnehmung nie ›rein‹, da sie im Menschen, nicht den Dingen stattfindet, da sie durch die Arbeit des Gedächtnisses in den Rhythmus des Erkennenden hineingezogen wird, statt ganz im Miteinander der Körper aufzugehen. Diese ›Unreinheit‹ bringt aber den zur Möglichkeitserstellung nötigen Abstand vom Erkannten: Ohne Gedächtnis wäre eine Erstellung von Möglichkeiten sinnvollen Handelns nicht denkbar, denn erst auf dem Hintergrund von Erfahrenem lässt sich sinnvoll zukünftiges Handeln planen. ⁹⁷ Gedächtnis hat so neben der tragenden Rolle für das Leben der *durée* (als *souvenir pur*, der ›automatischen‹ Aufbewahrung des Ich in sich selbst) auch eine zentrale Rolle für das praktische Leben in der materiellen Welt. ⁹⁸

Fassen wir das bis jetzt Gesagte zusammen:

Im *Essai* wurde gezeigt, dass Freiheit als der höchste Ausdruck der durativen Verfasstheit des Menschen einer Beschreibung mithilfe eines Möglichkeitsbegriffs nicht zugänglich ist; nun war zu zeigen, dass auch das Verhältnis reiner Materieensembles als Ensembles von bewusstseinslosen *images* nicht der Ort von Möglichkeit sein kann, sondern nur der leibliche Mensch als ›Ensemblemitglied‹.

Bergson verschiebt durch den Begriff der *perception pure* den anfänglichen Akzent der Betrachtung von der Beziehung Hirntätigkeit – bewusste Wahrnehmung hin zur Beziehung Hirntätigkeit –

⁹⁶ MG 61; MM 76: »La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle«.

⁹⁷ Bergson hat leider nichts Ausdrückliches zum Thema ›Lernen aus Erfahrung‹ geschrieben; hier ließe sich dazu die eine oder andere Überlegung anschließen.

⁹⁸ Wie in den *plans de conscience* die zwei Ebenen des Ich weiterentwickelt sind, so findet sich hier die Weiterentwicklung der im *Essai* ausgeführten Gedankenfigur der Endosmose zwischen Zeitlichem und Räumlichem.

Außenwelt. Indem er zunächst in einem ersten abstrahierenden Vorgehen das Gehirn rein als körperliche Schaltzentrale betrachtet und das Aufeinanderwirken von Körpern ›reine Wahrnehmung‹ nennt, schafft er zugleich Abstand und Verbindung: er schafft eine enge Verbindung zwischen den Körpern, der in gewisser Weise, da die Körper unmittelbar aufeinander einwirken,⁹⁹ in diesem Einwirken der Status einer Perzeption zuerkannt werden kann¹⁰⁰ – und zwar reine Perzeption, da ›ungetrübt‹ von ›persönlichen‹ oder ›geistigen‹ Einmischungen wie Affekten oder Erinnerungen; und er schafft einen gewissen Abstand zwischen Körper und Geist, da der Körper seine ›Mitkörpern‹ gewissermaßen selbstgenügsam perzipiert. Aber im zweiten Schritt schafft er eine enge Verbindung von Körper und Geist, da es eine reine Perzeption für den lebendigen menschlichen Körper tatsächlich nicht gibt, sondern beim Menschen Perzeption immer als Verbindung von körperlicher (›reiner‹) Perzeption, Affektion und Erinnerung auftritt. Dass die Interaktion zwischen Körpern überhaupt von Bergson reine Perzeption genannt wird, soll zu dem Gedanken lenken, dass Perzeption zunächst immer handlungsorientiert ist; der unmittelbar handlungsartigen reinen Perzeption wird in der menschlichen ›lediglich‹, aber folgenreich ein neuer Rahmen gegeben, der eben: Möglichkeiten eröffnet. Ort der Möglichkeit, der Handlung im Angesicht von Möglichkeiten und der Rede von Möglichkeit, ist so in der ratio von MM der Leib in der zunehmenden Komplexität des zentralen Nervensystems, das Reaktionsvarianten bereitstellt. Im Verein hierzu, zur ›Realisierung‹ dieser Varianten, sorgt die komplexe, d.h. immer zusammen mit Affektion und Gedächtnis sich befindliche Wahrnehmung für die Gewährleistung der Reichweite der Handlung. Ergänzt durch das Selbstverhältnis in der Affektion und der Vergleichsmöglichkeit in der Erinnerung wird der menschliche Körper so zu etwas besonderem unter den Körpern der materiellen Welt: denn nur durch ihn kann Neues in der Welt entstehen.¹⁰¹

⁹⁹ MM 20: »[Les] mouvements moléculaires de la masse cérébrale [...] eux-mêmes restent inséparablement liés au reste du monde matériel«.

¹⁰⁰ MM 28: »En un mot, plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact, et le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire«.

¹⁰¹ MM 12: »Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de

In *MM* aber geht es um das Zusammenwirken von Körperlichkeit und Bewusstsein im Leib: Als Basis neuer Handlungen steht der Leib in der privilegierten Situation der Wahl zwischen mehreren möglichen Vorgehensweisen; diese werden durch die bewussten Wahrnehmungen, also Repräsentationen suggeriert, die dem Körper dabei seine eventuelle Einflussnahme wie in einem Spiegel vorhalten.¹⁰² Wahrnehmung und Handlungsvorbereitung stehen so in einem engen Verhältnis und lassen den Leib zum Ort von Handlungsmöglichkeiten werden, die im Gehirn bereitgestellt werden.¹⁰³ Dies geschieht in dem, was Bergson bewusste Wahrnehmung nennt, die *perception pure* im Gesamt mit Affektion und Gedächtnis.¹⁰⁴ Dieses *discernement pratique* ist als Leistung des Gedächtnisses Leistung des Bewusstseins; deswegen kann Bergson, in scheinbarer Umkehrung seines Leitgedankens des Leibes als Ort der Möglichkeit, oder auch in scheinbarer Umkehrung seines Leitgedankens der durativen Bewusstseins als Ort ohne Möglichkeiten sagen: »Conscience signifie action possible«,¹⁰⁵ Bewusstsein bedeutet mögliche Handlung.

Hier geht es um das in einen Leib eingebundene Bewusstsein. Der Leib ist so Ursprung von Neuem in der Welt, da er durch seine körperliche, organische Struktur Indeterminismus möglich macht; wirklich hervorgebracht wird dieses Neue mithilfe des Leibes durch das ihn prägende Bewusstsein qua Gedächtnis. Das Neue entsteht also – auf den ersten Blick paradoxerweise – durch das Gedächtnis im Zusammenhang mit der Perzeption. Jedoch beschränkt sich Bergson in *MM* darauf, die Rolle des Gedächtnisses in seinen verschiede-

certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps« [Hervorhebung H. B.].

¹⁰² *MM* 15 f.: »Les / objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux« [Hervorhebung H. B.].

¹⁰³ Moore, Bergson, 52 f. sieht gerade im bergsonschen Ausgangspunkt von den virtuellen Aktionen als dem, was über den Wahrnehmungsinhalt entscheidet, einen Ansatzpunkt für eine Diskussion aus der Perspektive der aktuellen Kognitionswissenschaft samt einem neuen Arbeitsauftrag: »So this science will have to begin not by asking how representations could be or are fabricated, but with how action-schemata arise, and what they are. Given a modelling of action-schemata, it would then be necessary to see how some of them could act as a filter for input. [...] Such a view would have to lead to a certain reorientation of conceptual and empirical work in this area«.

¹⁰⁴ *MM* 48: »Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état de l'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique«.

¹⁰⁵ *MM* 50.

nen Spielarten als besonderes Hinzukommendes zu kennzeichnen, das es bedingt. Vom »Neuen« im strengen Sinne ist in *MM* aber nicht weiter die Rede, dieses Thema wird erst in *EC* wieder aufgegriffen.¹⁰⁶ In *MM* sind, gemäß der mittleren ontologischen Ebene, auf der es spielt, Handlungsmöglichkeiten thematisch. Die Bereitstellung dieser Handlungsmöglichkeiten im Gehirn erfolgt im »Zusammenspiel« von (nur begrifflich trennbaren) Wahrnehmung und Gedächtnis;¹⁰⁷ eine nähere Betrachtung des Gedächtnisses wird so zu einem Desiderat zu Erhellung des Zusammenhangs von Körper und Geist und wird deswegen im Folgenden angegangen. Dabei wird deutlich werden, dass bewusste Wahrnehmung eine gedächtnisgestützte Interpretationsleistung ist, in der Möglichkeiten erstellt werden.

Gedächtnis, Virtualität und Möglichkeit

Ist der Leib nur Schaltzentrale und stellt motorische Dispositive¹⁰⁸ bereit, die zu Handlungen führen, und zwar festgelegte Dispositive bei reflexartigen Handlungen, jedoch unter durch Erfahrung errichteten Dispositiven ausgewählte bei willentlichen Handlungen, muss ein von ihm unabhängiges Gedächtnis¹⁰⁹ angenommen werden, das den inhaltlichen Hintergrund darstellt, die Dispositive vorhält, d. h. das den kompletten Erfahrungsaufbau unterbaut, und im Fall von

¹⁰⁶ Der Begriff der Tendenz, der im *Essai* die Offenheit des Entscheidungsprozesses andeutete und in *EC* für die Offenheit der Evolution stehen wird, fällt hier wohl deswegen auch selten. Statt der möglichen Reaktionen beinhaltenden oder die virtuelle Erinnerung reaktivierenden *schèmes moteurs* erscheinen zuweilen *tendances motrices* (z. B. *MM* 103; 125 f., dort auch *schème moteur*).

¹⁰⁷ ... und wird so zur Leistung einer Person: vgl. *MM* 2: »Il y a d'abord l'ensemble des images; il y a, dans cet ensemble, des »centres d'action« contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions«.

¹⁰⁸ *MM* 81: »Dispositifs moteurs«.

¹⁰⁹ *MM* 81: »Mémoire indépendante«. Die Aphasiediskussion, die Bergson die Hauptargumente für die Unabhängigkeit des Gedächtnisses liefert, kann hier nicht wiedergegeben werden. Vgl. Jankélévitch, *Bergson*, 87 ff.; Lacey, A. R., *Bergson*, 119 ff. Philonenko, *Bergson*, 153 ff., 175 ff.; Philonenko, Alexis: »La problématique de Bergson dans *Matière et mémoire*«, in: Gallois, Philippe; Forzy, Gérard: *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis-Robinson (Institut Syntélabo), 151–159, hierfür 153 f. Bergsons Punkt ist, dass die Neurowissenschaft eine eindeutige Lokalisierung von Erinnerungen nicht zeigen kann.

nicht-reflexhaften Handlungen die Auswahl unter den leiblichen Dispositiven ermöglicht. Der Leib allein für sich genommen als Körper¹¹⁰ in körperlichem Umfeld besteht in unmittelbarem Vollzug des Kontakts mit seiner Umwelt, wie er sich in der *perception pure* als gnoseologischem Reflexionsbegriff auf unmittelbare körperliche gegenseitige Verhältnisse zeigt. Doch jenseits reiner Stoß-Gegenstoß-Verhältnisse, d. h. im Fall organischer Körper, muss auch für Automatismen so etwas wie ein Gedächtnis angenommen werden, das für bestimmte ›Reize‹ bestimmte ›Reaktionen‹ aufbaut und bereithält. Ganz abgesehen davon, dass bereits anorganische Mechanismen so etwas wie ein Gedächtnis brauchen (in Form einer Stabilität innerer und äußerer Verhältnisse und Gesetzmäßigkeiten), mit größerem Recht auch Reiz-Reflex-Verhältnisse ohne eine Art Gedächtnis nicht denkbar sind und gar die reine Anlage nicht-reflexhafter, d. h. auswählbarer Verhaltensmechanismen¹¹¹ allein im Zusammenspiel mit einer ›steuernden‹ geistigen Instanz denkbar ist – Gedanken, die erst in *L'évolution créatrice* ausgeführt werden –, kann der Leib selbst als Körper schlechterdings keine Auswahl treffen: jede Art von gedächtnishafter und handlungsartiger Spontaneität¹¹² ist allein dem Geistigen zuzurechnen, auch insofern es einen Organismus prägt. Der Leib ist der Ort von Dispositionen – das ›Körperliche‹ in ihm hält sie als Mechanismen bereit, das ›Geistige‹ als das virtuelle Ganze des Gedächtnisses bildet einen unauslotbaren Fundus und eine komplexe Interaktion der Wahrnehmungsinterpretation wählt aus ihnen aus (und hat sie zuvor als Auswählbare errichtet). Es gilt so für Bergson zwei Formen des Gedächtnisses auseinanderzuhalten, das leibliche und das geistige:

»Das Vergangene lebt in zwei verschiedenen Formen fort: erstens in motorischen Mechanismen; zweitens in unabhängigen Erinnerungen.«¹¹³

Das eine ist ein Speicher von festgelegten Mechanismen, mit denen auf Reize zu reagieren ist; aus ihnen besteht wohl das, was Bergson an anderer Stelle das »Oberflächen-Ich« genannt hat,¹¹³ unser Ich, insofern es für die Außenwelt als feste Kruste besteht und – im so-

¹¹⁰ Die Unterscheidung Leib – Körper, also Organismus – dessen Materie, gibt es bei Bergson nicht, ist aber für die Erläuterungen und Interpretationen hilfreich.

¹¹¹ MM 91: »Mémoire spontanée«.

¹¹² MG 66; MM 82: »Le passé se survit sous deux formes distinctes: 1^o dans des mécanismes moteurs; 2^o dans des souvenirs indépendants«; vgl. auch 86 f.

¹¹³ S. den entsprechenden Abschnitt im ersten Kapitel dieser Arbeit; *Essai* 93 ff.

zialen Bereich – auch durch bestimmte Angewohnheiten identifizierbar ist. Dieser Mechanismen-Speicher stellt einen Vorrat an vorgeprägten Antworten auf Anforderungen von außen dar. Dem gegenüber steht das automatische, lebendige Gedächtnis, eigentlich die Substanz unseres Ich, also das Tiefen-Ich, in dem fortwährend all das angesammelt wird, was uns gerade ausmacht: was uns zustößt, wie wir uns dazu verhalten. Es ist also im strengen Sinne nicht einmal ein Vermögen, sondern einfach immer am Werk, eher vielleicht begrifflicher Ausdruck der durativen Verfasstheit des Ich wie jeden Bewusstseins in Materie. Seine »Inhalte« bleiben dabei zumeist im Unbewussten verborgen und werden nur dadurch offenbar, dass es den Fundus ausmacht, der unseren Charakter prägt und immer neu umprägt. Die Verborgenheit und Inaktivität nennt Bergson die Virtualität der reinen Erinnerung. Der Zustand der Virtualität ist einer des Nicht-mehr-wirksam-Seins:

»In diesem virtuellen Zustande besteht die reine Erinnerung. [...] Unsere Vergangenheit ist das, was nicht mehr wirkt, aber wirken könnte, wenn es sich einer gegenwärtigen Empfindung einfügt und von ihr Vitalität entleiht. In dem Augenblicke allerdings, in den sich die Erinnerung so wirksam in Wirklichkeit aktualisiert, hört sie auf, Erinnerung zu sein und wird wieder Wahrnehmung.«¹¹⁴

Virtualität, »cette existence qui est propre aux choses d'esprit«,¹¹⁵ bedeutet für Bergson im Zusammenhang mit dem *souvenir pur* bzw. der *mémoire pure*: Leblösigkeit und Passivität. Wie im folgenden noch näher beschrieben, muss die *mémoire pure* durch einen *appel* erst zur Aktivität gebracht werden;¹¹⁶ *inefficace, impuis-*

¹¹⁴ MG 240; MM 270: »Dans cet état virtuel consiste le souvenir pur. [...] Notre passé est [...] ce qui n'agit plus, mais pourrait agir, ce qui agira en s'insérant dans une sensation présente dont il empruntera la vitalité. Il est vrai qu'au moment où le souvenir s'actualise ainsi en agissant, il cesse d'être souvenir, il redevient perception.«

¹¹⁵ MM 272.

¹¹⁶ MM 133f.: »Mais le fait [der Nichtlokalisierbarkeit der Erinnerungen, M. V.] s'éclaircira si l'on admet avec nous que les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur, / et qu'ils exigent, pour être rappelés, une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle«. MM 169f.: »Les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, / enfin de devenir présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie«. [Hervorhebung

sant,¹¹⁷ bleibt es im Dunkel des reglosen, solange es nicht aufgerufen wird. Erst nach dieser ersten Aufrufung wird es selbst, im Prozess der Aktualisierung, zu einem mitbestimmenden Element der Erstellung einer vollständigen Wahrnehmung.¹¹⁸

Das zweite Gedächtnis springt dem ersten in Situationen der Handlungsplanung bei, wie wir noch sehen werden; diese Zusammenarbeit ist der Ort der Prägung von Möglichkeiten.¹¹⁹ Die *mécanismes moteurs* oder auch *schèmes moteurs* sind also alle vorgeprägten Handlungsabläufe, die nach Reflex oder Wahl abrufbar sind. Bergson denkt hier vor allem an Erlerntes oder Angewöhntes¹²⁰ – z. B. das Erlernen eines Gedichtes, ein Beispiel heutiger Zeit wäre das Autofahren –, jedoch wird aus der Perspektive von EC auch instinktgesteuertes Verhalten dazu zu rechnen sein. Im Falle von Reflexen laufen die Mechanismen ohne Einschaltung des höheren Nervensystems ab, es gibt für einen Reiz eine Reaktion. Der Unterschied von

H. B.). MM 188: »La mémoire intégrale répond à un appel d'un état présent«. MM 268: »Elle [scil. la reconnaissance, M. V.] implique (...) une tension plus ou moins haute de la conscience, qui va chercher dans la mémoire pure les souvenirs purs, pour les matérialiser progressivement au contact de la perception présente«. MM 269 f.: »Nous partons d'un »état virtuel«, que nous conduisons peu à peu, à travers une série de *plans de conscience* différents, jusqu'au terme où / il se matérialise dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant, c'est-à-dire enfin jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps. Dans cet état virtuel consiste le souvenir pur« [Hervorhebung H. B.].

¹¹⁷ MM 142: »L'image-souvenir elle-même, réduite à l'état de souvenir pur, resterait inefficace. Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire. Impuissant, il emprunte sa vie et sa force à la sensation présente où il se matérialise«. S. a. MM 152; 154 f.; 156.

¹¹⁸ Z. B. MM 142; 146; 148. Deleuze, *Le bergsonisme*, 58 ff.

¹¹⁹ MM 86 f.; 167 f.; 94 f.: »Disons, pour résumer ce qui précède, que le passé paraît bien s'emmagasiner, comme nous l'avions prévu, sous ces deux formes extrêmes, d'un côté les mécanismes moteurs qui l'utilisent, de l'autre les images-souvenirs personnelles qui en dessinent tous les événements avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps. De ces deux mémoires, la première est véritablement orientée dans le sens de la nature; la seconde, laissée à elle-même, irait plutôt en sens contraire. La première, conquise par l'effort, reste sous la dépendance de notre volonté; la seconde, toute spontanée, met autant de caprice à reproduire que de fidélité à conserver. Le seul service régulier et certain / que la seconde puisse rendre à la première est de lui montrer les images de ce qui a précédé ou suivi des situations analogues à la situation présente, afin d'éclairer son choix: en cela consiste l'association des idées. Il n'y a point d'autre cas où la mémoire qui revoit obéisse régulièrement à la mémoire qui répète«.

¹²⁰ MM 94 f.

Instinkten und erworbenen Reflexen ist, dass letztere ausgeschaltet, verlernt, bewusst blockiert werden können.

Ganz anderer Natur als das Überleben der Vergangenheit als körperliches Bewegungsreservoir ist ihr Überleben in unabhängigen Erinnerungen: in der *mémoire pure* verwirklicht sich erst eigentlich die *durée* des Menschen, insofern in ihr »automatisch« stetig alles »aufgespeichert« wird, was ihm widerfährt.¹²¹ Über die Weise dieser »Aufspeicherung« (eigentlich ein falscher Ausdruck, da er Lokalisierbarkeit insinuiert) erfährt man bei Bergson nichts Genaues; das ist andererseits nicht verwunderlich, lässt sich doch sagen, dass dieses Gedächtnis eben in der *durée* eines Menschen besteht, d. h. in ihrem zeitlichen Verlauf stets das Ganze der Vergangenheit latent ist und der Mensch in seiner Persönlichkeit zu jedem Zeitpunkt das Gesamt seiner Vergangenheit darstellt.¹²² Das jeweilige Bewusstsein ist nichts anderes als das sich stets wandelnde Produkt seiner Vergangenheit. Insofern aber jedes neu Hinzukommende das Bisherige umzutönen (was nichts bewirkt, ist nicht wirklich, so ein Grundsatz Bergsons) imstande ist und es ebenso zu immer neuen Aktualisierungen, und d. h. Wirksam-Machungen von »einzelnen« virtuellen Erinnerung kommt, handelt es sich hier nicht um einen Determinismus der Person. Die Mehrdimensionalität der Vergangenheit nicht nur zwischen körperlicher und geistiger Erinnerung, sondern insbesondere innerhalb der jeweiligen Bereiche »sichert« ihr eine Prekarität der Wirksamkeit, die so schon ex negativo eine vollständige Vorhersagbarkeit von Reaktionen unmöglich macht. Die Spanne zwischen (auch erlernten) Reflexbögen und frei einsetzbaren Verhaltensweisen, letzterer Auslösung durch assoziativ aus dem Gesamt herausgelöste Einzelerinnerungen, die im Verein mit im Leib angelegten Bewegungsangeboten so erst reine Erinnerungen aktual wirksam machen, die Komplexität des Geschehens aus Erkennen, Erin-

¹²¹ So z. B. *PM (IM)*, 200f.: »La durée intérieure est la vie continue / d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, soit que le présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne, par son continuuel changement de qualité, de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage. Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité«. *IM* ist 1902 geschrieben, kann also noch als zur Stufe von *MM* gehörig angesehen werden.

¹²² *MM* 162. Vgl. dazu auch die Erläuterungen in *PM (IM)*, 182 f.

Es geht also nichts verloren, und erklärungsbedürftig wäre eher das Vergessen: Dieses entsteht durch die Aufmerksamkeit und die auswählende Funktion des Leibes bzw. Gehirns.

nern und Entscheiden verschafft dem Menschen als leiblichem Wesen die Offenheit zur Freiheit um den Preis der Stützung auf die Notwendigkeit.¹²³

Die innere Dynamik, d.h. auch der Zusammenhalt dieser Stufen ist auch Zeichen der radikalen Zusammengehörigkeit der zwei Arten von Gedächtnis. Wie vorne angedeutet erst auf der Basis von *L'évolution créatrice* ganz zu explizieren, handelt es sich um verschiedene Weisen des Zusammengefügtseins von ›Materie‹ und ›Gedächtnis‹, also Bewusstsein, von denen im gleichnamigen Buch aber erst eine bestimmte, die im Menschen, interessiert. Der Mensch wird dabei ganz in seiner Leiblichkeit ins Auge gefasst. Auch diese ist im Gesamtkontext der Philosophie Bergsons nur eine besondere Spielart der ›Auseinandersetzung‹ von Körperlichkeit und Geistigkeit.¹²⁴ Indem der Leib sowohl reflex- als auch freiheitsorientierte Vorgaben macht, ist er sowohl Spiel-Ort der Determination¹²⁵ wie auch Ent-

¹²³ MM 169 f.: »Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe immobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience: en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, / enfin de devenir présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie«.

MM 86 f. beschreibt beider Zusammenwirken in der Entwicklung von Erfahrung.

¹²⁴ Die Rückführung dieses abgeleiteten Dualismus in einen radikalen Monismus findet ebenfalls erst in EC statt.

¹²⁵ Das Spielen im Sinne von Abspielen, Vorführen von etwas Determiniertem ist ein wichtiges Bild für den Vorgang automatisierten Handelns: MM 87: »À vrai dire, elle [Gedächtnis als Mechanismenspeicher] ne nous représente plus notre passé, elle le joue; et si elle mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent«. Im praktischen Alltag hat dieses Abspielen den Vorrang: MM 103: »C'est dire que nous jouons d'ordinaire notre reconnaissance avant de la penser«. Das Abspielen gerät so zum Gegenstück des träumerischen, d.h. im emphatischen Sinne unpraktischen Existierens: MM 172: »Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire [das

scheidungs- und Erscheinungs-Ort der Freiheit; erfüllt – im Sinne von in Handlungen verwirklicht – wird freies Handeln aber erst durch die Leistung des Bewusstseins qua Gedächtnis.¹²⁶ Das Gedächtnis sorgt dabei, in dieser »Grundfunktion« ähnlich der Affektion (dem Sich-Selbst-Gegebensein des Leibes), für die Selbstbezüglichkeit der Wahrnehmung.¹²⁷ Der Beitrag des Gedächtnisses ist aber vor allem, wie wir vorne gesehen haben, die Einbringung einer Unterschiedenheit in das Geschehen der *perception pure*. Diese Leistung in der Erstellung der bewussten Wahrnehmung nennt Bergson auch *interprétation*.¹²⁸

reine Gedächtnis] avec tout ce qu'elle engendre *jouerait* sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement: automate conscient, il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée«. Angewandt auf den Grunddualismus des Buches heißt dies: MM 251: »Ainsi, pour reprendre une métaphore qui a déjà paru plusieurs fois dans ce livre, il faut (...) que le passé soit *joué* par la matière, *imaginé* par l'esprit« [Hervorhebung im Original].

¹²⁶ Somit ist ein störungsfreies Miteinander von Leib und Gedächtnis nötig, um solche freien Handlungen zu vollziehen. Ist die Verbindung gestört, verbleiben die Erinnerungen zwar unter Umständen erhalten, aber wirkungslos: sie orientieren keine Wahl mehr, bereitliegende motorische Möglichkeiten bleiben ungenutzt, neue werden nicht aufgebaut. Die Untersuchung solcher Störungen und deren argumentative Verwertung durch Bergson in MM soll hier nicht weiter behandelt werden; sie dienen ihm dazu, sein Bild vom Funktionieren des Wiedererkennens zu belegen.

¹²⁷ MM 76: »La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle«.

¹²⁸ Hier wird ein Akzent gesetzt, der einen Unterschied macht zwischen der bergsonischen Erklärung der Wechselwirkung von Wahrnehmung und Gedächtnis und der ansonsten sehr ähnlichen schelerschen, wie sie Buchheim wiedergibt: Buchheim, Thomas: *Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schelers Wertethik*, in: Phänomenologische Forschungen, NF 2, 1997, 245–258, hierfür 256 f. Für Bergson entsteht die bewusste, gehaltvolle Wahrnehmung erst durch die Mitarbeit des Gedächtnisses, die als interpretatorische Leistung eigens hervorgehoben wird, während Scheler zunächst einen Wahrnehmungsgehalt voraussetzt, der dann Resonanz in der Erinnerung findet – und doch nebenbei bemerkt, dass Wahrnehmung wesentlich erinnerungsgeladen ist: »Jedes Ding und jeder mögliche Teil eines Dinges [...] konstituiert sich ja (unter anderen Faktoren) wesensnotwendig mit in unmittelbarer Erinnerung und Erwartung« (Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. In: ders., *Gesammelte Werke II*, Bern (Francke) 1954, 451. Vgl. *ibid.* 447 der »Satz von der Wesenszusammengehörigkeit je eines Wahrnehmungs- und je eines Erinnerungsgehalts«).

»Die Wahrnehmung ist niemals bloß ein Kontakt des Geistes mit dem gegebenen Gegenstand; sie ist immer von Erinnerungsbildern durchsetzt, welche sie vervollständigen, indem sie sie erklären« [eigentlich: interpretieren, M. V.].¹²⁹

Wie die handlungsorientierte Leistung des Gedächtnisses im Wiedererkennen offenbar wird, gibt es entsprechend der zwei unterschiedenen Gedächtnisweisen zwei Weisen des Wiedererkennens: das automatische (*reconnaissance automatique*¹³⁰) und das bewusste bzw. aufmerksame (*reconnaissance consciente / attentive*¹³¹). Das Wiedererkennen spielt eine wichtige Rolle in der Vorbereitung von Handlungen, sowohl automatischen wie willentlichen. Es vollendet sich als automatisches in der Einleitung reflexhafter Antworten, als bewusstes in der Erstellung von Möglichkeiten als Vorbereitung des nicht-automatischen Reagierens, des Handelns. Beruht die automatische Wiedererkennung darauf, dass im Leib selbst in den reflexartigen und automatisierten Verhaltensweisen die direkte Antwort »gespeichert« ist, wobei kein Zögern auftritt und keine Alternativen erwogen werden,¹³² hebt die bewusste Wiedererkennung an im Fehlen einer solchen Vorfertigung; zur Erhellung des Wahrgenommenen und der möglichen Reaktionen darauf beginnt eine Auswahl und Auslösung von Erinnerungen aus dem Gesamt der reinen, virtuellen Erinnerungen. Diese Auswahl entsprechender früherer Wahrnehmungen, welche als solche aus der verflossenen *durée* erst herausisoliert werden, wird dabei wiederum angeregt bzw. eingegrenzt durch die im Zögern angestoßenen und unterbrochenen Bewegungen hin zu einer Reaktion auf das Wahrgenommene.¹³³

¹²⁹ MG 127; MM 147: »La perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent; elle est toute imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant«. Vgl. Vollet, Matthias: »Zamjedba kao intepretacija kao otkrivanje svijeta. Henri Bergson: *Matière et mémoire*«, in: *Hermeneutika i fenomenologija. Phainomenia: zbornik radova*, hg. v. Pavic, Zeljko, Zagreb (Naklada Breza) 2004, 79–91 (= »Wahrnehmung als Interpretation als Welterschließung: Henri Bergson, *Matière et mémoire*«, kroatisch).

¹³⁰ Oder auch »instantanée«: MM 100, »reconnaissance par distraction«, MM 107.

¹³¹ MM 107 ff.

¹³² MM 100 f.

¹³³ MM 103: »Si l'ensemble de nos images passées nous demeure présent, encore faut-il que la représentation analogue à la perception actuelle soit choisie parmi toutes les représentations possibles. Les mouvements accomplis ou simplement naissants préparent cette sélection, ou tout au moins délimitent le champ des images où nous irons cueillir«. [Hervorhebung H. B.]. »Représentations possibles« meint hier im Zustand der Noch-Wirkungslosigkeit im reinen Gedächtnis verharrende Wahrnehmungen, die

Es vollzieht sich so der Wechsel von einer ungeschiedenen globalen latenten Präsenz in der Virtualität der reinen Erinnerung, in deren Fundus im Bezug auf die gesuchte Aktualisierung in einer bestimmten Handlung hier bereits »mögliche Repräsentationen« angesprochen werden, zu einer ausgeschiedenen Aktualisierung bestimmter Einzelerinnerungen, die mit der aktuellen Wahrnehmung vereint diese erst zu einer vollständigen machen und so die Grundlage der Bildung von Handlungsmöglichkeiten ausmachen. Es kommt so zu einer zirkulären Struktur, da eine Wahrnehmung erst eine vollständige Wahrnehmung ist, wenn sie vom Gedächtnis mitinterpretiert wird, aber andererseits ohne die »vorgängige« Existenz der Sinnesdaten und deren Appell an das Gedächtnis es zu einer Interpretation qua »Wiederbelebung« der Erinnerung gar nicht käme. Zudem kann die Interpretation immer weitere Bereiche des Gedächtnisses heraufrufen, so dass immer größere Kreise der Interpretation entstehen; in diesem Zusammenhang spricht Bergson auch von den abertausenden Ebenen des Bewusstseins,¹³⁴ die auf dieses Weise durchmessen werden und in der unterschiedlichen Anspannung der Interpretation, also des Einbringens des reinen Gedächtnisses in den Handlungshorizont des gegenwärtigen Bewusstseins bestehen.¹³⁵ Das macht die

durch Herauslösung aus dem Gesamt des Gedächtnisstromes zu einzelnen, erinnerten, wirksamen Vergegenwärtigungen werden können.

¹³⁴ MM 169, 181, 269 f.

¹³⁵ Das Zusammenwirken von roher Wahrnehmung und Gedächtnis wird näher beschrieben in MM 110 ff. 111: »Elle [scil. la mémoire, M. V.] crée ainsi à nouveau la perception présente, ou plutôt elle double cette perception en lui renvoyant soit sa propre image, soit quelque image-souvenir du même genre. Si l'image retenue ou remémorée n'arrive pas à couvrir tous les détails de l'image perçue, un appel est lancé aux régions plus profondes et plus éloignées de la mémoire, jusqu'à ce que d'autres détails connus viennent se projeter sur ceux qu'on ignore. Et l'opération peut se continuer sans fin, la mémoire fortifiant et enrichissant la perception, qui, à son tour, de plus en plus développée, attire à elle un nombre croissant de souvenirs complémentaires«. MM 112: »Notre mémoire choisit tour à tour diverses images analogues qu'elle lance dans la direction de la perception nouvelle. Mais ce choix ne s'opère pas au hasard. Ce qui suggère les hypothèses, ce qui préside de loin à sa sélection, ce sont les mouvements d'imitation par lesquels la perception se continue, et qui serviront de cadre commun à la perception et aux images remémorées«. 113: »Toute image-souvenir capable d'interpréter notre perception actuelle s'y glisse si bien que nous ne savons plus discerner ce qui est perception et ce qui est souvenir«. 113: »Notre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l'image-perception dirigée sur l'esprit et l'image-souvenir lancée dans l'espace courraient l'une derrière l'autre«. Vgl. auch MM 142, 258 f., 261.

Die angesprochene Kreisstruktur wird bei Deleuzes Kinophilosophie zur Grundlage der *images-temps*; bei ihm das Phänomen des »cristal« genannt (in Anlehnung wohl auch

Interpretativität einer Wahrnehmung aus: denn jede Wahrnehmung ist Interpretation mithilfe des Gedächtnisses, indem die ›rohen Daten‹ mithilfe von Erinnerungsbildern zu erkannten Gegenständen werden. Der Prozess der Interpretation als Wahrnehmungsbestandteil ist dabei selbst kein bewusstes hermeneutisches Vorgehen, sondern erstellt erst die bewusste Wahrnehmung mit, die dann weiter bearbeitet werden kann. Bergsons Beispiele sind das Lesen¹³⁶ und das Hören:¹³⁷ Im Hören rekonstruieren wir von einem angenommenen Sinn aus das Gesagte, machen es uns zu eigen, und können es nur so verstehend auch hörend verstehen.

Hier geht es in den Worten Bergsons also um die *mémoire attentive*, die aus dem Gesamt der *souvenirs purs* allererst die *souvenirs-images*¹³⁸ heraufbringt: auch sie hängt von dem Körper ab, der normalerweise, da er auf *souvenirs automatiques* ausgerichtet ist, das ständig alles ›aufzeichnende‹ durative Gedächtnis nicht in den Vordergrund treten lässt. Sucht man zu einer Situation eine passende Handlung und hat keine automatische zur Hand, bietet der Leib durch *schèmes moteurs* verschiedene mögliche an; sucht man dann zu einer Wahrnehmung eine passende ältere, nimmt man, wie im Zitat angedeutet, den Umweg über die durch jede Wahrnehmung verursachte (wenigstens beginnende) Bewegung¹³⁹ und hat so we-

an das Bild des reflektierten Lichtstrahls in MM 35), entstehen in sich nicht auf Handlungsdarstellungen, sondern auf Darstellungen der Wirksamkeit der Zeit konzentrierenden Filmen wie z. B. »Citizen Kane« von Orson Welles Figuren des iterativen Herausrufens von Erinnerungsstücken, die in Kurzschlussituationen Handlung geradezu verhindern. S. z. B. Deleuze: *Cinéma II*, 109 f. Vgl. dazu Vollet, Matthias: »Imágenes – percepción y cine en Bergson y Deleuze«, in: *Eidos* 5, 2006, 70–93; sowie: Vollet, Matthias: »Los límites de la estética de la representación: del cine perceptivo de Bergson al cine durativo de Deleuze«, in: Chaparro, Adolfo (Hg.): *Los límites de la estética de la representación*. Bogotá (Universidad del Rosario) 2006, 58–75.

¹³⁶ MM 113.

¹³⁷ MM 129: »Suivre un calcul, c'est le refaire pour son propre compte. Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer intelligemment, c'est-à-dire en parlant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. Et plus généralement, faire attention, reconnaître avec intelligence, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leur cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elles les souvenirs qui vont les recouvrir«.

Jankélévitch, Bergson, 107: »En fait il n'est de perception qu'interprétée«.

Dazu weiter unten mehr.

¹³⁸ MM 107.

¹³⁹ MM 101: »Il n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement«. MM 128:

nigstens das Umfeld der gesuchten Erinnerung umschrieben. Es wird so den »reinen«, virtuellen Erinnerungen, die leichter in den Rahmen aktueller Wahrnehmungen passen, leichter, die Schwelle zu überwinden: aber sie sind wesentlich auf einen *appel*, auf eine Übertragung von Lebensenergie angewiesen.¹⁴⁰

Wir haben so eine gegenläufige Bewegung vor uns, in der durch eine reflexive Struktur Materialität (*perception pure* bzw. *mécanismes moteurs*) und Geistigkeit (*mémoire pure, souvenirs purs*) sich durchdringen bzw. sich gegenseitig ansprechen und so in den *souvenirs-images* der *perception attentive* im Zuge der interpretierenden Wahrnehmung allererst Möglichkeiten erstellen.¹⁴¹ Die Auswahl (*choix, sélection*) von bestimmten, virtuellen bzw. möglichen Erinnerungen geschieht ferner als Assoziation¹⁴² in Verbindung mit den festgelegten körperlichen Automatismen, die ihrerseits eine Wiedererkennung abspielen, bevor sie bewusst wird.¹⁴³ In den *associations par contiguïté*¹⁴⁴ und *par ressemblance* werden Gemahnungen der äußeren bzw. inneren Strukturen einer wahrgenommenen Sache an Erinnerungen aufgerufen und abgeglichen; in der Assoziation in Verbindung mit der beginnenden Bewegung¹⁴⁵ und der Idee, die z. B.

»Ces mouvements intérieurs de répétition et de reconnaissance sont comme une prélude à l'attention volontaire. Ils marquent la limite entre la volonté et l'automatisme«.

¹⁴⁰ MM 170.

¹⁴¹ MM 83: »On passe, par degrés insensibles, des souvenirs disposés le long du temps aux mouvements qui en dessinent l'action naissante ou possible dans l'espace«.

Hier wäre wieder an den im *Essai* gebrauchten Begriff der Endomose zu erinnern.

¹⁴² MM 94f.: »La première [scil. mémoire qua mécanismes moteurs, M. V.], conquise par l'effort, reste sous la dépendance de notre volonté; la seconde [scil. mémoire qua images-souvenirs personnelles, M. V.], toute spontanée, met autant de caprice à reproduire que de fidélité à conserver. Le seul service régulier et certain / que la seconde puisse rendre à la première est de lui montrer les images de ce qui a précédé ou suivi des situations analogues à la situation présente, afin d'éclairer son choix: en cela consiste l'association des idées. Il n'y a point d'autre cas où la mémoire qui revoit obéisse régulièrement à la mémoire qui répète«.

¹⁴³ MM 103: »C'est dire que nous jouons d'ordinaire notre reconnaissance avant de la penser. [...] Les tendances motrices suffiraient donc déjà à nous donner le sentiment de la reconnaissance«.

¹⁴⁴ MM 97: »Reconnaître serait donc associer à une perception présente les images données jadis en contiguïté avec elle«. Zu den Assoziationen s. a. MM 189f., 273. Die Assoziationen können hier eine positive Rolle spielen, da ja das gesamte Geschehen von MM sich auf einer mittleren Ebene der Mischung von Materie und Geist abspielt.

¹⁴⁵ Dadurch unterscheidet sich dieses auch von Assoziationismus, wie ihn Bergson im *Essai* verurteilt hat: der Anstoß zur Suche entsteht durch beginnende, willkürliche oder unwillkürliche Körperreaktionen (z. B. Zupacken), und zur Interpretation wird etwas

hinter dem Gehörten vermutet wird,¹⁴⁶ wird durch die Herausrufung von Einzelerinnerungen der jeweilige Gegenstand interpretiert und so erst voll wahrgenommen. Wahrnehmung ist als interpretativer Akt für Bergson immer ein unauflösliches Gesamt von sinnlichem Reiz, anhebender Reaktion und hypostasierter Einzelerinnerung (*souvenir-image*). Um es nochmals zu betonen: die Wahrnehmung selbst ist Interpretation.

»Allgemeiner gesagt: Aufmerksamkeit, intelligentes Wiedererkennen und Interpretation hätten in ein und dieselbe Operation zusammenzuschmelzen, durch die der Geist, nachdem er die Ebene gewählt hat, nachdem er gegenüber den rohen Wahrnehmungen den Punkt in sich gewählt hat, der ihrer mehr oder minder unmittelbaren Ursache symmetrisch ist, auf sie, die Wahrnehmungen, die Erinnerungen hinströmen lässt, die sich über sie legen wollten.«¹⁴⁷

In der assoziativen Gewinnung von Partikularerinnerungen auf der Grundlage von (Körper-, Hirn-) Bewegungsanlagen¹⁴⁸ findet also ein erster Auswahlprozess aus dem virtuellen, d. h. ungeschiedenen, ununterschiedenen, für die Handlungspraxis an sich wirkungslosen Erinnerungsfuss der *durée* statt; er dient als Vorarbeit zur zweiten, eigentlichen Wahlsituation, legt er doch Möglichkeiten des Handelns Grund, die durch die interpretatorische Zusammenarbeit von sinnlicher Erstwahrnehmung und Gedächtnis entstehen:¹⁴⁹ zeigt eine solchermaßen bewusst zu nennende (da interpretativ gewonnene) Wahrnehmung nichts anderes als Handlungsmöglichkeiten an,¹⁵⁰ so ist damit gerade gemeint, dass im Wahrnehmen selbst Möglichkeit entsteht als Akt der handlungsvorbereitenden, zugleich einschrän-

gesucht, was zur angedeuteten Bewegung passt; die Assoziationen selbst sind, das wird im Folgenden noch ausgeführt, von Bergson nicht als starre gedacht, sondern sind beweglich, d. h. ausdehnbar durch eine Steigerung der Aufmerksamkeit und damit in den durativen Prozess eingebunden.

¹⁴⁶ Die Idee ist sozusagen der Beitrag des Subjekts, der eigene Anstoß zur Interpretation des Gehörten durch die Erinnerungsaufholung. S. z. B.: MM 129; 135; 274.

¹⁴⁷ MG 109; MM 129: »Et plus généralement, faire attention, reconnaître avec intelligence, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leurs cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elles les souvenirs qui vont les recouvrir«; s. a. MM 112.

¹⁴⁸ MM 104: »On pourrait donc dire que les mouvements qui provoquent la reconnaissance machinale empêchent par un côté, et de l'autre favorisent la reconnaissance par images«.

¹⁴⁹ MM 147.

¹⁵⁰ MM 258 f.

kenden und offenhaltenden Weltaneignung. Diese Aneignung als interpretierende Öffnung in der das Gedächtnis öffnenden Assoziation ist ein Akt der inneren Anstrengung; Bergson nennt dies *attention*, gespannte Aufmerksamkeit. In der Aufmerksamkeit macht sich eine besondere Spannung (*tension*)¹⁵¹ des Bewusstseins bemerkbar, die in der Hinwendung zur eigenen *durée* besteht und diese zugleich zerlegt im Blick auf eine zu interpretierende Wahrnehmung. Diese Zerlegung der eigenen *durée* in einzelne Erinnerungen ist vorderhand ein Akt der Selbstabstraktion, des Absehens von der eigenen Durativität, der sich in Akten der Abstraktion von Objekten in der sinnlichen Erstwahrnehmung ergänzt zu einer bewussten, weil durch Gedächtnis gestützten Wahrnehmung. Nun gibt es aber Grade der Spannung,¹⁵² d. h. der Anspannung im Gewährwerden der eigenen reinen Erinnerung, aus denen die zu Anfang des Kapitels erwähnten *plans de conscience* bestehen. In der größten Anspannung, in der die gesamte Vergangenheit des vor einer Wahl Stehenden zusammengekommen wird, kommt es dann in einem Umschlagen zu einem wirklichen freien Akt im Sinne des *Essai*. Das in der vollständigen Spannungslosigkeit bestehende Gegenstück ist die gegenseitige Begegnung der Materie als *perception pure*. So wird auch In EC im ontologischen Horizont der niedrigste Grad an Spannung in der Materie, der höchste im ganz freien, schöpferisch-intuitiv in den *élan vital* eintretenden Menschen bestehen. So wie es in der Materie, da alles in Stoß und Gegenstoß aufgeht, keine Handlungsalternativen gibt, gibt es im reinen Bewusstsein keine Notwendigkeit für eine Aufspaltung des Schöpferischen in Handlungsmöglichkeiten. Zwischen diesen beiden Extremen nun liegt gerade der Bereich der Möglichkeiten; in der Vermittlung von sinnlichen Wahrnehmungsdaten und des Eigenrhythmus' der *durée* des Wahrnehmenden, der bei je größerer Spannung um so reicher aufgerufen wird und um so reichere Wahrnehmungsfelder schafft, geschieht in der Abstraktion vom Eigenrhythmus des Wahrgenommenen auf den unterschiedlich reich aufgerufenen Eigenrhythmus des Wahrnehmenden¹⁵³ eine Einbindung in einen Erkennens- und Handelns-horizont, der sich als Möglichkeiten ausdrückt. Das Wahrgenommene wird in einen Kontext gestellt, aus dem heraus Möglichkeiten des Umgangs mit ihm deutlich wer-

¹⁵¹ MM 116.

¹⁵² Sie entsprechen den Graden der Freiheit.

¹⁵³ MM 230 ff.

den. Wahrnehmen als Möglichkeitserstellung zur Handlung heißt so aber immobilisieren: und zwar Wahrgenommenes wie Wahrnehmenden, da, wenn Möglichkeiten herausgestellt werden, diese eben aus der *durée*, d.h. der Bewegung des Wahrnehmenden herausgenommen werden; und das Wahrgenommene wird in der Möglichkeit ebenfalls seiner Eigenbewegung, seines Eigenrhythmus' (evt. auch als Organisiertes) entzogen, da es festgehalten wird für eine Handlung.¹⁵⁴

Von der *tension de durée* hängt so der Reichtum an Möglichkeiten ab; je höher die Spannung, um so reicher die Möglichkeiten. Bei höchster Spannung aber findet ein Umschlag statt in gänzliche Freiheit ohne auswählbare Einzelmöglichkeiten: insofern nämlich der Sinn von Möglichkeit in der flexiblen Handlungsvorbereitung liegt, da sie ja nichts weiter als ein Ausdruck für bewusste Wahrnehmung ist, ist auch einsichtig, dass sowohl bei reiner Materie wie auch reiner Geistigkeit im Schöpferischen des *élan vital* von Möglichkeit nicht mehr die Rede sein kann; aktive (Teil-) Determination der indeterminierten Zukunft in der Nützlichmachung¹⁵⁵ des an sich unnützen reinen Gedächtnisses¹⁵⁶ gibt es nur in der Mischform der menschlichen Existenz. Der in der Interpretation stattfindende Aufbau von Spannung zwischen Wahrnehmendem und Objekt,¹⁵⁷ welche ihre Grundlage hat in der reflexiven Spannung im Subjekt der *attention*, das sich in seinen Erinnerungen (*souvenirs-images*) nach außen projiziert, schafft Möglichkeiten als Weisen der Durchdringung von Materie und Geist. In Bezug auf die Zeit drückt sich dies aus in der Aufnahme der Dinge in den Rhythmus des Wahrnehmenden, aber nur insofern er Handelnder ist innerhalb einer materiellen Welt, d.h. seinen Rhythmus dem der Außenwelt anpasst.¹⁵⁸ In Bezug auf den Raum bleibt festzuhalten, dass auch hier eine Erstellung von Möglichkeiten nur auf dem Boden eines nivellierenden abstrakten homogenen Rau-

¹⁵⁴ MM 233: »Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser«.

¹⁵⁵ MM 90, 167.

¹⁵⁶ MM 167.

¹⁵⁷ MM 112 ff., 128.

¹⁵⁸ Zum Rhythmus s: Kremer-Marietti, Angèle: »Physique et métaphysique du rythme comme mimésis«, in: *Revue internationale de philosophie* 2 / 1991, no 177 (Bergson), 137–150; Erik Oger in seiner Einleitung zu Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 19.

mes¹⁵⁹ machbar ist, der den Dingen die eigene räumliche Dimension entzieht und sie einteilbar macht im Hinblick auf die Bedürfnisse des Wahrnehmenden.¹⁶⁰ Für jede Möglichkeitsprojektion und dann auch theoretische Möglichkeitsspekulation wird so die Annahme eines homogenen, abstrakten Raumes notwendig. Die Frage wird nur sein, ob er als gegeben oder als ›gemacht‹ angesehen wird.

Homogenisierte Zeit und homogener Raum sind so im Blick auf Handlung eingebrachte Rahmenbedingungen,¹⁶¹ in denen Möglichkeit allererst entstehen kann als die Weise, in der bewusste Wahrnehmung Handlung vorbildet.¹⁶² Auf diese Weise wird aber Freiheit in den Raum der Notwendigkeit eingetragen und durchgesetzt: immer als unvollkommene Freiheit, die sich nur mit dem Alphabet der Notwendigkeit buchstabieren lässt.¹⁶³ Möglichkeit bringt so durch das Wirken des Gedächtnisses Geist, d. h. Freiheit in die Materie, aber immer nur graduell abgestuft.¹⁶⁴ Es bleibt die Frage, ob reine Freiheit in dieser Welt überhaupt möglich ist, da sie doch reiner *élan vital*, ohne jede Materie, sein müsste. Dazu wird Bergson in den *Deux Sources de la Morale et de la Religion* mehr sagen;¹⁶⁵ auf dem Stand von *MM* bleibt festzuhalten, dass das Gedächtnis, indem es sich in der isolierenden Assoziation auf die Materie ›einlässt‹, zugleich sich materialisiert und die Materie entmaterialisiert,¹⁶⁶ auf diese Weise Freiheit in die Notwendigkeit einträgt.

Zusammenfassend: *Essai* und *MM* zur Möglichkeit: Möglichkeit im menschlichen Handeln zwischen reinem Geist und reiner Materie

In *MM* findet insgesamt eine wichtige Ergänzung zum *Essai* statt: ist dort die Möglichkeit der Eintrag von Materiellem ins Geistige (also

¹⁵⁹ *MM* 235 f.

¹⁶⁰ *MM* 235 ff.

¹⁶¹ *MM* 236 f., 260.

¹⁶² *MM* 237 f.

¹⁶³ *MM* 280.

¹⁶⁴ *MM* 236, 260.

¹⁶⁵ Worauf in dieser Arbeit nicht eingegangen werden kann. *DSMR* bringt für die Möglichkeitsproblematik keine neue Perspektive.

¹⁶⁶ *MM* 256.

die ›Materialisierung‹ geistiger Prozesse sowohl in ihrem Vollzug wie auch in ihrem beobachtenden Nachvollzug) und gefährdet sie so Freiheit bzw. zumindest deren Wahrnehmung, so wird in *MM* Möglichkeit gerade betrachtet als der Eintrag von Geistigem ins materielle Geschehen des Handlungszusammenhangs der *images*. Der Leib als Zentrum reeller und möglicher Handlungen wird so, neben seiner ›Eigenschaft‹ als Speerspitze, die im Handeln als gegenwärtiger Konzentrationspunkt der Vergangenheit in die Zukunft dringt,¹⁶⁷ auch zum Ort der Gratwanderung zwischen absoluter Freiheit und absoluter Notwendigkeit. Durch die in ihm vorliegenden unterschiedlichen Komplexitätsstufen innerhalb seines Nervensystems bietet er die Grundlage für die Nützlich-Machung des reinen Gedächtnisses durch dessen Aufrufung mittels Idee, Assoziationen und angelegten Bewegungsvarianten in der Aufstellung von Möglichkeiten. Die Nutzenorientierung bedeutet einen (unvermeidlichen) Abfall von der Reinheit des Gedächtnisses qua *durée*, aber um diesen Preis allein kann die Notwendigkeit geschlossener materieller Systeme aufgebrochen werden, um Bewusstsein durchzusetzen. Dieses aber ist das Wesen des Organismus, dass er mit seinen Interessen in diese Homogenität einbricht und sie strukturiert. Wir finden so in *MM* auf der Ebene der ›mittleren‹ Freiheit des einzelnen Handelnden beschrieben, wie Möglichkeit als heuristisches Instrument entsteht.

Wurde im *Essai* Erkenntnis als reine, philosophische (Wesens-)Erkenntnis angestrebt und unter dieser Perspektive der Begriff der Möglichkeit als fehlerhaft abgelehnt, so wird in *MM* Erkenntnis in ihrer alltäglichen Funktion als handlungsvorbereitende betrachtet;¹⁶⁸ hier, im Wahrnehmen als Vorbereitung des Agierens, erhält Möglichkeit eine positive Rolle.

Wurde im *Essai* die Rolle von Möglichkeit in der fehlerhaften Beschreibung der Wahlvorbereitung beschrieben als Aufstellung einer Auswahl zwischen definierten Möglichkeiten, dem de facto das Herauskristallisieren einer Entscheidung aus einem Gesamtprozess entgegensteht, so wird in *MM* ein anderer Auswahlprozess ins Auge gefasst, der eine Stufe früher liegt: Möglichkeiten ›entstehen‹ erst durch eine Auswahl ›möglicher‹ interpretationsstützender Erinnerungen, die zu bewussten Wahrnehmungen beitragen. Hier wird

¹⁶⁷ *MM* 82.

¹⁶⁸ *MM* 157: Im Lebewesen ist das Bewusstsein mit seinen Funktionen zunächst praxisorientiert.

auch ein mittlerer Begriff von »möglich« qua virtuell angedeutet: mögliche bzw. virtuelle Erinnerungen sind solche, die noch nicht aus dem Gesamt des reinen Gedächtnisses als einzelnen *souvenirs-images* ausgeschieden sind, aber entscheidende Bausteine für eine Interpretation der Wirklichkeit in Richtung auf eine Handlung sind. Man darf aber wohl diese »möglichen« bzw. »virtuellen« Erinnerungen«, die sich mit geliehener Kraft nach vorne schieben, mit den Tendenzen, von denen im *Essai* die Rede war und in *EC* die Rede sein wird, nicht allzu sehr in Verbindung bringen: Sie »lagern« dort scheidbar, aber noch ungeschieden, und können in bestimmten Situationen zu bestimmten Möglichkeiten nur ausentwickelt werden, wenn sie einen Anstoß von außen erhalten. Von Tendenz ist in *MM* sehr selten die Rede, vor allem als *tendances motrices* des Leibes, Bewegungsansätze, die zu ihrer Aktualisierung streben, mit deren Hilfe die Erinnerungen aufgerufen werden, wobei der weitaus häufigere Begriff *schèmes moteurs* ist.¹⁶⁹

Wurde im *Essai* Möglichkeit von der Seite der Freiheit betrachtet, als Phänomen des Eintrags von Materialität in geistiges Geschehen, als Begriff, der ein falsches Verständnis von Freiheit zeigt, so wird in *MM* Möglichkeit vom Leib her betrachtet, beschreibt Spuren von Freiheit im Geschehen der Notwendigkeit, den Eintrag von Freiheit in materielles Geschehen.¹⁷⁰ Eine klare Zweiteilung findet aber hierbei nicht statt, gibt es doch unendlich verschiedene Grade von Freiheit,¹⁷¹ und liegen doch »absolute« Freiheit und Notwendigkeit nie vor; aber gerade Handeln im Zeichen von Möglichkeiten ist durch die gleichwertige Kombination von Geist und Materie eine Gratwanderung zwischen Freiheit und Notwendigkeit: auf diesem Grat findet das Leben in Materie statt.

¹⁶⁹ *MM* 103; 125 f. Eine aussagekräftige Stelle zur Macht- und Tendenzlosigkeit der Erinnerungen findet sich in *MM* 267: »Il faut que ces souvenirs, au moment de se poser sur la perception, trouvent moyen d'actionner dans le cerveau les mêmes appareils que la perception met ordinairement en jeu pour agir: sinon, condamnés d'avance à l'impuissance, ils n'auront aucune tendance à s'actualiser«. Mehrfach finden sich auch Bemerkungen zur »Tendenz« der diskursiven Intelligenz oder der Wissenschaft, Diskontinuitäten aus dem kontinuierlichen Gesamt der Wirklichkeit zu schneiden – eine Denkfigur, die in *EC* (und dann auch für die Argumentation dieser Arbeit) von Wichtigkeit sein wird; *MM* 139, 221 f.

¹⁷⁰ *MM* 150 nennt auch das Gegenstück: »Le progrès du souvenir consiste justement, comme nous le disions, à se matérialiser«.

¹⁷¹ Diese entsprechen den »plans de conscience«; *MM* 271 f.

»So scheint die Freiheit, ob wir sie nun vom Standpunkte der Zeit oder des Raumes ins Auge fassen, immer ihre Wurzeln tief in die Notwendigkeit zu versenken und sich mit ihr aufs innigste zu verbinden. Der Geist entnimmt der Materie die Wahrnehmungen, aus denen er seine Nahrung zieht, und gibt sie ihr als Bewegung zurück, der er den Stempel seiner Freiheit aufgedrückt hat«. ¹⁷²

In diesen letzten Sätzen von *MM* spiegelt sich der Stand bergson-schen Denkens an der Schwelle zu *L'évolution créatrice* wieder; organisches Leben ist ein Miteinander von Materie und Geist, in dem sich der Geist auf die Materie stützt, um sie zu überwinden, und zugleich sich nur so verwirklichen kann, dass er materielle Prozesse nutzt. Die Freiheit schlägt ihre Wurzeln in die Notwendigkeit und schließt sich mit ihr in der organisierten Materie zusammen; sie nützt die Materie für ihre Durchsetzung, muss sich ihr anpassen und findet in der Erstellung von Möglichkeiten einen ersten Schritt der Emanzipation. Richtige Freiheit erreicht sie aber erst, so die Lehre des *Essai*, in der Freiheit als Entwicklung jenseits unmittelbarer Motive und Möglichkeiten.

In *EC* wird nun das Ziel der Darstellung dasselbe sein, der Schauplatz aber ein anderer: es ist jetzt die Auseinandersetzung von Bewusstsein und Materie überhaupt in der Evolution, und so auch, in der ratio dieser Arbeit, das evolutionäre Entstehen von Möglichkeit – im gnoseologischen wie im ontologischen Sinne, und damit in Verbindung die Frage, wie unter Verzicht auf einen nun hierfür nicht mehr verwendbaren Möglichkeitsbegriff Evolution erklärt werden kann.

¹⁷² MG 250; MM 280: »Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté«.

Drittes Kapitel

Evolution, Möglichkeit und Kreativität:

*L'évolution créatrice*¹

Immer wieder ist in den ersten Büchern Bergsons von unbedingter Kreativität die Rede, die Neues in die Welt bringt; das Neue zeichnet dabei aus, dass es nicht rückführbar sein soll auf vorher schon Dagewesenes – in dem genauen Sinne, dass es nicht aus ihm vorausberechnet werden konnte, d.h. nicht immer schon vollständig erkennbar in ihm vorhanden war. Dadurch, dass das Problem des Neuen für Bergson auch eines seiner Erklärbarkeit ist – die Sprache verstellt gerade hier mehr, als sie aufweist –, wird es für ihn auch eines der Darstellbarkeit. Das führt dazu, dass das Neue mehr angesprochen denn erklärt wird: denn das Erklären selbst meint ja für Bergson Zurückführen auf vorher Dagewesenes im Sinne einer Bedingungsanalyse, die keine Lücken lässt.

Deswegen ist das *Essai* im Grundduktus auch eher defensiv: die Fehler in der bewährten Diskussionsaufstellung zu zeigen und den üblichen Schematismus der Entscheidungsfindung von einer Strecken- zu einer Prozessbeschreibung mit Tendenzen statt Möglichkeiten abzuwandeln reicht noch nicht aus zur vollständigen Erhellung des Ursprungs und Wesens von Neuem, das sich auf diese Weise die Bahn bricht. Deswegen ist aber auch das erste Buch am Ende resignativ: volle Freiheit kann in ihrem Wesen nicht definiert werden.² Angeboten wird neben dem Begriff des Emanierens das organologische Bild der Reifung einer Frucht; zusammen mit dem genannten Begriff der Tendenz ergibt sich hier aber eine Erklärungsgrundlage, auf der EC aufbauen will.

MM unterläuft die eigentliche Ebene des Problems der Freiheit, indem es von vorneherein sich in die Perspektive der Handlung stellt:

¹ Erste Auflage Paris (Alcan) 1907. Zitiert als EC nach *Œuvres* mit der Paginierung der Einzelausgabe bei PUF. Deutsch: *Schöpferische Entwicklung*. Übers. v. Gertrud Kantowicz. Jena (Diederichs) 1912. Zitiert als SE.

² *Essai* 165f., 172.

nicht die unbedingte Freiheit, sondern die Erscheinung von Freiheit in den Bedingungen der Materialität wird so erläutert; vom Idealbild der freien Entscheidung geht es zurück auf den Bedingungsraum jeder Entscheidung, die Handlung. Wo in *MM* von Neuem, von Freiheit Rede ist, geschieht es hier mehr auf einer mittleren Ebene. Der Gegenstand der Darstellung gestattet nun ja bereits in seiner ontologischen Platziertheit keine unmittelbare Auseinandersetzung mit Freiheit. Dadurch ist hier wie im *Essai* Möglichkeit dort, wo keine reine Freiheit ist. Wenn auch die Orte, wo von Möglichkeit die Rede ist, durch ihre Unterschiedlichkeit dem Begriff eine je andere Valenz geben: ist im *Essai* Möglichkeit ein Begriff, durch den das Wesentliche gerade verstellt wird, so spielt Möglichkeit in *MM* eine »positive« Rolle, da die Ebene des beschriebenen Geschehens eine andere ist. In *MM* geht es um die Welt des Handelns und somit der Bedingungen und Grade, und wie in dieser Welt Möglichkeit als Grundlage für niedergradig freies Handeln entsteht, dem Handlungsmöglichkeiten zugrundeliegen, zwischen denen ausgewählt wird; nicht um die unbedingte Welt der Freiheit.

Es bleibt um so mehr die Frage nach dem Ursprung von Freiheit; in der bergsonschen Denkweise drückt sich dies aus als die Frage nach dem Ursprung von Neuem. Im Gedankengang des *Essai* entsteht Neues durch die äußerste Anspannung des durativen Ich; auf der mittleren ontologischen Stufe von *MM* war der Leib des bewussten Lebewesens die Instanz, durch die Neues in die Welt tritt. Durch die Frage nach dem Neuen wird auch die Frage nach der Möglichkeit wachgehalten; nach dem spannungsreichen Gebrauch von Möglichkeit in *Essai* und *MM* stellt sich, der in der Einleitung wiedergegebenen Frage von Windelband folgend, durchaus das Problem weiter, wie es zu Neuem kommt, ferner welche Begrifflichkeit Bergson dafür in Anschlag bringt und ob Möglichkeit dabei eine Rolle spielt. In der Bergson eigenen Methode ist aber dieser Ursprung von Freiheit und Neuem zunächst nur indirekt anzuzielen; auch in *EC* wird dieses darin deutlich, dass eben mehr die Selbstdurchsetzung von Bewusstsein im Medium der Materie als Abschwächung seiner selbst geschildert wird, während die Frage nach dem letzten Wesen (z. B. der Göttlichkeit) des Ursprungs nicht nur unbeantwortet, sondern auch ungestellt bleibt – letzten Endes, da er etwas durch Fragen nicht mehr Ansprechbares ist.³ In der Schilderung der Durchsetzung von Neuem

³ Hier ließen sich Erwägungen zu Bergsons Nähe zur Mystik anschließen, wie sie spä-

als der Weise, wie sich Freiheit im Medium der Notwendigkeit durchsetzt und zeigt⁴ (und dabei teilweise als Möglichkeit ansprechbar wird), wird in *EC* das Problem der Entstehung von Einzelem thematisiert. Wenn auch Möglichkeit insbesondere in den ersten drei Kapiteln von *EC*, die im Zentrum dieses Kapitels stehen, als terminus technicus relativ selten vorkommt, und wenn, dann in der Verwendung von *MM*,⁵ so ist doch das Problem der Verschränkung des Drangs nach Neuem mit dem Zwang zur Stabilität zentrales Thema. Aus dieser Verschränkung heraus wird auch Möglichkeit entstehen, und dieses wird ein Hauptertrag dieses Kapitels sein: dass nämlich die Aussicht entsteht, zu verstehen, wie es zu so etwas wie Möglichkeit überhaupt kommen kann. In Verbindung mit dem Tendenz-Begriff und einem gegenüber *MM* geschärften Virtualitätsbegriff⁶ wird

ter besonders in *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris (Alcan) 1932 (zitiert als *DSMR* nach *Œuvres* mit der Paginierung der Einzelausgabe bei PUF) deutlich werden, und über sein Verhältnis zu Religion bzw. seine Religiosität überhaupt. Eigene, sich ausdrücklich auf dieses Thema beziehende Äußerungen hierzu gibt es kaum von ihm; als Jude geboren und aufgewachsen, später dem Katholizismus nahe stehend, kann man ihn in die Nähe einer Mystik auf Grundlage einer negativen Theologie stellen. S. z. B. *DSMR* 245 f.

Zu Bergsons Verhältnis zum Christentum bzw. zur Mystik vgl. bereits: Béguin, Thévenaz, Henri Bergson. *Essais et témoignages inédits*, wo mehrere Beiträge des Bandes auf das Thema eingehen. Gouhier, Henri: »Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson« (= »Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung. Theodor Steinbüchel zum 60. Geburtstag. Düsseldorf 1948«), in: Gouhier, Henri: *Études d'histoire de la philosophie française*, 259–270. Gouhier, Henri: *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris (Vrin) 1999; Gouhier, Henri: *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris (Vrin) 1989; Cariou, Marie: *Bergson et le fait mystique*. Paris (Aubier-Montaigne) 1976; Cariou, Marie: *Lectures bergsoniennes*. Paris (PUF) 1990. Über sein Verhältnis zu Religion und Glauben in seinen Publikationen s. die v. a. für *EC* treffende Kennzeichnung in: Sergeant, Bergson, *matière à penser*, 25: »Bergson est croyant. Mais d'une façon si singulière que son œuvre fournit, dans certaines de ses parties, tout ce qu'il y a de plus nécessaire à l'incrédulité. [...] C'est un peintre du nouveau. [...] Le nouveau, c'est Dieu, ce que je ne peux pas connaître, ce que je ne peux pas prévoir. C'est un Dieu a posteriori«.

⁴ *MM* 280.

⁵ D. h. als mögliche Handlungen, zwischen denen zu wählen ist, z. B. *EC* 97: »Un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même«, s. a. *EC* 145, 158, 181, 189. Neben den synonym gebrauchten Ausdruck *action virtuelle* (z. B. *EC* 145, 180) tritt auch vermehrt der ebenso synonyme Ausdruck *action éventuelle* auf, so z. B. *EC* 11, 98.

⁶ Der in *MM* vorgefundene äquivoke Gebrauch von *virtuel* wird sich auch *EC* durchziehen, jedoch gibt es an einigen Stellen einen geschärften Gebrauch von *virtualité*, auf dem im Folgenden noch zurückzukommen sein wird.

deutlich werden, dass Vorbedingung von Möglichkeit die Tendenzhaftigkeit des Lebens, also die innere Anlage zur vielgestaltigen Entwicklung der Realität ist, und zwar, um genau zu sein, die beschränkte Kraft der Tendenzialität, d.h. die ihr selbst innewohnende Tendenz, zu einem Ende zu kommen. Dadurch werden in der Entwicklung des Seienden überhaupt so etwas wie Linien deutlich, an denen Möglichkeiten festzumachen sind. Das Festmachen der Möglichkeiten, so wird man *EC* im Ergebnis weiter interpretieren dürfen, geschieht durch die Intelligenz, die dazu gemacht ist, in der evolutionären Realität Stabilität als Handlungs- und Entwicklungsgrundlage aufzufinden.

Bevor die weitere Aufmerksamkeit den Begriffen der Möglichkeit und Tendenz gilt, müssen einige Bemerkung zur *virtualité* erfolgen: in der Literatur ist dieser Begriff verschiedentlich als derjenige stark gemacht worden, der materielle Evolution erklärbar macht, wenn ein Möglichkeitsbegriff wie bei Bergson nicht zur Verfügung steht.⁷ Hieraus ist ein weiterer Literaturstrang entstanden, der sich mit dem Thema des Virtuellen bei Bergson oder im Ausgang von Bergson/Deleuze beschäftigt oder mit den ontologischen Möglichkeiten, die dieser Begriff mit sich bringt, arbeitet. Diese Arbeit will sich zwei Begriffen widmen, die bei diesen Gedankengängen unterbelichtet blieben, nämlich der Begriff des Möglichen wie auch der der Tendenz. Insbesondere der Begriff der Tendenz erfüllt dabei die Funktion, die üblicherweise dem des Virtuellen zugeschrieben wird, und tut dies in mancher Hinsicht besser, da Bergson mit ihm explizit die dynamische Selbstaussdifferenzierung und den gleichzeitigen Zusammenhalt des Lebens beschreibt und reflektiert, und dies von der *Introduction à la métaphysique* bis zu den *Deux sources*. Mit dem Begriff der Tendenz betritt man gewissermaßen ein Parallelgleis zum Begriff des Virtuellen, wobei die Rede von Tendenzen größeren Reichtum in sich birgt als die von Virtualität. »Virtuell«, wie schon im vorigen Kapitel gesagt, wird von Bergson äquivok gebraucht. Zunächst ist dabei festzuhalten, dass Bergson »virtuell« oft gleichsam nachlässig oder nebenher benutzt. Auf die synonyme Verwendung

⁷ Deleuze, *Bergsonisme*, 37, 95 ff. Zu Deleuze, Bergson und dem Virtuellen s. Sehgal, »Die Zeit ist Erfindung«; Ansell Pearson, *Philosophy and the adventure of the virtual*.

zu »möglich« insbesondere in *MM* (sie ist aber auch im Eingangszitat dieser Arbeit zu finden) wurde bereits hingewiesen; mögliche oder virtuelle Handlungen sind dabei solche, die eine Wahlsituation mit sich bringen, also eine Situation der Vorherberechnung. Zugleich konnte »virtuell« die Existenzweise des Gewesenen im Gedächtnis bezeichnen, dessen Wirkungslosigkeit Bergson oft betont. Dennoch ist ohne aktualisierte Erinnerungen keine Wahrnehmung zu erhalten; mit der geliehenen Vitalität prägt das Gedächtnis dann auf sehr aktive Weise Wahrnehmen und Handeln.⁸ Mehrere Stellen gibt es, wo Bergson vom Drang der virtuellen Erinnerungen an die Oberfläche des Wahrnehmens und Handelns spricht, so dass das Virtuelle scheinbar einen eigenen Antrieb hat.⁹ Aber auch dort lässt sich feststellen, dass das Gedächtnis nur durch einen Appell aktualisierte Erinnerungen hervorbringt.¹⁰

Die Machtlosigkeit des Virtuellen setzt sich zunächst fort im ontologisierten Kontext von *EC*; auch dort findet sich »Virtualität« als das noch ungeschiedene Vielfältige, das im Lebendigen liegt, aber ohne eine Betonung auf die erstrebte Verwirklichung.¹¹ So scheint es der Vorzug des (von Bergson auch eindeutig immer so benutzten) Tendenz-Begriffs zu sein, dass in ihm eine Dynamik und eine nach Austrag drängende Vielheit steckt. *Tendance* hat den Vorteil, das dynamische Moment der voranschreitenden Entwicklung, welches Bergson wichtig ist, mit auszudrücken, was der *virtualité* fehlt. Hier ist lediglich die noch unbestimmte Möglichkeit gemeint. Es gibt jedoch auch Stellen, an denen *virtualités* gebraucht wird als Begriff für den ungeschiedenen Grund, aus dem Tendenzen hervorgehen.

»Alles geht vor sich, als wäre ein breiter Strom von Bewusstsein in die Materie eingedrungen, beladen – wie alles Bewusstsein – mit einer unendlichen Vielheit von Möglichkeiten [*virtualités*], die sich in eins durchdrängen. Dieser Strom zwingt die Materie ins Organische hinein; nicht aber, ohne dass seine Bewegung durch sie unendlich verlangsamt, unendlich zerteilt worden wäre. Denn einerseits hat sich das Bewusstsein – gleich einer Puppe in ihrer Hülle, wo sie sich Flügel bereitet – einschläfern müssen, und hat andererseits die vielen in ihm beschlossenen Tendenzen auf divergierende Organismen-

⁸ Z. B. *MM* 142; 156; s. hier, S.

⁹ Z. B. *MM* 103, 146, 148 (wo man ein gutes Beispiel hat dafür, dass die Dynamik der Erinnerung dann doch geliehen ist), 150, 267.

¹⁰ *MM* 268 ff.

¹¹ *EC* 145, 259, 270; *PM (PR)* 52, 112.

reihen verteilen müssen, die diese Tendenzen noch obendrein mehr zu Bewegungen veräußerlicht, als zu Vorstellungen verinnerlicht haben.«¹²

»Solcherart also ist mein inneres Leben, solcherart auch das Leben als Ganzes. Ist das Leben in seiner Berührung mit der Materie einem Impuls oder einer Schwingkraft vergleichbar, so ist es, an sich geschaut, ein Unermessliches von Möglichkeiten [virtualité], ein Ineinandergreifen von tausend und abertausend Tendenzen, die indessen zu ›tausenden und abertausenden‹ erst werden, nachdem sie auseinander getreten, d. h. verräumlicht sind. Entscheidend für diese Zerlegung ist die Berührung mit der Materie. Sie erst zerlegt der Tatsache nach, was nur der Möglichkeit nach ein Vielfaches war, und in diesem Sinn ist die Individuation halb Werk der Materie, halb Wirkung dessen, was das Leben in sich trägt.«¹³

Virtualität(en) meint den noch nicht auf dem Realisierungswege befindliche immensen Reichtum, der noch nicht einmal als Entwicklungsmöglichkeiten anzusprechen ist, da es die Tendenzen sind, die aus dieser Virtualität überhaupt erst etwas hervorzutreiben unternehmen. Auf Virtualität im (in MM individuell-menschlichen, in EC kosmischen) Bewusstsein, das im Evolutionsgeschehen sich durch Tendenzen realisiert, ist selbst weder die Kategorie des Einen noch des Vielen anwendbar, da sie noch nichts bestimmtes ist;¹⁴ zu bestimmt einem oder vielen ist sie erst geworden, wenn sie materialisiert ist; den Weg dahin aber legt sie als Tendenzen zurück, die über

¹² SE 186; EC 182: »Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités que s'entrepenétraient. Il a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé. D'une part, en effet, la conscience a dû s'assoupir, comme la chrysalide dans l'enveloppe où elle se prépare des ailes, et d'autre part les tendances multiples qu'elle renfermait se sont réparties entre des séries divergentes d'organismes, qui d'ailleurs extériorisaient ces tendances en mouvements plutôt qu'ils ne les intériorisaient en représentations« EC 183 ist z. B. von den *virtualités d'intuition* die Rede, die im befreiten Bewusstsein zur Wirksamkeit kämen.

¹³ SE 262; EC 259: »Telle est la vie intérieure, telle est aussi la vie en général. Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant ›mille et mille‹ qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle«.

¹⁴ EC 269 f.: »D'autre part, ce flot qui monte est conscience, et, comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de multiplicité, faites pour la matière inerte«.

den Weg von Abertausenden *plans de conscience* in die festgelegte Aktualisierung streben.

Vorbereitet ist die zentrale Gedankenfigur von *EC* in *MM* durch die *plans de conscience* bzw. *degrés de tension*, als welche nicht nur Zustände des erkennenden und handelnden Subjekts, sondern auch seiner Objekte beschreibbar sind. Verschiedentlich wurde die äußere, materielle Welt als *conscience neutralisée* angesprochen: als ein Bewusstsein, dessen Erscheinungsweisen sich gegenseitig in Schach halten, d. h. sich gegenseitig in einem System von Stoß und Gegenstoß aufheben.¹⁵ Wurde so zu Anfang von *MM image* zum gemeinsamen Nenner von Subjekt und Objekt in der gegenseitigen Objekthaftigkeit, so wurde gegen Ende von *MM conscience* zum gemeinsamen Nenner beider in ihrer jeweiligen Subjekthaftigkeit. Dadurch wird auch die ontologische Ebene von *MM* unterschritten: Sind *images* einander nur – und nur einander – *images* auf der Ebene gegenseitiger handelnder Einwirkung, so ist im Begriff des Bewusstseins das jeweilige Sein in seiner je eigenen Auseinandersetzung mit Materialität angezielt – und d. h. eben unter Umständen auch: als Materialität.

Die *plans de conscience* oder *degrés de tension* als jeweilige Seinsweisen erhalten am Ende von *MM* in Vorbereitung auf *EC* einen weiteren, wesentlichen Zusatz, nämlich eine (qualitative) Richtung. Die Einleitung von *EC* beginnt sogleich mit der Geschichte der Entwicklung des Lebens, die eine Geschichte der Entwicklung der Intelligenz in aufsteigender Linie bis zum Menschen ist.¹⁶ Diese Intelligenz gehört dem Handlungsvermögen zu und stellt eine immer bessere Anpassung des Bewusstseins der Lebewesen an ihre Existenzbedingungen dar. Intelligenz ist so nur eine Entwicklungsstufe von Bewusstsein überhaupt unter vielen, und zwar geschaffen zur Lebenserhaltung, also zur Handlung. Dieser Anfang passt sich nahtlos dem Ende des 20 Jahre vorher geschriebenen *MM* an.¹⁷

¹⁵ *MM* 279.

¹⁶ *EC* V: »L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés [sic!, M. V.], jusqu'à l'homme. Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites«.

¹⁷ *MM* 280: »Le progrès de matière vivante consiste dans une différenciation des fonc-

Die Intelligenz als Bewusstseinsstufe tritt auf im Gefolge einer immer höheren Komplexität des Nervensystems von Wirbeltieren; durch die komplexe Organisation entsteht eine immer höhere Anzahl möglicher Reaktionen auf einen Reiz, wodurch sich Automatismen auflösen. Intelligenz ist also eine Entwicklungsform organisierter, d. h. belebter Materie, die es durch die Komplexität zum Wahlvermögen gebracht hat.¹⁸ Es geht nun in *EC* nicht mehr um die besondere Stellung der Intelligenz im Vermögenshaushalt des Menschen, sondern um das Entstehen von Intelligenz selbst, und zwar in Auseinandersetzung von Lebendigem mit materieller Umgebung, und das Entstehen dieser Materie selbst. Der springende Punkt wird sein, dass Intelligenz und Materie als aufeinander Bezogene sich entwickeln.¹⁹ In dieser wesentlichen Bezogenheit aufeinander wird auch der Ursprungspunkt von Möglichkeit liegen, denn von beiden Seiten her wird das Entstehen von Möglichkeit begreifbar zu machen versucht, was weiter unten ausgeführt werden wird.

Damit nun das aufeinander bezogene Entstehen von Intelligenz und Materie und so das Entstehen und die Funktion des Begriffes der Möglichkeit als des Inbegriffs des Verhältnisses beider deutlich wird, soll im Folgenden in den ersten drei Kapiteln von *EC*, einigen Stellen aus der *Introduction à la métaphysique* und den *Deux sources de la morale et de la religion* (sowie für den Begriff der Tendenz mithilfe

tions qui amène la formation d'abord, puis la complication graduelle d'un système nerveux capable de canaliser des excitations et d'organiser des actions: plus les centres supérieurs se développent, plus nombreuses deviendront les voies motrices entre lesquelles une même excitation proposera à l'action un choix».

¹⁸ Die Wahlsituation ist die, in der das Bewusstsein überhaupt erst erwacht; die Situation der Auswahl zwischen materiellen Möglichkeiten ist die erste Selbstmanifestation des Überbewusstseins, das am Ursprung des Lebens steht; *EC* 261 f.: »Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. Conscience ou supraconscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière; conscience encore est ce qui subsiste de la / fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes. Mais cette conscience, qui est une exigence de création, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme; elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix« [Hervorhebung H. B.]. Die Weite der Wahl bestimmt also die Stufe des Bewusstseins.

¹⁹ *EC* 187 f.: »Le moment serait donc venu de tenter une genèse de l'intelligence en même temps qu'une genèse des corps, – deux entreprises évidemment corrélatives l'une de l'autre, s'il est vrai que les grandes lignes de notre intelligence / dessinent la forme générale de notre action sur la matière et que le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation réciproque«.

einer neu aufgefundenen, im Anhang abgedruckten Mitschrift einer Vorlesung Bergsons zu Leibniz' *De rerum originatione radicali*) verfolgt werden, wie auf der Seite der »objektiven« Evolution des Lebens als Durchgang von »Bewusstsein überhaupt« durch Materie wie auch auf der Seite der Entwicklung von Intelligenz als Konfrontation von individuiertem Bewusstsein mit unorganisierter oder organisierter Materie der jeweilige Prozess beschrieben wird. Hier werden jeweils auf der Seite dessen, was Bergson vorher die materielle Umgebung nannte, wie auch auf der Seite des erkennenden Subjekts die Grundlagen beschrieben, die später den Begriff der Möglichkeit als ein effektives Instrument der Lebensbewältigung erscheinen lassen – wie auch ein Hindernis für eine gelungene Metaphysik. Dieses aber, bereits angelegt im letzten Kapitel von *EC* und ausgeführt in *PM*, wird Gegenstand des vierten Kapitels dieser Arbeit sein.

Leben aus Tendenzen

Die ontologische Fundamentierung von Möglichkeit leistet Bergson mit dem Begriff der *tendance*.²⁰

»Tendenz« spielte bereits im *Essai* eine Rolle, als es darum ging, Freiheit zunächst aus der falschen Alternative Determinismus-Indeterminismus zu lösen.²¹ In dieser Alternative ist die Entscheidung zu treffen, ob aus bestimmten Vorbedingungen nur eine mögliche Handlung oder mehrere mögliche Handlungen folgen – zwischen letzteren es dann ein freie Wahl gäbe. Der Begriff der Möglichkeit meint hier also (mit Leibniz als Referenz) eine ideale Präexistenz, die auf ihre Aktualisierung wartet, und der Streit der Philosophenschulen dreht sich darum, ob es eine oder mehrere sind. Das Problem aber ist diese Alternative selbst, oder vielmehr der Möglichkeitsbegriff, der ihr zugrundeliegt. Nun würde Bergson gar nicht abstreiten, dass es solche Situationen gibt, in denen man vor festen Möglichkeiten steht – nur kommt es in diesen Situationen nicht zu dem, was er eine wirklich freie Handlung nennen würde. Freiheit ist für ihn mit solchen Vorher-

²⁰ Zum Begriff der *tendance* s. z. B. Deleuze, *Bergsonisme*, 93 ff.; Miquel, *Le problème de la nouveauté*, bes. 132 ff., 524 ff.

Tendenz ist auch bei Ernst Bloch, einem Möglichkeitsdenker par excellence, ein zentraler Begriff; dazu mehr im vierten Kapitel dieser Arbeit.

²¹ *Essai* 131 f. Vgl. auch das erste Kapitel dieser Arbeit.

bestimmungen unverträglich. Der Freiheit als besonderer Qualität eines Aktes,²² der mit unvorhersehbarem Ende²³ aus einem Reifungsprozess des Subjekts hervorgeht, kommt man denkerisch auf die Spur, wenn man zunächst statt Möglichkeiten, die Endpunkte von Handlungssträngen sind, Richtungen setzt. Zwar sind diese auch nur symbolische Repräsentationen und kommen in der Wirklichkeit nicht als Greifbares vor;²⁴ was für die Endpunkte gilt, gilt auch für die Strecken bzw. Neigungen: sie werden erst im Nachhinein als solche benennbar, wenn man den Weg der Entscheidung rekapituliert.²⁵ Aber sie erleichtern den Übergang von einem symbolischen Denken zur konkreten Realität. Noch einen Schritt zurück kommt man dem näher, was als organischer Prozess Möglichkeit austrägt, und Bergson kann in *EC* im Begriff der Tendenz die noch ungeklärte Lage bezeichnen, die sich durch einen selbsttätigen Prozess klärt.

So kann mit dem Begriff der Tendenz der weite Bereich der Mischung von Freiheit und Notwendigkeit belegt werden, der die tatsächliche Welt um uns ausmacht. Grade der Freiheit sind auch Grade der Anwendbarkeit von Begriffen. Je freier eine Handlung ist, um so weniger ist sie auf den Begriff zu bringen. Insofern Akte vollkommener Freiheit äußerst selten sind und überhaupt nur beim Menschen vorkommen können, bleibt »Tendenz« ein gangbarer begrifflicher Vermittlungsweg.

Vermittlung zwischen was? In *EC* geht es um das rechte Verständnis, die rechte Vermittlung von Erkenntnistheorie und Metaphysik (qua Theorie des Lebens)²⁶ auf die Weise der Beschreibung

²² *Essai* 137.

²³ Nach Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, 30, bedauert Bergson selbst (und zwar bei Gelegenheit seines Oxford-Vortrags von 1920, also der Vorstufe zu *PR*), dass er es nicht vermöge, seine Position der Unvorhersehbarkeit der Ereignisse mit der katholischen des göttlichen Vorherwissens zu vereinen (die Sorge um die Katholizität Bergsons ist ein Proprium dieses Werkes Chevaliers): »Je suis un peu inquiet, car je ne vois pas comment réconcilier ma conception de l'imprévisibilité de la durée avec la doctrine catholique de la préséance divine«.

²⁴ *Essai* 132: »Il demeura d'ailleurs entendu que ce sont là des représentations symboliques qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr«.

²⁵ Über den retrograden Verstandesgebrauch s. *PM (Introduction II)* passim; s. a. das vierte Kapitel dieser Arbeit.

²⁶ *EC* IX: »C'est dire que la théorie de la connaissance et la théorie de la vie nous paraissent inséparables l'une de l'autre«.

der Entwicklung der Gegenstände beider. Da sie zusammengehören (wie und warum, wird später eingelöst), müssen sie sich zusammenschließen und sich gegenseitig befördern, um die klassischen Probleme der Philosophie zu lösen und zu einer adäquaten Erklärung der Welt zu führen:

»Denn gelänge ihr gemeinsames Unternehmen, sie würden uns der Bildung des Intellekts und damit der Entstehung jener Materie selbst beiwohnen lassen, deren allgemeine Form unser Intellekt nachzeichnet. Sie würden hinabgraben bis an die Wurzeln selbst von Natur und Geist. [Dies würde führen zu einem] wahren Evolutionismus, der dem Wirklichen in seinem Entstehen und seinem Wachstum nachginge«. ²⁷

Um die Wurzel von Natur und Geist, also die Wurzeln der Wirklichkeit ist es Bergson in seinem reifen metaphysischen Denken zu tun. Und erst die Kombination von evolutionärer Ontologie und Gnoseologie kann jeweils das Entstehen von Intelligenz, hier *pars pro toto* für Erkenntnis, und Materie bzw. Seiendem erklären. Der so entstehende wahre Evolutionismus würde das Entstehen der Realität verfolgen können.

Wenn Intelligenz mit der Möglichkeitsmethode, d.h. mittels eines Denkens, das handelnd die Wirklichkeit in Möglichkeiten zerlegt und als Ensemble von materiellen Einheiten begreift, wirklich ans Absolute rührt, wie Bergson verschiedentlich festhält, ²⁸ muss die von ihr hinter der Realität fest gestellte Vielfalt dennoch in der Realität ihre Wurzel haben; diese angelegte Vielfalt wird mit »*tendance*« angegeben bzw. angezielt. Tendenz kann so der Inbegriff der selbstaktiven Anlage zu (nicht schon: von) Eigenschaften oder Entwicklungen und auch entstehender Alternativen genannt werden. Tendenz meint also das Grundmovens des Lebens zur Selbstausschließung. Darin eingeschlossen ist auch eine Entwicklung hin zu einer Sackgasse oder einem Entwicklungsstopp, wie noch sichtbar wird. In der Tendenz wird so zum einen, anders als in der Virtualität, der Prozesscharakter betont, und zwar eines von innen her angetriebenen Prozesses; in der Tendenz wird aber auch das Offene, in sich

²⁷ SE 5; EC X: »Car, si elles réussissaient dans leur entreprise commune, elles nous feraient assister à la formation de l'intelligence et, par là, à la genèse de cette matière dont notre intelligence dessine la configuration générale. Elles creuseraient jusqu'à la racine même de la nature et de l'esprit. [Dieses führte zu einem] évolutionnisme vrai, où la réalité serait suivie dans sa génération et sa croissance«.

²⁸ So z. B. PM 33, 36.

vielleicht sogar noch Gegensätzliche angesprochen. In der Tendenz liegt Unterschiedliches noch beieinander, es hat aber zugleich den Drang und ist auf dem Wege, dieses in Entscheidungen zum Austrag zu bringen. Im Begriff der Tendenz findet Bergson schließlich eine Kennzeichnung für das Leben selbst:

»Denn das Leben ist Tendenz, und das Wesen dieser Tendenz ist es, sich in Garbenform zu entwickeln, und so durch die bloße Tatsache ihres Wachstums divergierende Richtungen zu schaffen, zwischen die ihre Schwungkraft sich teilt.«.²⁹

Tendenz zu sein ist das hervorstechende Merkmal des Lebens – der Grundbegriff des *élan vital*,³⁰ also der Eigenkraft des Lebens ist hierin ebenso aufgenommen wie die Grundeigenschaft des Lebens, sich aus dieser Kraft heraus in verschiedene Richtungen zu bewegen und auszudifferenzieren.³¹ Bergson benutzt zur Verdeutlichung die Bilder der Garbe, der Fontäne und, vielleicht das prägnanteste Bild, auch der Streubombe.³² Worauf es ihm ankommt, ist die Durchsetzung von Bewusstsein im Medium der Materie, die durch die Tendenzhaftigkeit des Lebens geleistet wird. In der *Introduction à la métaphysique*, 1902 verfasst und 1903 in der *Revue de métaphysique et de morale* veröffentlicht, später in *PM* aufgenommen,³³ heißt es zum Wesen der Außenwelt, sie sei, wie auch die Innenwelt, nie etwas Fertiges, bestünde nicht aus abgeschlossenen Dingen oder Zuständen, sondern sei in ständigem Wandel begriffen; deswegen sei jede Realität Tendenz:

²⁹ SE 105; EC 100: »Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan«. S. a. EC 97: »La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute«.

³⁰ Eine zusammenfassende Kennzeichnung des *élan vital* findet sich in *DSMR* 115 ff.:

³¹ Hier liegt der Ursprung des deleuzianischen Grundgedankens der Differenz, vgl. Deleuze, *La conception de la différence*.

³² EC 99. Bergson beschreibt seinen Grundgedanken folgendermaßen: EC 53 f.: »Nous disions que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. Quelque chose a grandi, quelque chose s'est développé par une série d'additions qui ont été autant de créations. C'est ce développement même qui a amené à se dissocier des tendances qui ne pouvaient croître au delà d'un certain point sans devenir compatibles avec elles. (...) L'évolution s'est faite (...) par l'intermédiaire de millions d'individus sur des lignes divergentes, dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnaient de nouvelles voies, et ainsi de suite«.

³³ *PM (IM)* 177–227.

»Diese Wirklichkeit ist reine Bewegung. Es existieren keine starren *Dinge*, sondern allein werdende *Dinge*, keine *Zustände*, die bleiben, sondern nur Zustände, die sich verändern. Die Ruhe ist nur scheinbar, oder vielmehr relativ. Das Bewusstsein, das wir von unserer eigenen Person haben, in seinem unaufhörlichen Fließen, führt uns in das Innere einer Wirklichkeit hinein, nach deren Muster wir uns alle andere Wirklichkeit vorstellen müssen. *Jede Wirklichkeit ist also Tendenz, wenn man übereinkommt, unter Tendenz eine immer neu beginnende Richtungsänderung zu verstehen* (Richtungsänderung in statu nascendi).³⁴

Tendenz heißt also: ein im Entstehen befindlicher Richtungswechsel, oder einfach: Mobilität.³⁵ Mit Tendenz ist also bezeichnet, dass es die Realität selber ist, die ständig Neues hervorbringt, dass es aber zugleich unmöglich ist, im Vorhinein zu sagen, was dieses Neue sein wird. Mit Mobilität ist also nicht ein Ensemble wandernder Subjekte gemeint, sondern eine Grundqualität der Realität.³⁶ In einem mit diesem zusammenhängenden Bild bezeichnet Bergson gerne die Gegenwart als mit der Zukunft schwanger gehend, und die Reife, zu der eine Entwicklung kommen muss, ist bei geistigen³⁷ ebenso wie bei materiellen Vorgängen der Wendepunkt, der über das tatsächliche Auftreten von etwas entscheidet. Insgesamt entspricht Bergson hier mit dem Tendenzbegriff der Forderung, die in der Literatur zuweilen an an ihn heranträgt, durchaus;³⁸ er erklärt Entwicklung eben nicht mit dem Möglichkeitsbegriff, da dieser wesentlich ungeeignet dazu ist, da er als Begriff des Handelns auf mittlerer Ebene nur vermittelt Neues hervorzubringen vermag (wie in MM gesagt).

Und doch gibt es ein Indiz dafür, dass die Verwendung von Tendenz als Grundkennzeichnung von Realität überhaupt als beweglicher, die als bewegliche, evolutive nicht auf Möglichkeiten beruht,

³⁴ DSW (EM) 211; PM (IM) 211: »Cette réalité est mobilité. Il n'existe pas de choses faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent. Le repos n'est jamais qu'apparent, ou plutôt relatif. La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. *Toute réalité est donc tendance, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant*« [Hervorhebung H. B.].

³⁵ PM (IM) 212f.: »[...] la réalité, qui / est tendance et par conséquent mobilité [...]« [Hervorhebung H. B.].

³⁶ Philonenko, *Bergson*, betont die Besonderheit der Konstanz der Tendenzialität des Lebens, die es ausmacht. 283: »Étudier la vie, c'est analyser les tendances, mères des espèces«.

³⁷ Dieser Reifeprozess ist uns bereits bei der Freiheit, wie sie Bergson im *Essai* beschreibt, begegnet.

³⁸ Z. B. Chedin, *Deux conceptions*.

von einer Philosophie angeregt ist, in der gerade der Möglichkeitsbegriff als Realitätsgrundlage eine zentrale Rolle spielt, nämlich der von Leibniz. 1889 im *Essai* wies der Tendenzbegriff einen ersten Ausweg aus der Sackgasse der Formulierung von Freiheit; 1896 spielte Tendenz in *MM* eine untergeordnete Rolle³⁹ und tauchte eher unspezifisch auf als Anlage von Bewegung.⁴⁰ Auf dem Weg zur ontologischen Verwendung von Tendenz, und zwar bezogen auf das Ganze der Wirklichkeit, in der *Introduction à la métaphysique* und zentral in *L'évolution créatrice* findet sich als ein interessantes Zwischenglied die Vorlesung Bergsons zu Leibniz' *De rerum originatione radicali*, die im Anhang dieser Arbeit abgedruckt ist.⁴¹ In diesem kleinen Werk erklärt Leibniz die Auswahl der bestehenden Welt aus allen möglichen nicht allein durch den Auswahlakt des durch seine Güte bestimmten Gottes, sondern durch den den Möglichkeiten ineliegenden Drang. Sie besitzen ein Verlangen, eine Tendenz zur Existenz, die um so größer ist, je besser die Möglichkeiten zusammenpassen, so dass eine größere Quantität an Existenz entstünde.⁴² Diese in den Möglichkeiten selbst begründete Tendenz macht für Bergson das Spannende dieser Schrift aus, wie er selbst (der Mitschrift Maîtres zufolge) erklärt:

³⁹ Z. B. *MM* 6, 103, 125 f. als *tendance motrice*, als körperlich gespeicherte Bewegungsdispositionen als Reaktion auf sinnliche Reize, eine Rolle in der Dialektik von Wahrnehmung und Erinnerung – üblicherweise war in diesem Zusammenhang aber von *schèmes moteurs* o. ä. die Rede. Der Einsatz des Begriffs ist nicht anscheinend besonders spezifisch, es gibt auch andre Zusammenhänge.

⁴⁰ S. hier Kap. 2.

⁴¹ Der *cours* ist in französischer Sprache abgedruckt in: Vollet, Matthias: »Cours de Bergson sur le *De rerum originatione radicali* de Leibniz«, in: *Les Annales bergsoniennes* III, Paris 2007, 25–52.

⁴² G. W. Leibniz: »De rerum originatione radicali / De la production originelle des choses prise à sa racine«, in: G. W. Leibniz: *Opusculs philosophiques choisis*. Texte latin établi et traduit par Paul Schrecker, Paris (Vrin) 2001, 168–191; 172: »Primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (si ut dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam«. 176 f.: »Sicut enim omnia possibilia / pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quam maxima fit possibilitum productio. [...] Et ut possibilitas est principium Essentiae [sic !], ita perfectio seu Essentiae [sic !] gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.«

»(fol. 29 r) An diesem Punkt angekommen, können wir die Originalität dieser Abhandlung bestimmen⁴³. Um dieselben Behauptungen aufzustellen, hätte Leibniz (wie in der *Théodicée* als vollständig ausgebauten Philosophie) ausgehen können von seiner Auffassung von Gott als Ort der Möglichkeiten, welche gerade dadurch, dass sie sich als Ideen im göttlichen Verstand befinden, zur Existenz streben. Gott wählt als Wille und Verstand zugleich aus den Möglichkeiten die beste aus, so dass die Möglichkeiten je nach dem Grad ihrer Vollkommenheit mehr danach streben, zu sein. Worin bestünde letztendlich diese größere Vollkommenheit der realisierten Möglichkeiten? Sie besteht darin, dass in der realisierten Möglichkeit mehr Sein vorhanden wäre: Mit anderen Worten, die realisierte Möglichkeit ist diejenige, die im Raum und in der Zeit die größtmögliche Quantität an Existenz in diesem begrenzten Behälter realisiert. Von diesem Standpunkt aus gesehen stellen Raum und Zeit die Größen der Vereinbarkeit [compossibilité] dar. Aber die Originalität dieser kurzen Abhandlung besteht darin, dieselben Thesen auf umgekehrtem Wege aufzustellen, es wird nicht (fol. 30 r) synthetisch, sondern analytisch vorgegangen, und zwar nicht auf Grund einer Behauptung, sondern auf Grund von empirischen Befunden. Man geht nicht vom bereits bestehenden Sein aus, sondern von der noch nicht realisierten Möglichkeit. In *radicali* steckt die Idee der Wurzel. Man muss von der Wurzel des Seins ausgehen, das heißt vom Möglichen, wo wir das Geheimnis des Seins finden, genauso wie wir in der Wurzel das Geheimnis des Wachstums finden, das eine Pflanze in den Raum sprießen ließ. Es handelt sich um die Gestaltung der Dinge von ihrer Wurzel aus, das heißt vom Möglichen aus, das unter dem Sein liegt.⁴⁴

⁴³ S. dazu die entsprechende Stelle bei Roustan (MS 397 1, fol. 11 bis):

»Das Besondere an der Abhandlung *De rerum originatione radicali* liegt darin, dass Leibniz, um seine Theorie des Möglichen aufzustellen, nicht von Gott ausgeht, sondern vom Möglichen selbst und versucht, vom Möglichen auf das Wirkliche herunterzusteigen, anstatt vom Wirklichen auf das Mögliche hinaufzuschließen. Der Titel heißt: Über den ursprünglichen Hervorgang der Dinge, an seiner Wurzel gepackt, was eine analytische Vorgehensweise impliziert. Die Tatsache allein, dass etwas existiert, beweist, dass im Möglichen eine Tendenz zum Sein besteht. Das ist nicht genug. Es muss weiterhin aufgezeigt werden, dass diese Tendenz sich proportional zur Größe der Wesenheit verhält. Das Mathematische ist viel abstrakter als das Mechanische und das Physische. Letztendlich realisiert sich dasjenige, das die größte qualitative Bestimmung aufweist und ein Problem von Maximum und Minimum löst, sei es in Bezug auf das Licht, sich von einem Punkt zu einem anderen zu bewegen. Die Gerade ist die einzige Kurve, die durch sich selbst bestimmt ist. Wenn es sich um eine Kreislinie handelt, muss man dafür den Strahl setzen. Darüberhinaus löst die Gerade ein Optimierungsproblem. All diese Betrachtungen sollten dazu dienen, die Besten unter den Möglichkeiten zu bestimmen. Der Raum und die Zeit sind das Sammelbecken, in dem sich die größtmögliche Quantität an Möglichkeiten realisiert. Das Interesse dieser Abhandlung liegt darin, den Optimismus ohne Theologie (wie in der *Théodicée*) auf eine rein empirische Weise aufzuzeigen«.

⁴⁴ (fol 29 r) »Arrivés à ce point nous pouvons déterminer l'originalité de ce traité. Leibniz aurait pu, pour établir les mêmes thèses, partir comme dans la *Théodicée* de sa

Die den Dingen innewohnende Tendenz strebt bei Leibniz zur Realisierung der ausdefinierten Möglichkeit in die Existenz; die Tendenz ist für ihn nur konzipierbar auf der Grundlage der Annahme ausbeschriebener Möglichkeiten (also von Essenzen), deren Verhältnis zu anderen Möglichkeiten feststeht. Die Grade der Kompossibilität bestimmen die Stärke der Tendenz oder *exigentia*. Somit ist der Begriff zunächst den Intentionen Bergsons geradezu entgegengesetzt. Statt der leibnizschen *exigentia existentiae* bestehender Möglichkeiten findet sich in *EC* die *exigence de création* durch Tendenzen aus einem virtuellen, und d. h. nicht determinierten Grund.⁴⁵ Hier sind feststehende Möglichkeiten gerade keine Basis von Existenz, die für ihn wesentlich Kreativität ist.⁴⁶ Möglichkeit ist für ihn geradezu Unterbrechung von Tendenz. Aber andererseits findet man in diesem Text Leibniz' einen ontologischen Gebrauch von Tendenz und eine Beschreibung der Wirklichkeit von dieser her als ihrer inhärenten Wurzel, aus der sie hervortritt, die Bergson offensichtlich besonders interessiert hat. Auf der gewandelten Basis des Verständnisses der Wirklichkeit als durativ verfasste lässt sich dann Tendenz, wie 1902/1903 in *IM* geschehen, als Wurzelbegriff für diese dynamische, selbstschöpferische Wirklichkeit fassen.

Im ersten Kapitel von *EC* spricht Bergson nicht direkt von der Tendenzialität des Lebens, sondern widmet sich zunächst der nichtorganisierten, also unbelebten Materie. Nachdem er auf den ersten Seiten

philosophie toute constituée, de sa conception de Dieu, siège des possibles, qui par cela même qu'ils sont dans l'entendement divin à titre d'idées, tendent à l'existence. Dieu étant volonté en même temps qu'entendement choisit entre les possibles le meilleur de tous: de sorte que les possibles tendent à être d'autant plus qu'ils sont plus parfaits. Enfin cette plus grande perfection des possibles réalisés, en quoi consistera-t-elle? C'est qu'il y aura plus d'être dans le possible réalisé: en d'autres termes, le possible réalisé est celui qui réalise dans l'espace et dans le temps la plus grande quantité possible d'existence pour ce contenant borné. A ce point de vue l'espace et le temps seront des ordres de compossibilité. Mais l'originalité de ce petit traité consiste à établir les mêmes thèses par une marche inverse, en procédant non (fol. 30 r) synthétiquement mais analytiquement, par voie non d'affirmation mais de preuves empiriques. On part non pas de l'être déjà constitué, mais du possible non encore réalisé. Dans *radicali* il y a l'idée de racine. Il faut se placer à la racine de l'être, c'est-à-dire dans le possible, où nous trouverons le secret de l'être, comme dans la racine nous trouverons le secret de la poussée qui a lancé une plante dans l'espace. Il s'agit de la production originelle des choses prise à sa racine, c'est-à-dire dans le possible, au-dessous de l'être». S. hier, Ende des Anhangs.

⁴⁵ *EC* 262.

⁴⁶ *EC* 1–7.

die menschliche Existenz als fortwährende Selbstschöpfung gekennzeichnet hat,⁴⁷ stellt er fest, dass der Wandel, den man üblicherweise einem leblosen materiellen Objekt zuspricht, anderer Art ist: wenn überhaupt, so wandelt es sich unter äußerem Einfluss, und zwar durch eine Ortsverschiebung seiner Teile, die ihrerseits unverändert bleiben. Zumindest wird die leblose Materie so wahrgenommen. Diese Wahrnehmung aber, über die ja in *MM* schon Entscheidendes gesagt worden ist, schießt über das Ziel hinaus; oder vielmehr ist ihr Ziel, bei dem sie anlangt, nicht das Ergebnis einer sachadäquaten, sondern einer handlungsadäquaten Erkenntnis. D.h. aus unseren Handlungsnotwendigkeiten und Handlungsmöglichkeiten heraus schneiden wir das Objekt aus der Welt aus und nehmen es relativ zu unseren Möglichkeiten wahr. Die »Objektindividualisierung« ist das Werk des »Betrachters«, der doch nur als potentiell Handelnder in der Betrachtung agiert. Das bedeutet unter anderem, dass auch die Alltagserkenntnis die Eigenzeit (*durée*) der Objekte radikal unterschlägt; eine solche Eigenzeit aber haben nicht nur belebte, sondern auch unbelebte Gegenstände.⁴⁸

Das bekannte Beispiel Bergsons ist das Bereiten eines Glases Zuckerwasser: man muss warten, bis der Zucker sich aufgelöst hat – er braucht seine Zeit.⁴⁹ Das materielle, nicht organisierte Universum

⁴⁷ EC 7: »Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même« [Hervorhebung H. B.]. Vgl.: Jouhaud, Michel: »Bergson et la création de soi par soi«, in: *Les Études philosophiques*, no. 2, 1992, 195–215.

⁴⁸ EC 9: »Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel«.

Hier liegt ein entscheidender Wandel im Vergleich zum *Essai* vor.

⁴⁹ EC 9f.: »Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliable tout d'un coup, en éventail; cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre. Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde / matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience?« PM 12f.: »Quand on veut préparer un verre d'eau sucrée, avons-nous dit, force est bien d'attendre que le

lässt uns bereits warten, d.h. es koinzidiert mit einer Portion der *durée* des ungeduldig Wartenden; das Warten zeigt eine Spannung an, die zwischen zwei Antagonisten verläuft: der ›Ich-Zeit‹ und der ›Ding-Zeit‹ als Teil der ›Gesamt-Zeit‹. Der erwartete Prozess stellt sich dadurch, obwohl anorganisch, nicht mehr als ein beliebig herauslösbares oder isoliertes Ensemble, als System von Interrelationen (Wasser-Zucker-Temperatur etc.) dar, sondern gehört zu einem (Er-)Lebenszusammenhang im Ganzen des Universums; das ist es, was Bergson psychologische Argumentation nennt, das, wodurch er sagen kann, dass die schöpferische Entwicklung psychologischer Natur⁵⁰ sei: die ›Eigenzeit‹ der ›Dinge‹ steht in Spannung zu einer gemeinsamen Zeit, die jedoch verschieden gedehnt und gestaucht wird – wie es angezeigt wird in diesem Phänomen des Wartens. Die Dinge haben ihre Zeit durch ihren Ort im dauernden Ganzen. Gewissermaßen wartet auch das Universum selbst – das heißt, dass auch in seinen Vollzügen eine wirksame Zeit herrscht:⁵¹ »*L'univers dure*«. ⁵² Wie

sucre fonde. Cette nécessité d'attendre est le fait significatif. Elle exprime que, si l'on peut découper dans l'univers des systèmes pour lesquels le temps n'est qu'une abstraction, une relation, un nombre, l'univers lui-même est autre chose. Si nous pouvions l'embrasser dans son ensemble, inorganique mais entretissu d'êtres organisés, nous le verrions prendre sans cesse des formes aussi / neuves, aussi originales, aussi imprévisibles que nos états de conscience».

⁵⁰ EC 54, 258.

⁵¹ S. auch PM 3, bes. aber 28 f.: »Mais l'univers matériel, dans son ensemble, *fait attendre* notre conscience; il attend lui-même. Ou il dure, ou il est solidaire de notre durée. Qu'il se rattache / à l'esprit par ses origines ou par sa fonction, dans un cas comme dans l'autre il relève de l'intuition par tout ce qu'il contient de changement et de mouvements réels«. Mazzone, Marco: *Les stations du devenir. La métaphysique de Bergson au-delà du dualisme?*, in: Stancati, Claudia (Hg.): *Henri Bergson: esprit et langage*, Sprimont (Mardaga) 2001, 55 f., versucht die übliche Kritik, dass Bergson hier unrechtmäßig von der Psychologie zur Metaphysik übergehe, zu umgehen. Für ihn geht es hier nicht darum, der Materie Dauer zuzuschreiben, sondern zu zeigen, dass die introspektiv unmittelbare Wahrnehmung der Dauer den Menschen dazu befähige, die Dauern anderer Seiender bzw. Seinsniveaus zu imaginieren. Tatsächlich geht das zweite nicht ohne das erste, und hierin drückt sich der Fortschritt von EC gegenüber dem *Essai* aus; in PM 28 heißt es: »Mais l'univers matériel, dans son ensemble, *fait attendre* notre conscience; il attend lui-même. Ou il dure, ou il est solidaire de notre durée.« In der »nécessité d'attente« (PM 12) drückt sich aus, dass wir und das Universum mehr sind, als es unser Bewusstsein in kalkulierender Weise beschreiben kann; wir hängen unmittelbar mit ihm zusammen, und auch wenn man es als Gesamt nur als »inorganique, mais entretissu d'êtres organisés« (PM 12) annimmt, kommt man doch zum Schluss, dass es ebenso Neues hervorbringt wie unser Bewusstsein und also vergleichbar dauert, also ein Ganzes bildet.

⁵² EC 11. Bergson nimmt her also eine Position ein, die zu der des *Essai* im Gegensatz steht.

Deleuze betont, geht es hier um das Universum als Ganzes, dessen Offenheit und innere Relationalität hier sinnfällig wird.⁵³ Glas, Wasser und Zucker sind ein scheinbar geschlossenes Ensemble und sind doch Teil eines Ganzen, dessen innere Relationalität zunächst anscheinend abgeschlossene Wandlungen zu qualitativen Veränderungen darüber hinaus werden lässt. So berechtigt der Wahrnehmungsausschnitt des Ensembles einerseits ist, so ist er andererseits doch künstlich, und dadurch geht der Bezug zum dauernden Ganzen für den Betrachter vorderhand verloren.⁵⁴

Nun gibt es aber solche isolierbaren Systeme doch⁵⁵ – oder zumindest lassen sich für die wissenschaftliche Betrachtung wie auch für das Alltagshandeln solche anorganischen oder als anorganisch begriffenen Untersysteme aus dem Ganzen herauslösen. Alles Handeln besteht letzten Endes darin, einen abgezielten Bereich des Beeinflussbaren zu bestimmen und auf diesen einzuwirken, unter absichtlichem Beiseitelassen von Bindungen des Gegenstandes bzw. Systems oder seiner Teile »nach außen«. Wenn aber diese Isolierung nicht ein Gegenstück oder ein Entgegenkommen hätte in der Objektwelt, wäre es kaum von den Erfolgen oder Misserfolgen begleitet (d. h. relativ auf eine Erwartung), die es tatsächlich erreicht.⁵⁶ Materie wird hier definiert als Tendenz, isolierbare Systeme zu konstituieren, also als Tendenz zum Verlust weiterer Tendenzialität: eine Abschwächung von Energie. So entstehen Gegenstände und Zusammenhänge von Gegenständen, wie sie unser Handeln (und die ihm entspringende Wissenschaft), wie es in *MM* geschildert wurde, wiederum als Anhaltspunkte braucht und ins Auge fasst. Beide Seiten

⁵³ Deleuze, *Cinéma I*, 19 ff.

⁵⁴ EC 10: »Le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et [...] le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience?« S. a. EC 39: »Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter. Elle est le fond de notre être et, nous le sentons bien, la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication«.

⁵⁵ EC 12: »Le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même«.

⁵⁶ EC 10: »Certes, l'opération par laquelle la science isole et clôt un système n'est pas une opération tout à fait artificielle. Si elle n'avait pas un fondement objectif, on ne s'expliquerait pas qu'elle fût toute indiquée dans certains cas, impossible dans d'autres. Nous verrons que la matière a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement. C'est même par cette tendance que nous la définirons. Mais ce n'est qu'une tendance. La matière ne va pas jusqu'au bout, et l'isolement n'est jamais complet«.

kommen sich hierbei entgegen; die materielle – um die es hier geht –, indem materielle Objekte entstehen aus der Erstarrung von Bewegungen zu Oszillationen, die Stabilität aus Repetitivität entstehen lassen. Hierin sieht sich Bergson von den Ergebnissen der zeitgenössischen Physik bestätigt; auch was die kleinsten Bestandteile der Materie angeht, so wird deren starre Substantialität in die einer Bewegung aufgelöst.⁵⁷ Zugleich erscheint die Materie als der Zustand des Ausgangsélans mit der höchsten Entropie, d. h. der gleichförmigsten und deswegen niedrigststufigen Ordnung.⁵⁸

Ist auf diese Weise in der Tendenzialität die Variabilität als Vielfalt der Möglichkeiten angelegt bzw. beschrieben, so ist in der Erstarrung der Materie die Grundlage für die Festigkeit der Möglichkeiten und so auch die Grundlage für jede Art von Vorhersagbarkeit gegeben. Nie aber kommt es zu einer vollendeten Isolierung und vollendeten ›Verdinglichung‹ eines ›Gegenstandes‹; auch dieses drückt Bergson durch den Begriff »Tendenz« aus. Denn zum einen gibt es immer die inhärente Bewegung, zum anderen die Verbindung zum Rest des Universums. Einen vollständigen Abschluss gibt es nicht; das Universum dauert, und mit ihm seine Teile.⁵⁹

Tendenz meint also selbst wiederum eine Bewegung, die kein endgültiges oder vorgegebenes Ziel erreicht. In dem hier angesprochenen Zusammenhang der Materialität hat die Tendenz jedoch bereits eine bestimmte Richtung. Tendenzen auf dieser Ebene des bereits ausdifferenzierten Seienden gibt es nun mehrere. Tendenzen sind auf Dissoziierung angelegt;⁶⁰ im Zuge der Evolution haben sich, so Bergson, stets zunächst beieinanderliegende Tendenzen auseinander differenziert, um divergierende Richtungen auszuprägen, ohne ihre Komplementarität ganz zu verlieren, so z. B. Stabilität und Beweglichkeit, Leben und Materie oder Intelligenz und Instinkt.

Das Eigentliche der Tendenz zur Materialisierung scheint nun zu sein, dass es sich um eine Bewegung hin zur Erstarrung in reiner

⁵⁷ Vgl. z. B. PM 77 f.

⁵⁸ Zur Entropie s. EC 242 ff. Entropie und Isolationstendenz scheinen sich zu widersprechen; die Beobachtungsebenen Quantenmechanik und Thermodynamik müssten besser auseinandergehalten werden. Nun ist sich aber Bergson bei der Hereinnahme physikalischer und anderer naturwissenschaftlicher Ergebnisse durchaus bewusst, wie im folgenden Abschnitt gesagt werden wird, dass hier der wissenschaftliche Fortschritt stets ›mitgenommen‹ werden muss.

⁵⁹ EC 10 f.

⁶⁰ EC 97 ff.; 111; 114; 117 ff.; 136 ff.; 151, 182, 259.

Aktualität handelt, also geradewegs um eine Tendenz zur Ausschließung weiterer Tendenzialität. Komplementär zur Tendenz zur Isolierung prägt sich eine andere Grundtendenz aus, diejenige zur Freisetzung von Bewusstsein in organisierter Materie, also in Lebewesen. Lebewesen sind von der Natur selbst isolierte und sich in der Isolierung erhaltende Körper – durch ihre Organisation, durch Wahrnehmung und Handlung.⁶¹ In ihnen drückt sich die Tendenz zur Isolierung als lebendige Individualisierung aus. Ganz davon abgesehen aber, dass auch hier in der normalen Wahrnehmung die Prozesshaftigkeit organisierter, d. h. individueller Wesen unterschlagen wird, die die Individualität stets als relativ erscheinen lässt, wird für Bergson die Individualität jedoch zugleich bekämpft durch die Tendenz zur Reproduktion.⁶² Hier also halten sich zwei Tendenzen gegenseitig in Schach, keine kann sich vollständig durchsetzen. Dies ist ein wichtiger Hinweis dafür, was Bergson auf dieser bereits entfalteten Ebene des evolutionären Geschehens mit ›Tendenz‹ ansprechen will: in bestimmte Richtungen laufende Versuche der Verstetigung, die jedoch ihr Ziel nicht erreichen, da sie sich gegenseitig zugleich ergänzen und behindern (was Bergson »komplementär« nennt). Dieses Geschehen weist für Bergson darauf hin, dass ihm kein einheitlicher vorgefasster Plan zugrundeliegt; deswegen sind »radikaler Mechanismus« und »radikaler Finalismus« (die ihrerseits notwendig benennbare Tendenzen der Welterklärung sind) für ihn auch keine philosophisch erfolgversprechenden Erklärungsmodelle für das Geschehen der Realität.⁶³

Über die der Intelligenz (als Überlebensinstrument des höheren Lebewesens, und als gnoseologisches Fundament von Möglichkeit) inneliegenden Tendenzen wird noch zu handeln sein; hier gilt fest-

⁶¹ EC 12: »Le corps vivant a été isolé par la nature elle-même. Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres. C'est un individu«.

⁶² EC 13: »Si la tendance à s'individualiser est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. [...] L'individualité loge donc son ennemi chez elle«.

⁶³ EC 45: »Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales. C'est pourquoi le finalisme radical est tout près du mécanisme radical sur la plupart des points. L'une et l'autre doctrine répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de forme«.

zuhalten: mechanistische wie finalistische Betrachtung erscheinen Bergson darin inadäquat, dass sie das Geschehen vorherbestimmt sein lassen⁶⁴ – sei es durch die mechanische Notwendigkeit, bei der Gegenwart und Zukunft durch die Vergangenheit lückenlos vorgegeben werden, sei es durch die Vorgegebenheit eines festen Planes, der auf sein zu erreichendes Ziel hin nur noch abläuft und so ebenfalls Gegenwart und Zukunft lückenlos bestimmt sein lässt. Bergson entwirft einen modifizierten Finalismus,⁶⁵ einen Finalismus ohne vorgegebenes Ziel, der Platz lässt für die Unbestimmtheit, ja Kreativität⁶⁶ der Evolution. Hauptargument ist die Beobachtung, dass bestimmte Organe, wie das Auge, von der Evolution immer wieder, auf sehr früh voneinander getrennten Evolutionszweigen und durch unterschiedliche Mittel, gefunden werden.⁶⁷ So lässt sich eine solche wiederholte Entwicklung als Lösung für dasselbe Problem begreifen, die immer wieder neue Wege findet. Man hat also etwas vor sich wie einen Finalismus ohne festen Plan: eine Entwicklung, die im Nachhinein erklärbar,⁶⁸ im Vorhinein jedoch nicht vorhersagbar ist.⁶⁹ Das Leben schickt Arten in verschiedene Richtungen, ohne ihnen ein festes Gesetz mit auf den Weg zu geben.⁷⁰ In den Arten, eigentliche Subjekte der Weitergabe des Erbmaterials wie auch der Mutationsfähigkeit, findet sich der Träger der Entwicklung, die nur durch die Individuen als Medien geschieht.⁷¹ Individualisierung ist bereits in der Tendenzhaftigkeit des Lebensstromes selbst angelegt⁷² und, wie schon gesagt, in diesen zugleich durch die Tendenz zur Reproduktion konterkariert.⁷³

⁶⁴ Vgl. die im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnten ähnlichen Betrachtungen beim Problem der Freiheit.

⁶⁵ Zum Finalismus in EC s. Jankélévitch, *Bergson*, 132 ff.; Philonenko, *Bergson*, 261 ff.

⁶⁶ Das ist nicht dasselbe wie die Freiheit einer menschlichen Handlung, da diese ja eine bewusste Zusammenraffung seiner *durée* voraussetzt.

⁶⁷ EC 61 ff.

⁶⁸ Was für Bergson die Rationalität der Entwicklung ausmacht: EC 51 f.

⁶⁹ EC 52 f.

⁷⁰ EC 16: »Encore une fois, il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant. Il n'y a que des directions où la vie lance les espèces en général«.

⁷¹ EC 26: »[Le] courant de vie [...] s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait«. EC 27: »La vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé« [Hervorhebung H. B.].

⁷² EC 26, 51.

⁷³ EC 53 f.: »La vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui

Worin liegt aber der Grund für die Vervielfältigung des Lebens in Arten, die mittels Individuen sich auf so verschiedene Weisen entwickeln? Wieso hat sich das Leben nicht in genau einer Art auf genau eine Weise entwickelt?⁷⁴ Kann nicht Materie als Hindernis der einzige Grund für Aufspaltung und Individualisierung sein? Aber Materie selbst kann von einem bestimmten Standpunkt aus als erstarrte Bewegung angesehen werden; in der oszillierenden Bewegung, die (makroskopische) Materie erstellt, wird diese Erstarrung fassbar. Materie ist so gesehen für Bergson eine Verweigerung von Entwicklung, eine Abstopfung von Fortentwicklung und auch Tendenzialität zugunsten einer möglichst großen Stabilität. Diese von uns wahrgenommene Stabilität anorganischer Teile des Universums ist ja, wie schon öfter gesagt, auch und vor allem der menschlichen Wahrnehmung geschuldet, die diese Teile erst herauslöst und als stabile begreift.⁷⁵ Materie ist aber so von beiden Seiten betrachtet lediglich eine Abschwächung oder Negierung von Tendenzialität, in der ihr jede eigene Entwicklungsfähigkeit abgeht. Materie kann so als Verweigerung von Bewegung und Entwicklung selbst nicht Ursache von vielfältiger Entwicklung sein; Bergson kann aber in einer Volte unorganisierte Materie und Leben qua organisierte Materie auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen,⁷⁶ von dem die Grundströmung der Organisation ausgeht, der *élan vital*. So spricht Bergson auch von einer fundamentalen Identität von organisierter und nicht-organisierter Materie,⁷⁷ da beide vom gleichen Ursprung stammen und vom *élan* durchzogen sind. Dieser *élan* aber ist in sich heterogen

s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. Quelque chose a grandi, quelque chose s'est développé par une série d'additions qui ont été autant de créations. C'est ce développement même qui a amené à se dissocier des tendances qui ne pouvaient croître au-delà d'un certain point sans devenir incompatibles entre elles. A la rigueur, rien n'empêcherait d'imaginer un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectuée l'évolution de la vie. Ou encore, à défaut / d'un individu unique, on pourrait supposer une pluralité d'individus se succédant en une série unilinéaire. Dans les deux cas l'évolution n'aurait eu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une seule dimension. Mais l'évolution s'est faite en réalité par l'intermédiaire de millions d'individus sur des lignes divergentes, dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnaient de nouvelles voies, et ainsi de suite indéfiniment«.

⁷⁴ In EC 258 z. B. fragt Bergson (rhetorisch), warum es nicht nur einen belebten Körper gebe.

⁷⁵ Vgl. hier Kap. 2; EC 15.

⁷⁶ Dazu mehr am Ende dieses Kapitels.

⁷⁷ EC 30.

und teilt sich in zwei fundamentale Tendenzen auf: die Abschwächung seiner Tendenzialität in Form der Materie und die Durchsetzung seiner Tendenzialität in Form des Lebens, das als organisierte Materie sich im Medium seines defizienten Modus bewähren muss. In der Organisation ist ein Modus erreicht, in dem sich Bewusstsein als Leben auf dem Rücken der Materie durchsetzt und dynamisch erhält. Das, was als Kreativität des Lebens in Erscheinung tritt, ist so der Widerschein der ursprünglichen Tendenzialität des ursprünglichen *élan*. Es muss sich als problemlösende⁷⁸ Kraft bewähren im Ambitus des Erstarrten. Leben wird so zur Anstrengung (*effort*),⁷⁹ Hindernisse zu überwinden. Der erste Ansatz ist dabei Anschmiegung,⁸⁰ aber nur, um auf verschiedenen Wegen zu bestimmten Problemlösungen (wie dem Auge) zu kommen. Die Kreativität des Lebens erweist sich dadurch darin, mit immer anderen Ursachen dieselben Effekte als Problemlösungen zu erzielen.⁸¹ Tiefer Grund der Variationen ist aber der *élan originel de la vie*.⁸² Jedes Organ ist so das Ergebnis einer kreativen Widerstandsbewegung des Lebens gegen die Materie,⁸³ als Ergebnis des Widerstandes der Materie einerseits (passive Quelle der Variation), v. a. aber der Tendenzialität des Lebens selbst, das immer nur als explosive Kraft und labiles Gleichgewicht von Tendenzen erscheint und jederzeit zu überraschenden Differenzierungen fähig ist, die sich dann in Entwicklungslinien gießen.⁸⁴ Leben ist so zu begreifen als eine Anstrengung, den Abhang, den die Materie herabgleitet, wieder hinaufzusteigen.⁸⁵ Dabei trägt das Leben die Vielfalt in sich angelegt und wirkt als eine

⁷⁸ EC 71.

⁷⁹ EC 78.

⁸⁰ EC 71. Zu denken ist hier an den Beginn der Entwicklung komplizierter Sehapparate bei lichtempfindlichen Zellen.

⁸¹ EC 77.

⁸² EC 88.

⁸³ EC 97: »La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. Le sens [im Sinne von: Richtung, M. V.] de cette action n'est sans doute pas prédéterminé«.

⁸⁴ EC 99: »Elle [la fragmentation de la vie en individus et espèces] tient, croyons nous, à deux séries de causes: la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle«.

⁸⁵ EC 246: »Toutes nos analyses montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption«.

vis a tergo, die sich an der Materie nur kondensiert.⁸⁶ Als Tendenz trägt das Leben Vielfalt in sich.

»Die wahren und tiefen Ursachen der Teilung indes waren jene, die das Leben in sich trug. Denn das Leben ist Tendenz, und das Wesen dieser Tendenz ist es, sich in Garbenform zu entwickeln, und so durch die bloße Tatsache ihres Wachstums divergierende Richtungen zu schaffen, zwischen die ihre Schwungkraft sich teilt«.⁸⁷

Tendenz meint so: Inneliegen ohne Innehaben, Entwicklung ohne vorbestimmtes Endziel in verschiedenste Richtungen; Richtungswechsel im Zustand der Entstehung,⁸⁸ niemals ganz realisiert, aber stets auf dem Weg zur Realisierung;⁸⁹ eine Vervielfältigbarkeit als positive Anlage, kein Negativum durch Materie, wie es in der bisherigen Metaphysik immer wieder gedacht worden war; denn die Materie selber ist ja das Ergebnis einer der Grundtendenzialität »entwachsenen« »Tochtertendenz«, der Materialisierung als der Tendenz zur Erstarrung der Bewegung in entropischen Zuständen, die aber selbst eben auch nie ganz zu ihrem Ziel kommt. Die Grundtendenzialität droht sich in der Materialisierung zu verlieren und setzt sich in der organisierten Materie als Leben durch die unorganisierte Materie durch. Diese Dialektik aus Offenheit und Geschlossenheit lässt sich für den Zweck dieser Arbeit m. E. so interpretieren, dass aus ihr Möglichkeiten entstehen, und Möglichkeit hat m. E. so ihre ontologische Fundierung: ohne die Offenheit der Tendenz kann es zu vorausschauender Planung nicht kommen, da eine durchgehende Notwendigkeitsstabilität so etwas wie Möglichkeit verhinderte; die Dinge ließen keine Variation zu, weder die Außenwelt noch die Gestalt der *image* Gehirn. Ohne das Geschlossene aber kann es keine benennbare Möglichkeit geben, auf die hin eine Handlung geplant werden kann; denn erst sie schafft die Bestimmtheit einer vorhergesehenen Zukunft, die das Handeln in Bewegung setzt.

⁸⁶ EC 99 ff., 104.

⁸⁷ SE 105; EC 100: »Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan«.

⁸⁸ PM 211.

⁸⁹ EC 15.

Denken in Möglichkeiten

Möglichkeiten bestehen aber als solche nur für den, der sie erfasst. Das ist ein zentraler Punkt im Möglichkeitsdenken Bergsons: Möglichkeit als solche ist ein heuristisches Instrument des Denkens, das eben nur manchmal zu recht, manchmal zu Unrecht angewandt wird. Das erfassende und festhaltende Denken, das Möglichkeiten erkennt, indem es sie erstellt, nennt Bergson Intelligenz. Intelligenz ist ihrerseits auch nur ein Ergebnisprozess des Durchganges von Bewusstsein durch Materie und somit auch nur eine Tendenz. In ihr befreit sich das Leben von der bewussten Unmittelbarkeit materieller Existenz zu einem Zustand des Wählen-Könnens. Dieses aber heißt: Möglichkeiten haben und abwägen. Nachdem also in der Tendenz (und Virtualität) die ontologische Grundlage von Möglichkeit gelegt ist, soll jetzt mit der Intelligenz die gnoseologische Grundlage aufgezeigt werden. Beides sind für diesen Aspekt Rekonstruktionen, da Bergson selbst hier den Möglichkeitsbegriff nicht als ausdrücklichen Untersuchungsgegenstand ins Spiel bringt.

Bergson behandelt zunächst Intelligenz als eine der 3 Haupttendenzen (Dumpfheit, Instinkt und Intelligenz), in die sich organisierte Materie, d. h. Leben aufgeteilt hat;⁹⁰ diesen soll zunächst die Aufmerksamkeit gelten. Kriterium der Unterscheidung ist dabei der Bewusstseinszustand, in dem sich Wesen der jeweiligen Tendenz befinden; dabei geht Bergson Vereinfachungen ein, um die Tendenzen selber aufzuzeigen, nicht ihre Mischung in den verschiedenen Typen von Lebendigem. Zugleich ist zu bemerken, dass Bergson im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen »Stufenlehren« nicht einfachhin von Pflanze, Tier und Mensch als Stufen spricht, sondern von Ergebnissen der Entwicklung von Bewusstsein in Materie in verschiedene Richtungen⁹¹ – d. h. seine Ausgangsfrage ist eine andere, und vor

⁹⁰ EC c.2, insbes. 135 ff.

⁹¹ EC 135 f.: « Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale / commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance. L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant » [Hervorhebung H. B.].

allem wird durch seinen Grundansatz des Durchgangs von Bewusstsein durch Materie als einen defizienten Modus seiner selbst die Architektur des Aufbaus anders enden: indem nämlich das, was z. B. Scheler⁹² Geist nennt, nicht von außen hinzukommt, sondern sich von innen befreit. Zudem haben wir nicht Stufen vor uns, sondern Entwicklungen in verschiedene Richtungen auf der Basis unterschiedlicher Tendenzen; d. h. der Mensch gehört, anders als bei diesen, ganz in die Welt hinein, und diese Welt ist in sich, sozusagen horizontal, vielgestaltig. Die unterschiedlichen Tendenzen bestehen nebeneinander, ja auch zugleich in allen Typen von Lebendigem⁹³ und sind zueinander komplementär. Bergson unterscheidet zwei Haupttendenzen: die zur Beweglichkeit und die zur Starrheit (*mobilité, fixité*)⁹⁴. Beide als Tendenzen zu bezeichnen meint, dass es nicht *choses faites*, festlegbare und rein vorkommende Einzelphänomene sind.⁹⁵ Es handelt sich eher um Methoden, auf (unorganisierte, aber auch organisierte) Materie einzuwirken bzw. sich zu ihr zu stellen, um dem Leben im je eigenen Träger weiterzuhelfen – Richtungen des Lebens, die sich auseinanderentwickelt haben, ohne sich ganz voneinander zu trennen, Grade von Bewusstsein.⁹⁶

Überträgt man dies auf Pflanze und animalisches Lebewesen, wird in den sich fortbewegenden Lebewesen das Bewusstsein (auf zwei Arten) weiterentwickelt, während es bei den fixierten Pflanzen in die Dumpfheit (*torpeur*) zurückfällt. Im pflanzlichen Leben ist das Bewusstsein »eingeschlafen« und findet auf die Weise der bewegungslosen Energieakkumulation, durch Wurzeln und Photosynthese,⁹⁷ statt. Die Pflanze nimmt auf, was sie unmittelbar vorfindet. Diese Stufe der *torpeur* bildet die unterste Stufe des Durchdringens von Bewusstsein durch Materie; in Bewegungslosigkeit erstarrt ist hier das Leben auch ohne Handlungsmöglichkeiten und ohne Gedächtnis. Die vegetabile Seite entspricht so der Eindämmung des Be-

⁹² Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, München (Francke) 1983.

⁹³ EC 114.

⁹⁴ EC 110.

⁹⁵ EC 137.

⁹⁶ EC 144.

⁹⁷ EC 115: »Le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne« [Hervorhebung H. B.].

wusstseins; ihr entgegen treten zwei weitere Tendenzen der Evolution, Instinkt und Intelligenz.⁹⁸

Der Instinkt,⁹⁹ der hier behandelt wird, um als Folie für die Darstellung der Intelligenz zu dienen, bildet die zweite Stufe der (Wieder-)Gewinnung von Bewusstsein in Materie. Das Lebewesen, das instinktgesteuert ist, ist eines in Bewegung, das sich seine Nahrung sucht, also im weitesten Sinne handelt; jedoch rein nach unmittelbar erlebten Qualitäten ausgerichtet, hat es kein distinktes Bewusstsein der Dinge der Außenwelt als solcher und deren Verhältnisse. Es ist sozusagen in seine Welt vollkommen eingeschlossen und bewegt sich blind in ihr: es isoliert nicht bewusst. Der Instinkt kann deswegen keine Möglichkeiten fassen. Eine Art von Gedächtnis kann man ihm insofern zusprechen, als das instinktgesteuerte Lebewesen nach adäquaten Energiequellen suchen muss, Gefahren fliehen etc., also Dinge wiedererkennen muss; es erkennt sie aber wohl nicht als getrennte Dinge wieder, sondern als unmittelbar erlebte Qualitäten, die bestimmte Reaktionen hervorrufen. Bewegung und erwachendes Bewusstsein hängen für Bergson zusammen; so kann er hier von einer höheren Bewusstseinsstufe sprechen. Diese Stufe ist auch gekennzeichnet durch die höhere Form des Energiehaushaltes: im höheren Lebewesen findet eine Umwandlung von allmählich akkumulierter Energie der Pflanzen, die in ihnen auch nur zu Wachstum, also ortsfester Veränderungsbewegung führt statt zu explosiver Energieabgabe in ortsverändernden Bewegungen. Die Aufnahme bereits akkumulierter Energie schafft Freiraum für eine zielgerichtete Ausgabe von Energie.¹⁰⁰ Diese ist jedoch im Instinkt fest gesteuert. Durch die Möglichkeiten orientierter Energieaufnahme und -abgabe ergeben sich späterhin auch Freiräume für das Handeln überhaupt, die sich dann in der Intelligenz – voll ausgeprägt im Menschen, aber auch schon im Tier wirksam – niederschlagen.

In der Intelligenz¹⁰¹ kommt das Bewusstsein zur Freiheitsstufe des Wählen-Könnens, sie ist das Vermögen der Möglichkeit. In MM leg-

⁹⁸ EC 134 ff.

⁹⁹ EC 166 ff. Zu Instinkt und Intelligenz s. Jankélévitch, *Bergson*, 144 ff.; Lattre, Alain de, *Bergson*, 222 ff.

¹⁰⁰ EC 115 ff.; Bergson spricht hierbei gerne von Sprengstoffherstellung und der ihn verausgabenden Explosion.

¹⁰¹ EC v. a. ab 136.

te Bergson dar, wie er Intelligenz als einen Sonderfall der Begegnung von *images* betrachtet: in der intelligenten Wahrnehmung begegnet der Wahrnehmende seiner Umgebung als Teil eines Handlungsgeflechts, und zwar als der Teil, der seine Handlung verzögern kann, der zwischen Möglichkeiten auswählen kann. Aber grundlegend war die gemeinsame Basis als *images* und das Hervorgehen der Handlung aus einem allgemeinen Aktions-Reaktions-Zusammenhang. In EC wird nun dieses Hervorgehen der Intelligenz aus den materiellen Zusammenhängen beschrieben. Es geschieht dies aber so, dass Materie und Intelligenz sich quasi mit- und durcheinander entwickeln. Intelligenz wird so zum Erkenntnisinstrument par excellence für materielle Zusammenhänge, und zugleich wird Materie erst durch die Intelligenz das, was sie für sie ist. Intelligenz wird so zum Vermögen der Möglichkeit, indem sie Materie in feste Einheiten und erwartbare Verläufe einteilt. Die Tendenzialität, in nichtorganischer Materie bereits herabgestuft, wird durch ihre Tätigkeit gänzlich zur Seite geschoben, um den Handlungen des erkennenden Subjekts klare Vorgaben zu machen. Die Intelligenz setzt so den Weg zu Isolation und Repetitivität fort, weg von Verknüpfung im Ganzen und Reproduktion. Das Ausscheiden der Dinge, auch der organischen Einheiten, aus dem Gesamtzusammenhang in Ensembles oder Systemen ist die Grundlage von auf Repetition setzender Vorherberechnung.¹⁰²

Der repetitive Aspekt, die Suche nach dem Ähnlichen oder Gleichen setzt einen inneren Abstand den tatsächlichen Vollzügen des Lebens bzw. der Evolution gegenüber voraus; zumindest aber lässt sich für Bergson von der Wissenschaft, die intelligentes Erkennen vervollkommenet, sagen, dass sich ihre Erklärungen zum tatsächlichen Geschehen verhalten wie die Tangenten zu einem Kreis: sie berühren ihn in einem Punkt und können ihm trotzdem, oder deswegen, nicht folgen.¹⁰³ Intelligenz, d. h. sowohl der Alltags- wie auch

¹⁰² EC 29: »Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que »le même produit le même«. [...] Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect *répétition*« [Hervorhebung H. B.].

¹⁰³ EC 31: »Le tout réel pourrait bien être, disions-nous, une continuité indivisible: les systèmes que nous y découpons n'en seraient point alors, à proprement parler, des parties; ce seraient des vues partielles prises sur le tout. [...] Un élément très petit d'une courbe est presque une ligne droite. [...] En chacun de ses points, en effet, la courbe se

der wissenschaftliche Verstand, versucht also zumeist, eine Bewegung aus dem zusammenzusetzen, was sie selbst nicht ist, nämlich den Durchgangspunkten ihrer Strecke, und schickt sich so an, einen Kreis aus den Berührungspunkten mit Tangenten, eine Entwicklung aus herausgelösten Elementen zu begreifen. Die Organisation des Lebendigen wird so mit seiner Fabrikation verwechselt,¹⁰⁴ die Intelligenz sieht das Leben und die Welt eher wie ein Mosaik an,¹⁰⁵ deren Teile ohne Rückwirkung auf sie selbst und das Ganze herausnehmbar, erkennbar, verschiebbar sind.

Anders agiert der Instinkt: gibt bei der Entwicklung der Intelligenz der *élan vital* der Tendenz zur Enttendenzialisierung nach, zur Feststellung, Veräußerlichung der Prozesse, so steht der Instinkt auf der Seite der Verinnerlichung in Lebensprozesse hinein. Versucht Intelligenz von der Vielfalt des Lebens abzusehen zugunsten einer besseren Handhabbarkeit, so geht Instinkt in dieser Vielfalt geradewegs auf: es gibt keinen verzögernden Abstand bewussten Erkennens, sondern es folgt unmittelbar die antwortende Bewegung. Der Instinkt geht im Körper auf und stellt selbst die Vollendung der Organisation¹⁰⁶ dar, indem er selbst organische Instrumente herstellt.¹⁰⁷ Der Instinkt geht dabei selbst organisch vor;¹⁰⁸ er ist dabei sach-, eher sogar noch qualitätsbezogen: Insekten reagieren auf qualitative Reize ihrer Umgebung und agieren in ihr auf die Weise der Sympathie:¹⁰⁹ Sympathie meint: erlebte Erkenntnis, nicht gedachte, bewusste. Die Zecke, die man sich als nach Blut lechzend auf der Lauer liegend vorstellt, auf dass ein Mensch vorbeikomme, ist doch nur durch einen Instinkt getrieben auf einen Halm geklettert und lässt sich nach einem Schlüsselreiz fallen. Man hat hier also eher eine gespielte als

confond avec sa tangente. Ainsi la «vitalité» est tangente en n'importe quel point aux forces physiques et chimiques; mais ces points ne sont, en somme, que les vues d'un esprit qui imagine des arrêts à tels ou tels moments du mouvement générateur de la courbe. En réalité, la vie n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée des lignes droites».

¹⁰⁴ EC 93.

¹⁰⁵ EC 91.

¹⁰⁶ EC 140.

¹⁰⁷ EC 141: »L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés«.

¹⁰⁸ EC 166.

¹⁰⁹ EC 177.

eine echte Jagd vor sich – ein nichtbewusstes als-ob.¹¹⁰ Instinktive Erkenntnis ist deswegen auch unmittelbare Erkenntnis als Miterleben, das sich ohne Abstand zum Objekt vollzieht. Sie ist eine prinzipiell andere Herangehensweise als die Intelligenz, die gerade im Abstand vom Konkreten ihre Besonderheit hat. Instinkt ist unmittelbarer Mitvollzug organischen Lebens. Instinkt kann dadurch das Vermögen der Nutzung und Konstruktion organisierter Instrumente genannt werden; zu sehen ist dies z. B. am Polymorphismus der Ameisen,¹¹¹ wo instinktives spezialisiertes Handeln mit einer Spezialisierung der Anatomie einhergeht.

Intelligenz dagegen ist das Vermögen der Fabrikation unorganisierter Instrumente.¹¹² Sie stellt künstliche Organe her. Diese künstlichen Organe haben gegenüber den natürlichen den Nachteil geringerer Vollkommenheit, aber den Vorteil breiterer Einsetzbarkeit und dadurch größerer Offenheit, hin zu einer Vergrößerung des Aktionspotentials in immer größerer Freiheit.¹¹³ Die Erstellung künstlicher Organe mit offenem Nutzen geht nur mit einer Vorstellung dessen, was damit erzielt werden soll, und setzt doch zugleich neue Vorstellungen frei. Das heißt, es wird eine gegenseitige Abständigkeit von Vollzug und Planung vorausgesetzt, die als »*inadéquation de l'acte à la représentation*« von Bergson »waches Bewusstsein« (*conscience éveillée*) genannt wird.¹¹⁴ Diese Inadäquatheit von Vollzug und Vorstellung vollzieht sich in einer *connaissance pensée*,¹¹⁵ die sich gerade

¹¹⁰ EC 146: »Si l'instinct et l'intelligence enveloppent, l'un et l'autre, des connaissances, la connaissance est plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt *pensée* et consciente dans le cas de l'intelligence« [Hervorhebung H. B.].

¹¹¹ EC 141.

¹¹² EC 141: »L'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés«.

¹¹³ EC 141 f.: »L'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait. [...] Comme il est fait d'une matière inorganisée, il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage [...] / Inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, il a d'autant plus d'avantage sur celui-ci que le besoin est moins pressant. Surtout, il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre«.

¹¹⁴ EC 145.

¹¹⁵ EC 146.

durch diesen Abstand von der *connaissance jouée* des Instinkts unterscheidet. In ihm ist die Vorstellung vollständig verstopft durch den Vollzug der Handlung.¹¹⁶ In der befreiten Vorstellung der Intelligenz ist dagegen Denken und Handeln getrennt und so letztlich das Feld der möglichen Handlungen geöffnet:

»Das Bewusstsein [ist] das immanente Licht jener Zone möglicher Handlungen oder virtueller Aktivität [...], die die tatsächlich vollzogene Handlung des Lebewesens umgibt. Bewusstsein bedeutet Schwanken oder Wahl. Es ist intensiv, wo sich – wie bei unabgeschlossenen Entscheidungen – viele gleichmäßig mögliche Handlungen, ohne Eintreten einer einzigen wirklichen, im Geiste zeichnen. Es ist gleich null, wo die wirkliche Handlung – wie beim somnambulen oder allgemeiner gesprochen automatischen Handeln – die einzig mögliche ist. [...] Von diesem Gesichtspunkt aus wäre Bewusstsein als die arithmetische Differenz zwischen möglicher und wirklicher Aktivität zu definieren. Es bemisst den Abstand zwischen Vorstellung und Handlung.«¹¹⁷

Bewusstsein, um es zu wiederholen, tritt in Graden auf, und die Intelligenz ist einer dieser Grade. Bewusstsein auf die Weise der Intelligenz meint: Abstand. Der Abstand rückt sich aus in der Repräsentation, die das mögliche Handeln aufweist.¹¹⁸ Darin unterscheidet sich die Intelligenz vom Instinkt, der das abstandslose Innesein meint und keine Intelligenz kennt.¹¹⁹ Indem Intelligenz Abstand von den Dingen meint, rückt sie ab von den Gegenständen selber und wendet sich den Verhältnissen zwischen Körpern, ihren Teilen und ihrer Umgebung zu. Indem die Intelligenz nurmehr auf Beziehungen (*rapports*) achtet, wird sie formal und grenzenlos (bezogen auf die natür-

¹¹⁶ EC 145: »*La représentation est bouchée par l'action*« [Hervorhebung H. B.].

¹¹⁷ EC 145: »La conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix. Là où beaucoup d'actions également possibles se dessinent sans aucune action réelle (comme dans une délibération qui n'aboutit pas), la conscience est intense. Là où l'action réelle est la seule action possible (comme dans l'activité du genre somnambulique ou plus généralement automatique), la conscience devient nulle. [...] On définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action« [Hervorhebung H. B.]. Hier ist wieder die in EC (wie auch in DSMR) durchgehaltene Synonymität von *possible* und *virtuel* zu betrachten, wo es um mögliche Handlungen geht, die Zögern und Wahl eröffnen und so einen mittleren Grad von Freiheit anzeigen.

¹¹⁸ S. hier, Kap. 2.

¹¹⁹ Nochmals sei darauf hingewiesen, dass es Bergson weniger um das tatsächliche »Funktionieren« von Tieren und Menschen geht, sondern um die Beschreibung von Tendenzen der Auseinandersetzung von Bewusstsein mit Materie, hier auch noch idealtypisiert.

lichen Artikulationen der Wirklichkeit).¹²⁰ Sie kann sich ›alles Mögliche‹ denken. Unmöglich ist nur, was durch den Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch aus der gegenseitigen Verhältnishaftigkeit ausbricht. Die durative Wirklichkeit der Dinge wird und will sie nicht erfassen, ja sie kann sich völlig von jeder Wirklichkeit und jedem Handeln entfernen; es geht ihr um Verhältnisse von immobilen Diskontinuitäten, die aufeinander bezogen werden. Als notwendigen Hintergrund dieser Bezüge entwirft sie einen homogenen, abstrakten Raum.¹²¹ Dieser ist das Milieu und das Schema möglicher Handlungen, indem das in ihm Liegende wie ein Ensemble beliebig veränderbarer Bausteine angesehen wird, die zu möglichen Subensembles umgruppiert werden können. In dieser Rekomponierbarkeit treffen Erstarrungstendenz der Materie und Tendenz der Intelligenz zur Fabrikation, d. h. zur künstlichen Ensembleherstellung, zur künstlichen Grenzziehung zusammen:

»[Wir] projizieren [...] mit einem Wurf all jene möglichen Zerlegungen und Zusammensetzungen in Form eines homogenen, leeren und indifferenten, ihr unterspannten Raumes hinter die reale Ausdehnung. Es ist also dieser Raum vor allem das Schema unserer möglichen Einwirkungen auf die Dinge, wenngleich auch die Dinge [...] eine natürliche Tendenz haben, in ein solches Schema einzugehen: der Raum ist ein Gesichtspunkt des Geistes. [...] Er ist eine Vorstellung, der die technische Tendenz des menschlichen Geistes symbolisiert.«¹²²

Die Bezugsorientiertheit und Abständigkeit der Intelligenz drückt sich auch in ihrer Sprache aus: ihre Zeichen sind so beweglich, dass sie sich ohne Mühe von dem, was sie eigentlich bezeichnen sollen, ablösen und andere Inhalte annehmen können.¹²³ Sprache wird so zum Instrument par excellence der abständigen Verständigung, der Handlungsvorbereitung und -verzögerung, der Wahlvorbereitung

¹²⁰ EC 150 ff., 176.

¹²¹ EC 157: »Un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe que mode de décomposition. Un milieu de ce genre n'est jamais perçu; il n'est que conçu«.

¹²² SE 162: EC 157 f.: »Nous proje- / tons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle [...] à entrer dans un schéma de ce genre: c'est une vue de l'esprit. [...] C'est une représentation qui symbolise la tendance fabricante de l'intelligence humaine«.

¹²³ EC 159: »Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile« [Hervorhebung H. B.].

und des Wahlvollzugs, da ihre zeichenhaften Teile vollständig von der unmittelbaren Wirklichkeit abgelöst sind und dadurch beweglich jede Art von Sinn aufnehmen können. Die Offenheit, von der oben gesprochen wurde, und diese Beweglichkeit machen es, dass die Intelligenz nicht nur auf bestehende Möglichkeiten hin Instrumente entwirft, sondern mit der Fabrikation unspezifischer Instrumente zugleich neue Möglichkeiten überhaupt erst erstellt. Diese Möglichkeiten sind dann aber keine »Schöpfungen«, sondern Rekombinationen von vorher Dekomponiertem, das zerlegt wurde in handhabbare Teile und aufgeschlüsselt in bewegliche, neu zusammensetzbare Zeichen. Aus solchen hergestellten Elementen setzt die Intelligenz dann scheinbar Neues zusammen – und rekonstituiert doch nur mit Vorgegebenem.¹²⁴ Denn wirklich Neues kann die Intelligenz nicht begreifen¹²⁵ und nicht herstellen; auf den Unterschied von Fabrikation und Organisation beharrt Bergson ganz entschieden.

Möglichkeit entsteht so durch das Zusammentreffen der abgeschwächten Tendenzialität in der Materie, die auch noch in der organisierten Materie als Individualität sich niederschlägt, und der isolierenden Intelligenz, die als handlungsvorbereitende Erkenntnis den Restbestand an Tendenzialität als Vielfalt, die Erstarrung von Tendenzialität als Einschließung von Bestimmtem und die Ablösung von Repräsentationen als Nebeneinanderstellen von Verschiedenem, gleich Denkbaren kombiniert zu Möglichkeiten. Schon in *MM* hieß Wahrnehmen: mögliche Handlungen Feststellen. Dies ist hier hinterfüttert dadurch, dass sich festhalten lässt, dass für Bergson menschliche Wahrnehmung immer schon »intelligente« Wahrnehmung ist, d.h. auf Handlung angelegt.

Wie kommt es zu diesem Zusammenpassen von Materie und Intelligenz? Was vorhin schon angesprochen wurde, soll jetzt noch etwas ausgeleuchtet werden; dies auch vor dem Hintergrund dessen, was im vorigen Kapitel zu Materie und Geist gesagt wurde.

¹²⁴ EC 164.

¹²⁵ EC 165: »L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical«.

Das Entstehen von Materie und Intelligenz als zwei Seiten einer Medaille

Indem die Intelligenz wesentlich handlungsbezogen ist, ist sie – und damit die ihr entspringende Erkenntnis – doch integrierter Bestandteil der Realität.¹²⁶ Diese gerade nach dem auf den vorigen Seiten Gesagten scheinbar paradoxe Wendung, dass nämlich die abstrahierend abstandschaffende Intelligenz doch integrierter Bestandteil der Realität ist, erklärt sich durch einen Rückblick auf MM – wenn man nämlich Intelligenz begreift als gesteigerten Ausdruck des ursprünglichen Verhältnisses zwischen *images* als *perception pure*, wie es in MM beschrieben wurde. Wenn eine der beteiligten *images* Leib eines intelligenten Lebewesens ist, gewinnt das Verhältnis den Charakter einer bewussten Wahrnehmung. Für Bergson nun hat sich die Form der Intelligenz durch die Begegnungen von Körpern (wohl lebendigen) untereinander und mit ihrer materiellen Umgebung evolutionär ausgebildet.¹²⁷ Das heißt, dass sich die Formung von Intelligenz an der Wechselwirkung von belebten Körpern und ihrer Umgebung prägt; Intelligenz entsteht aus Wirkungszusammenhängen und ist so ein verfeinertes Wirkinstrument. Bei niederen Organismen (Einzellern wie Amöben) ist von Reizen noch der ganze Organismus unmittelbar betroffen; die Entwicklung hebt an mit der Ausbildung von Nervensystemen bei etwas höheren Organismen, die durch immer höhere Organisation, d. h. innere Arbeitsteilung ein zentrales Nervensystem¹²⁸ bilden, das imstande ist, Reaktionen zurückzuhalten oder vor auszuplanen – also auszuwählen. Die Verfeinerung besteht so in der Abstandgewinnung und Isolation, wie sie vorne beschrieben wurde. Die Isolation ist aber nicht nur eine des intelligenten Wesens von seiner Umgebung, sondern auch eine Isolation der Dinge in seiner Umgebung, die von einem unmittelbar »miterlebten« Ganzen zu einer Sammlung von Ensembles wird.¹²⁹ Der Fortschritt der lebendi-

¹²⁶ EC 153: »Nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit. Cette forme n'est donc ni irréductible ni inexplicable. Et, précisément parce qu'elle n'est pas indépendante, on ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité«.

¹²⁷ EC VII: »La forme intellectuelle de l'être vivant s'est modelée peu à peu sur les actions et réactions réciproques de certains corps et de leur entourage matériel«.

¹²⁸ EC 111 ff.

¹²⁹ Der Unterschied dieser Ensembles zu denen der *perception pure* ist jedoch, dass es isolierte, nichttotale und unterschiedstragende sind.

gen Materie hin zur Freiheit¹³⁰ bricht sich Bahn in einer Evolution, in der beide, Materie wie Geist, aufeinander angewiesen sind. In der Evolution, als *vis a tergo*, die sich als Tendenzialität in allem Existierenden ausdrückt, wirkt laut Bergson ein *élan vital* – ein Postulat, aber eines, auf das er durch Beobachtungen der Einzelwissenschaften sich gelenkt sieht.¹³¹ Es handelt sich um einen sich in Arten und Individuen aufteilenden Strom von Leben, der sich eher noch intensiviert in seinem Voranschreiten.¹³²

Dieser *élan vital*, der uns in der *durée* als Substanz der Dinge entgegentritt,¹³³ teilt sich durch die ihm innewohnende Tendenzialität auf; in dieser produktiven Selbstaufteilung, gerne mit dem Bild einer Garbe, einer Wasserfontäne oder auch eines Schrapnells bebildert, liegt das Wesen des *élan*; er kann sozusagen nicht anders. Mehr kann uns Bergson direkt hierzu nicht sagen; es handelt sich um eine induktiv verursachte Intuition in das Wesen des Lebens, erhoben aus dem Reichtum des (inneren wie äußeren) Lebens,¹³⁴ nicht um ein gesetztes Axiom oder ein Ergebnis einer Deduktion. Der *élan* tritt auch nur in diesen Tendenzen auf – setzt sich aber dadurch in ihnen auch fort.¹³⁵ Diese Grundtendenzen sind, wie vorne gesagt, Starrheit und Beweglichkeit (Bewusstsein),¹³⁶ die sich äußern in nichtorganisierter und organisierter Materie, bei letzterer, wie weiter vorne schon angeführt, die Bewusstseinsgraden *torpeur*, *instinct*, *intelligence*. In diesen Graden oder besser Spielarten kommt das Bewusstsein zu sich selbst, bis es sich im Menschen in den Akten der *intuition* in Bewegung ergreift.¹³⁷ Die Fragmentierung kommt, wie gesagt, durch die »*force explosive de la vie, due à un équilibre instable de tendances*« einerseits und der Resistenz der Materie andererseits zustande.¹³⁸

¹³⁰ MM 280.

¹³¹ S. dazu die Überlegungen zur Methode Bergsons im folgenden Abschnitt.

¹³² EC 26: »Un courant de vie [qui] s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans bien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait«.

¹³³ Z. B. EC 39.

¹³⁴ Dazu mehr im folgenden Abschnitt, wo es um das Erlangen einer Intuition in Verlängerung von Faktenlinien geht. Zum empirischen Charakter der Konzeption des *élan vital* s. *Deux sources*, 115.

¹³⁵ EC 54: »Ce n'en est pas moins par l'élan primitif du tout que se continue le mouvement des parties. Quelque chose du tout doit donc subsister dans les parties«.

¹³⁶ EC 110 f.

¹³⁷ Zur Intuition später mehr, hier S. 180 ff.

¹³⁸ EC 99.

»Alles geht vor sich, als wäre ein breiter Strom von Bewusstsein in die Materie eingedrungen, beladen – wie alles Bewusstsein – mit einer unendlichen Vielheit an Möglichkeiten [virtualités], die sich in eins durchdrängen. Dieser Strom zwingt die Materie ins Organische hinein; nicht aber, ohne dass seine Bewegung durch sie unendlich verlangsamt, unendlich zerteilt worden wäre.«¹³⁹

Auch hier gibt es – wie in MM – einen Dualismus, aber er wird sich in einen Prinzipienmonismus auflösen. In EC wird, die Sachebenen von *Essai* und MM hinterschreitend, letztlich auch das Entstehen von Intelligenz und Materie, so wie wir sie auffassen, in den Blick genommen; dadurch kommt das bergsonsche Denken zu seinem Grundanliegen, der Erklärung der Dynamik des lebendig Existierenden, ja des Existierenden überhaupt, bis hin zur Entstehung von Existenz, von unterscheidbarer Wirklichkeit überhaupt.¹⁴⁰

Dabei wird auch grundgelegt, dass, wie oben schon gezeigt, (unsere) Realität und Wahrnehmen von Realität auch in ihrem Entstehen nicht voneinander zu trennen sind; so wie sie in Wirken und Erkennen aufeinander bezogen sind, sind sie auch in ihrer Bezogenheit aufeinander entstanden, und so haben Erkenntnistheorie und Metaphysik eine tiefreichende gemeinsame Wurzel:

»Damit ist gesagt, dass Erkenntnistheorie und Lebenstheorie etwas Unabtrennbares sind. [...] Sie würden uns der Bildung des Intellekts und damit der Entstehung jener Materie selbst beiwohnen lassen, deren allgemeine Form unser Intellekt nachzeichnet. Sie würden hinabgraben bis an die Wurzeln selbst von Natur und Geist.«¹⁴¹

¹³⁹ SE 186; EC 182: »Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient. Il a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé«. Hier wird, wie vorne schon beschrieben, wie auch an anderen Stellen *virtualité* als Begriff für die noch ungeschiedene Anwesenheit von Entwicklungsmöglichkeiten gebraucht. *Tendance* hat jedoch, wie schon gesagt, den Vorteil, das dynamische, zur Ausdifferenzierung drängende Moment, welches Bergson wichtig ist, mit auszudrücken, was der *virtualité* fehlt. Hier ist lediglich die noch unbestimmte Möglichkeit gemeint. Vgl. hier, S. 123 f., 143.

¹⁴⁰ EC X: »Un évolutionnisme vrai, où la réalité serait suivie dans sa génération et sa croissance«.

¹⁴¹ SE 5; EC IX, X: »C'est dire que la théorie de la connaissance et la théorie de la vie nous paraissent inséparables l'une de l'autre. [...] / [...] Elles nous feraient assister à la formation de l'intelligence et, par là, à la genèse de cette matière dont notre intelligence dessine la configuration générale. Elles creuseraient jusqu'à la racine même de la nature et de l'esprit«. Vgl. EC 187 f.: »Les grandes lignes de notre intelligence / dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et [...] le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées dans le

Die Körper und Korpuskeln lösen sich nahezu auf in einer universellen Interaktion,¹⁴² wie gerade die zeitgenössische Physik zu zeigen beginnt. Es ist die Intelligenz in ihrer Rolle als evolutive Tendenz, die im Laufe ihrer Entwicklung auch die uns in der Wahrnehmung beschreibbare Materialität entwickelt hat. Bergson greift hier auf die Ergebnisse von *MM* zurück, um den dort festgestellten Zusammenhang von Materie und intelligenter Perzeption in den Zusammenhang einer evolutionären Beschreibung (also letztlich einer evolutionären Gnoseologie und Ontologie) zu versetzen:

»Mehr den Umriss unserer möglichen Wirkung auf die Dinge geben uns unsere Wahrnehmungen als jenen der Dinge selbst. Die Konturen, die wir an den Dingen erblicken, bezeichnen nur, was uns an ihnen zugänglich und modifizierbar ist. Die Straßen, die wir durch die Materie gezogen sehen, sind jene selben, in denen zu kreisen wir berufen sind. Und diese Konturen und diese Straßen sind je und je und in dem Maße hervorgetreten, in welchem der Einfluss des Bewusstseins auf die Materie sich Bahn brach, je im Maße heißt das, in dem der Intellekt sich herausbildete. [...] / Ganz dieselbe Bewegung also, die den Geist dazu führt, sich zu Intellekt d. h. zu gesonderten Begriffen zusammenzuschließen, führt die Materie zur Zerstückelung in ein reinliches Auseinander von Gegenständen. Je mehr das Bewusstsein sich intellektualisiert, desto mehr ver-räumlicht sich die Materie.«¹⁴³

Eine gemeinsame Genealogie von Materie und Geist aufzustellen ist

détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute. C'est là qu'il faut les replacer, pour les voir sortir.

¹⁴² EC 188: »Corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle«. Vgl. auch die kurz vor Drucklegung erst in das Manuskript aufgenommene Bemerkung in *PM* 100 über die nach neuesten Erkenntnissen gar nicht mehr sichere materielle Stabilität und Vorhersagbarkeit der Bewegungen der *phénomènes élémentaires* »bien que la question commence à être controversée, au moins pour les phénomènes élémentaires«. Das Druckvorlagenmanuskript befindet sich in der Bibliothèque Nationale unter: MS N.a. Fr. 13476, hierfür fol. 165.

¹⁴³ SE 191 f.; EC 189 f.: »Nos perceptions nous donnent le dessin de notre action possible sur les choses bien plus que celui des choses mêmes. Les contours que nous trouvons aux objets marquent simplement ce que nous en pouvons atteindre et modifier. Les lignes que nous voyons tracées à travers la matière sont celles mêmes sur lesquelles nous sommes appelés à circuler; contours et routes se sont accusées au fur et à mesure que se prépa- / rait l'action de la conscience sur la matière, c'est à dire, en somme, au fur et à mesure que se constituait l'intelligence. [...] Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est à dire en concepts distincts, amène la matière à se morceler en objets nettement extérieurs les uns aux autres. Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise« [Hervorhebung H. B.].

nun das Ziel Bergsons.¹⁴⁴ Ihre Methode ist die Intuition, zu der im folgenden Abschnitt noch etwas zu sagen ist. In dieser Untersuchung ist Bergson hochspekulativ, und er ist der erste, der alles in den Konjunktiv setzt; deswegen soll sie hier wiedergegeben werden, soweit dies zur Abrundung des Bildes nötig ist. Den Grundansatz bildet zum einen die Beobachtung, dass sich alle Materie letztlich auf Mobilität zurückführen lässt, wie die zeitgenössische Physik nahelegt; zum anderen das Ergebnis von MM, dass alle Beobachtung einen künstlichen Ausschnitt aus dem Gesamt der Wirklichkeit bildet, der handlungsorientiert, und d. h. an der Materie ausgerichtet ist und andererseits die Materie zu dem macht, was sie für uns ist, nämlich zu etwas Festem und Vorherberechenbarem. Es ist also naheliegend, dass die Ausformung von Materie und Intelligenz zusammenhängen und beide sich aneinander ausbildend aus etwas Ursprünglicherem, einer »weiteren und höheren Existenzform« entstehen.¹⁴⁵

Diese höhere »Existenzform« wird von Bergson *supraconscience*¹⁴⁶ genannt; damit will er nichts Mythisches ausdrücken, sondern sucht ein Wort dafür, dass diese Art Bewusstsein etwas Anderes ist als das uns bekannte, in Materie eingebettete.¹⁴⁷ Es handelt sich um die reine Mobilität, die vor dem Entstehen von Materie existiert hat. Mobilität meint für Bergson immer Psychisches; daher die besondere Aufgabe der Philosophie, in einer umgewendeten Psychologie den Abhang der Materialisierung wieder hinauf zu schreiten.¹⁴⁸ Man darf sich übrigens wohl das Entstehen der gemischten Welt aus der *supraconscience* als so etwas wie einen Urknall *avant la lettre*

¹⁴⁴ EC 200: »Un processus identique a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui contenait les deux«. EC 209: »Nous tenons donc les deux bouts de la chaîne, quoique nous n'arrivons pas à saisir les autres anneaux«.

¹⁴⁵ EC 187 f.: »Les grandes lignes de l'intelligence / dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et [...] le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute. C'est là qu'il faut les replacer, pour les en voir sortir«.

¹⁴⁶ EC 261.

¹⁴⁷ Vgl. z. B. Naulin, *La conscience*, 98.

Im Menschen kommt das Bewusstsein gewissermaßen zu sich selbst (EC 264), in ihm tritt wieder freie Kreativität auf; deswegen ist der Mensch auch gewissermaßen das Ende der Evolution, und so kann Bergson DSMR (S. 338) mit dem Satz abschließen: »L'univers, qui est une machine à faire des dieux«.

¹⁴⁸ EC 209: »Sa tâche [...] serait [...] de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée«.

vorstellen. Dazu passen würde die von Bergson gerne verwendete Metaphorik aus dem Bereich der Artillerie.¹⁴⁹

Für Bergson ist das Physische also lediglich invertiertes Psychisches,¹⁵⁰ wie es im Laufe des Kapitels schon öfter anklang; mehr als Indizienketten oder *lignes de faits*, wie Bergson sie nennt, hat Bergson hierfür nicht anzubieten, aber nicht das geringste ist die Beobachtung der atomaren und subatomaren Stabilität zu Bewegungen, die vorhin angesprochen wurde.¹⁵¹ Bewegung aber kann für Bergson nur Bewusstsein bedeuten; aus der Tension des ursprünglichen Bewusstseins entsteht durch dessen Distension die Extension – Raum entsteht aus der Erschlaffung der *durée*.¹⁵² Durch diese Erstarrung von Bewegung entsteht die Ordnung der materiellen Welt¹⁵³ und nimmt zugleich der Reichtum ab zugunsten immer größerer Stabilität.¹⁵⁴ Lebewesen sind eine Gegenbewegung gegen die allgemeine Erstarrung;¹⁵⁵ durch Organisation versucht sich das Bewusstsein wieder als bewegliches zu fassen. Lebewesen aber sind nie reines Bewusstsein, sondern immer auch materiell¹⁵⁶ und so stets gefährdet, noch stärker in eine Art psychischer Materialität abzugleiten: diese Erfahrung macht man Bergson zufolge schon bei sich selbst, wenn in großer Entspannung man sich aus der Zeit heraus-treten fühlt in eine Art innerer Extension, in der die gegenseitige Durchdringung der »Elemente« bei deren gleichzeitiger Heterogeni-

¹⁴⁹ EC 261 f.: »Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. Conscience ou supraconscience est la fusée dont les brebis éteints retombent en matière; conscience encore est ce qui subsiste de la / fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes. Mais cette conscience, qui est une exigence de création, ne se manifeste elle-même que là où la création est possible«.

¹⁵⁰ EC 203.

¹⁵¹ S. a. EC 209.

¹⁵² EC 203 f.

¹⁵³ EC 217 ff.

¹⁵⁴ Dieses ist für Bergson die Bedeutung des Satzes von der Entropie: EC 242: »Envisagé de ce point de vue, un monde tel que notre système solaire apparaît comme épuisant à tout instant quelque chose de la mutabilité qu'il contient«. Zur Rolle der Thermodynamik bei Bergson s. Conry, Yvette: *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*. Préface de François Dagonet. Paris (L'Harmattan) 2000, 215 ff.

¹⁵⁵ EC 247.

¹⁵⁶ EC 240: »Nous ne sommes pas le courant vital lui-même; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours«.

tät aufgelöst ist zu veräußerter Reihenfolge und Homogenität einer Ordnung, wie sie im »äußeren Ich« vorliegen. Bergson ist deutlich darin, dass er hier nur Analogieschlüsse zieht und »Faktenlinien«¹⁵⁷ ins Wahrscheinliche hinein verlängert. Materie und Intelligenz sind so, wie gesagt, zwei Seiten der Erschlaffung der ursprünglichen Bewegung.¹⁵⁸

Es entsteht so die entscheidende Veränderung zu den vorigen Büchern: das, was in ihnen nur angedeutet war, wird selbst thematisch, nämlich der innere, evolutionäre Konnex der zueinander gehörenden Seins- und Erkenntnisweisen Intelligenz und Materie. Die evolutionäre Methode dringt so zum (gewissermaßen doppelten) Ursprung des Phänomens der Möglichkeit vor: als heuristischer Begriff dient er der Intelligenz zur Bewährung in dem ihr eigenen materiellen Medium. Zugleich wird er herausgefordert in der Erklärung von Evolution überhaupt, dessen nämlich, wie überhaupt Bewusstsein in Materie sich durchsetzt: auf verschiedene Weisen, die aber in ihrer Verschiedenheit so verharren, dass sie sich nur schwer wieder verändern. Tendenzialität, ihre Einschränkung und deren Isolierung sind die Bedingungen für »Möglichkeit«.¹⁵⁹

Die Verwirklichung von Tendenzen kommt also aus dem Zusammenwirken von Tendenzialität (auf der Basis der Virtualität) und Materie.¹⁶⁰ Zur Erstellung von Möglichkeit tritt das menschliche Be-

¹⁵⁷ Zu den Faktenlinien mehr im folgenden Abschnitt.

¹⁵⁸ EC 203 f.: »Ainsi, l'espace de notre géométrie et la spatialité des choses / s'engendrent mutuellement par l'action et la réaction réciproques de deux termes qui sont de même essence, mais qui marchent en sens inverse l'un de l'autre«. EC 207: »Progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. Cette adaptation ce serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses«.

¹⁵⁹ EC 259: »Telle est la vie intérieure, telle est aussi la vie en général. Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant »mille et mille« qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle«.

Hier findet sich eine offensichtliche Parallele zu den »mille et mille répétitions de notre vie psychologique« auf den »mille et mille plans de conscience différents«, MM 181, 272.

¹⁶⁰ Vgl. hier, S.

wusstsein hinzu. Die Abgeschlossenheit der Ordnungen ist nie so vollkommen, dass sie nicht Veränderungen zuließe; in diese Lücke kann Möglichkeit eingesetzt werden durch einen Verstand, der ebenfalls zwar Ordnung anstrebt, aber wesentlich mit Abstand wahrnimmt.¹⁶¹ Somit ist hier *MM* mit eingeholt: für die mögliche (virtuelle, eventuelle) Handlung wurde dort auf der Ebene des Einzelleibes beschrieben, wie Möglichkeiten gebildet werden, zwischen denen dann eine Wahl besteht. In *EC* wird aus kosmologisch-metaphysischer Perspektive der Mensch zu sich gekommenem, wieder freige wordenen Bewusstsein und trägt Freiheit in die Materie ein;¹⁶² zumeist geschieht dies aber (»lediglich«) auf die Weise der Möglichkeit.

Zur Methode Bergsons: Intuition

Durch drei Bücher hindurch wurde verfolgt, wie Bergson seine Gedankengänge aufbaut und latent einen komplexen Möglichkeitsbegriff prägt; diese Prägung erfolgte stets anhand bestimmter Probleme und zwar zum Teil unter der ausdrücklichen Verwendung des Begriffes »möglich« (*Essai*, *MM*, *EC*), zum Teil aber auch so, dass die Bedeutung des Gesagten für einen Möglichkeitsbegriff eigens herausgearbeitet werden musste (*EC*). Nunmehr soll, da der für den Zweck dieser Arbeit letzte Baustein der eher latenten Phase des Möglichkeitsbegriffs geliefert ist, Bergsons philosophische Methode, die Intuition, näher erläutert werden. Dies *kann* erst jetzt erfolgen, da erst in *EC* bzw. in seinem Umfeld der Begriff geliefert wird, der mitentscheidend ist: die Intuition. Auch Bergson selbst hat sein Methodenbewusstsein erst mit der Zeit entwickelt; bei ihm fallen, wie Jankélévitch es schreibt, Entwicklung der Untersuchungen und Entwicklung der Methode zusammen.¹⁶³ Hierdurch wird dieses Kapitel

¹⁶¹ *EC* 262: »Un être vivant est un centre d'action. Il représente une certaine somme de contingence s'introduisant dans le monde, c'est-à-dire une certaine quantité d'action possible«.

¹⁶² *EC* 269 f.

¹⁶³ Jankélévitch, *Bergson*, 5: »Le bergsonisme est une de ces rares philosophies dans lesquelles la théorie de la recherche se confond avec la recherche elle-même, excluant cette espèce de dédoublement réflexif qu engendre les gnoséologies, les propédeutiques et les méthodes. De la pensée bergsonienne on peut [dire] qu'il n'est pas pour elle de méthode substantiellement et consciemment distincte de la méditation sur les choses, que la méthode est bien plutôt immanente à cette méditation, dont elle dessine, en quelque sorte, l'allure générale«.

sozusagen retrospektiv wirksam – aber nicht umsonst hat Bergson sein eigenes Methodenbuch, *PM*, als 1934 als letztes seiner Werke veröffentlicht.¹⁶⁴ Dies *muss* jetzt erfolgen, da die ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Funktion und Artikulation des Möglichkeitsbegriffs eben in Bergsons Methodenbuch erfolgt und von seiner Methodenreflexion nicht zu trennen ist.

Bergsons philosophische Methode schlechthin ist die Intuition; der Begriff taucht bei Bergson erst relativ spät prominent auf (in *IM*),¹⁶⁵ ist aber als Phänomen bzw. Vermögen schon früher feststellbar: ohne ein intuitives Vermögen wäre auch eine Selbsterfassung nicht möglich, wie sie als Voraussetzung freier Handlungen im *Essai* angesprochen ist. Entwickelt aus der Introspektion des Miterlebens der *durée*, hat sie sich im Laufe des bergsonschen Werkes zu einer komplexen Methodik entwickelt, wie es Bergson selbst am Anfang der zweiten Einleitung zu *PM* andeutet.¹⁶⁶ Ihr Ziel ist eine Metaphysik, die induktiv vorgeht und daher sich präzise nennen kann,¹⁶⁷ da sie der Realität selbst in ihren Windungen folgt.¹⁶⁸ Dabei ist die Intuition

¹⁶⁴ Hierzu s. Lemoine, Maël: »Présentation et analyse de La Pensée et le Mouvant«, in: Bergson: *La Pensée et le Mouvant*. Henri Bergson. Avec le texte intégral de l'»Introduction à la métaphysique«. Analyse et présentation par Maël Lemoine. Rosny (Bréal) 2002, 13 f.; Rodrigo, Pierre: *La Pensée et le Mouvant*. Bergson, Paris (ellipses / édition marketing) 1998, 6 ff.

¹⁶⁵ S. v. a. *IM* 216 Anm. 2; s. a. *PM* 25 ff.

¹⁶⁶ *PM* 25 f.: »Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. »Intuition« est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié; et pourtant il prête à la confusion. Parce qu'un Schelling, un Schopenhauer et d'autres ont déjà fait appel à l'intuition, parce qu'ils ont plus ou moins opposé l'intuition à l'intelligence, on pouvait croire que nous appliquions la même méthode. Comme si leur intuition n'était pas une recherche immédiate d l'éternel! Comme / s'il ne s'agissait pas au contraire, selon nous, de retrouver d'abord la durée vraie. [...] Il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence«.

Zum Einfluss Schopenhauers auf Bergson s. schon: Baillot, A.: *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860–1900)*, Paris (Vrin) 1927, 117–129. S. a. neuerdings: *Les études philosophiques* 4, octobre/décembre 2001: »Bergson et l'idéalisme allemand«. (v. a. zu Kant, Hegel, Fichte); sowie die Arbeiten von A. François: François, Arnaud: *La volonté chez Bergson et Schopenhauer*. In: <http://revues.org/document/135.html> (2004); François, Arnaud: *Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polémique*. In: *Études germaniques*, t. LX, n° 3, octobre-décembre 2005, p. 469–491.

¹⁶⁷ *PM* 1 f.

¹⁶⁸ *PM* 26: »Une métaphysique vraiment intuitive, qui suivrait les ondulations du réel«.

keine einfache, in Regeln aufzuzählende Methode (auch wenn Deleuze in seiner Monographie sie als solche darstellt), sondern hat ebenfalls ihre Geschichte, aber auch ihre innere Artikulation und ihre Grade. Bergson fasst dies in seinem berühmten Brief vom 15.3.1915 an den dänischen Philosophen Harald Høffding zusammen, dass die Theorie der Intuition erst nach derjenigen der *durée* entstand, und dass die Intuition zwar Ebenen bzw. Stufen (wie auch das Bewusstsein) hat, zuletzt aber Intuition der *durée* ist.¹⁶⁹

Bergson selbst teilt seine Philosophie gerne in einen negativen und positiven Teil auf, d. h. einen kritischen, der sich auf die Weise einer Begriffskritik gegen bestimmte (traditionelle) Denkweisen wehrt, und einen konstruktiven, der eine eigene Philosophie aufbaut, und zwar eine induktive Metaphysik,¹⁷⁰ wie sich aus dem oben gesagten schließen lässt: eine Metaphysik, die auf Erfahrungswissen aufbaut (intuitivem und wissenschaftlichem, um es hier noch auseinanderzuhalten), immer im Versuch, möglichst dicht an die stets im Werden befindliche Realität zu kommen.

Bergson zufolge (in *L'intuition philosophique*) hebt eine jede Philosophie als negierende an – noch vor einem positiven Aufbau eines Gebäudes besteht sie in der zumeist noch sich selbst unklaren Verurteilung bisheriger Philosophien, d. h. sie versichert sich ihrer vagen Idee dessen, worum es ihr geht, in der Ablehnung von anderem, um auf diesem Wege zu einer größeren Klarheit ihrer selbst zu kommen.¹⁷¹ Diese erste vage Übersetzung der *intuition originelle* schwebt dem Philosophierenden als eine *image intermédiaire*, ein mittleres, vermittelndes und zugleich vermitteltes Bild¹⁷² vor.¹⁷³ Die-

¹⁶⁹ *Mél* 1148 f.: »La théorie de l'intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus / que sur celle de la durée, ne s'est engagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci: elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle. C'est pourquoi cette intuition ne rentrerait dans aucune des quatre définitions que vous énumérez. Elle admet sans doute une série de *plans* successifs; mais sur le dernier plan, qui est le principal, elle est intuition de la durée« [Hervorhebung H. B.].

¹⁷⁰ Bergsons Philosophie als induktive Metaphysik herausgearbeitet zu haben ist das Verdienst von Günther Pflug: *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin (de Gruyter) 1959.

¹⁷¹ Für das Folgende s. v. a. *PM (Iph)* 119 ff.

¹⁷² Daher wohl auch die Bildhaftigkeit bergsonscher Sprache; vgl. Maille, Annick: *L'image bergsonienne, médiatrice de l'immédiat*, in: (Ouvrage collectif): *Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant*. Paris (ellipses / édition marketing) 1998, 90–98. Zur Sprache s. a. Mézerette, Jean-Yves: *Bergson, de parole et d'écriture*, in: (Ouvrage collectif): *Henri*

se vage Vorstellung umkreist der Philosoph, und zwar dadurch, dass eine Philosophie damit anfängt, was sie nicht ist: zunächst handelt es sich um eine dezidierte Ablehnung, zu der sich der Philosophierende wie von einem sokratischen Dämon getrieben fühlt; es kommt durch diese *puissance intuitive de négation* zu dem, was z. B. Deleuze als erste der drei Regeln der Intuition als Methode nennt, die Untersuchung der bisher behandelten Probleme daraufhin, ob sie richtig gestellt und behandelte seien.¹⁷⁴ Die Aufdeckung falscher Probleme ist für Bergson stets wichtiger Bestandteil philosophischer Bewährung. Am Beispiel der Freiheit konnte dies bereits verfolgt werden, im folgenden Kapitel wird zu sehen sein, wie sich Bergson dem Begriff des Möglichen selbst zuwendet. Für diese Arbeit ist z. B. erkennbar Leibniz derjenige, gegen den Bergson sich wendet.

Intuition entwickelt sich aus ihrem negativen in ihr positives Vermögen: im Vermögen des richtigen Unterscheidens – z. B. von Unterschieden dem Grade (Wahrnehmung – Materie) oder der Natur nach (reine Wahrnehmung – Erinnerung), oder von Bestandteilen oder inhärenten Tendenzen eines Mixtums (Instinkt, Intelligenz), wie es Deleuze in seiner zweiten Regel beschreibt. Diese Unterscheidungskraft führt schließlich dazu, sich von falschen Sichtweisen frei zu machen und *en termes de durée*¹⁷⁵ zu denken – so die dritte deleuzia-

Bergson. *La Pensée et le Mouvant*, 99–105; Scarpelli, Paola: *Intuition et langage chez Henri Bergson*, in: Stancati, *Henri Bergson: esprit et langage*, 61–70; Stancati, Claudia: *Bergson et le langage de la philosophie: comment doivent parler les philosophes*, in: Stancati, *Henri Bergson: esprit et langage*, 71–83.

¹⁷³ PM (IPh) 119: »Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour les exprimer. [...] C'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe«.

¹⁷⁴ Deleuze, *Le bergsonisme*, 3: »Première règle: Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes«. Als weitere Regeln der Methode Bergsons nennt Deleuze: »Deuxième règle: Lutter contre l'illusion, retrouver les vrais différences de nature ou les articulations du réel« (11). »Troisième règle: Poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace« (22). Deleuze vermischt also de negative und positive Seite etwas.

Zur Intuition als Methode und Deleuzes Interpretation s. a.: Godfroy, Véronique: *Changement, intelligence et intuition*, in: (Ouvrage collectif): *Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant*, 13–23, bes. 21 f.

¹⁷⁵ Deleuze, *Le bergsonisme*, 22.

nische Regel. Das heißt vor allem, andere Dinge als uns selbst als durative zu verstehen und zu behandeln.¹⁷⁶ Die komplexe Ontologie, die EC liefert, liefert auch die Grundlage für die Erreichbarkeit der durativen Existenzen »über« und »unter« uns, und zugleich die relative Berechtigung der »intelligenten« Erkenntnisweise der Wissenschaft, die die graduellen Differenzen innerhalb der homogenen Materie so erforscht, dass die Tendenzen (und dadurch prinzipiellen Unterschiede), die auf der Grundlage der Tendenzialität des heterogenen *élan originel* entstehen, in den Blick geraten. Die Intuition wird so auch zum Vermögen der Erkenntnis der Artikulation der »Dinge«, insofern sie durativer Natur sind; die Eigenartikulation der Dinge finden und benennen bedeutet für Bergson nichts anderes als die Verpflichtung auf Präzision.¹⁷⁷ Bergsons Philosophie zeichnet sich in ihrem positiven Teil im Verfolgen einer Intuition aus durch die Verschränkung zweier Vorgehensweisen, die unvereinbarer nicht scheinen können: Introspektion und Naturwissenschaft¹⁷⁸ – beider Verbindung ist im Moment des Empirischen gegeben. Bereits im *Essai* ergänzen sich einzelwissenschaftliche Ergebnisse – der Psychologie – mit introspektiver Selbstwahrnehmung; in noch deutlicherem, heutiger Diskussion näherstehenden Verfahren kombiniert Bergson in *MM* neurowissenschaftliche Ergebnisse mit philosophischen Erwägungen;¹⁷⁹ in *L'Âme et le Corps*, einem Vortrag von 1912, schildert er diese kombinierte Methode aus Introspektion und Wissenschaft besonders eindrücklich;¹⁸⁰ in *DSMR* wird er Ergebnisse der zeitgenössischen Soziologie, Ethnologie und Religionswissenschaft-

¹⁷⁶ Deleuze, *Le bergsonisme*, 24 f.: »L'intuition est [...] le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous / nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous«.

¹⁷⁷ PM 1 (erster Satz): »Ce qui a manqué à la philosophie, c'est la précision«. Deleuze verweist in *Le bergsonisme* 11, Anm. 2 auf einen diesbezüglichen Platonismus Bergsons und denkt dabei an die von Bergson gerne aufgegriffene Vorliebe Platons für Köche, die gemäß den Artikulationen der Natur vorgehen (EC 157, *DSMR* 109).

¹⁷⁸ Hinweise zu Bergson und den Wissenschaften in Erik Ogers Einleitung zu Bergson: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Mit einer Einleitung von Erik Oger. Übers. v. Julius Frankenberger. Hamburg (Meiner) 1991, 54–56.

¹⁷⁹ Diskutiert z. B. in: Gallois, Forzy: *Bergson et les neurosciences*. Papanicolaou, Andrew C.; Gunter, Pete A. Y.: *Bergson and modern thought. Towards a unified science*, Chur e. a. (Harwood Academic Publishers) 1987.

¹⁸⁰ ES (AC) 37 f.; s. a. den Kommentar von Worms in: *L'Âme et le Corps* (1912). Bergson. Par Frédéric Worms. Paris (Hatier) 1992, 39 f.

ten verarbeiten. In *EC* diskutiert er Ergebnisse der Evolutionsforschung, Embryologie, Biologie,¹⁸¹ z.T. Kosmologie und Physik (der er sich explizit in *Durée et Simultanéité*¹⁸² zuwendet), um sie philosophisch weiterzuverarbeiten. Die philosophische Intuition hat für Bergson die wissenschaftliche Analyse zur Vorbedingung, mit der sie eine »lange Kameradschaft« pflegen muss.¹⁸³

Worin besteht diese Weiterverarbeitung? Einzelwissenschaftliche Ergebnisse als solche bergen keine philosophischen »Informationen«. Wesentlich bieten sie bruchstückhafte Informationen aus dem Bereich »intelligenten« Wahrnehmens (das seinerseits, als für die Materie gemacht, ja durchaus »absolute« Erkenntnis erlangt¹⁸⁴).

¹⁸¹ Zu Bergson und der aktuellen Biologie s. z.B. Miquel, *Le problème de la nouveauté*, 309–510; Conry, *L'évolution créatrice d'Henri Bergson*.

¹⁸² *Durée et Simultanéité*, in: *Mél* 57–244. S. z.B.: Genovesi, Angelo: *Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*. Milano (Franco Angeli) 2001.

¹⁸³ Der Zusammenhang Analyse-Intuition lässt sich gut an der kleinen Kontroverse Blondel-Bergson ansehen, die in den *Mélanges* wiedergegeben ist: *Mél* 796 f.: »1er juillet 1909. Discussion à la Société française de philosophie. Sur le rapport de l'intuitif et du discursif. – M. Blondel: Dans la quatrième règle de sa méthode, Descartes, comme il le fait encore plus explicitement dans les *Regulae*, nous prescrit les *dénombrements* et les *exercices* qui rendent la pensée de plus en plus agile, au point que ce qui était d'abord successif et discursif, peut finalement être embrassé tout d'une vue, *simplici mentis intuitu*. C'est au point de vue de la pensée savante et, si l'on peut dire, quantitative, qu'il parle ainsi. Mais dans l'ordre qualitatif, la compétence acquise du »connaisseur« n'est-elle pas une *intuition* laborieusement et lentement obtenue? L'intuition ne précède ou n'exclut donc pas toujours la réflexion discursive et la pensée analytique; elle peut aussi la suivre et la récompenser. – M. Bergson approuve cette remarque. L'intuition (au sens où il l'entend), est sans doute une opération originale de l'esprit, irréductible à la connaissance fragmentaire et extérieure par laquelle notre intelligence, dans son usage ordinaire, prend du dehors une série de vues sur les choses; mais il ne faut pas méconnaître que / cette manière de saisir le réel ne nous est plus naturelle, dans l'état actuel de notre pensée; pour l'obtenir, nous devons donc, le plus souvent, nous y préparer par une lente et consciencieuse analyse, nous familiariser avec tous les documents qui concernent l'objet de notre étude. Cette préparation est particulièrement nécessaire quand il s'agit de réalités générales et complexes, telles que la vie, l'instinct, l'évolution: une connaissance scientifique et précise des faits est la condition préalable de l'intuition métaphysique qui en pénètre le principe«. Dazu: Matthias Vollet: »Blondel und Bergson in »Le point de départ de la recherche philosophique«, in: Stephan Grätzel, Peter Reifenberg (Hgg.): Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens. Symposiumbeiträge zum 100-jährigen Gedenken an »Le Point de départ de la recherche philosophique« (1906) von Maurice Blondel. London (Turnshare): (Schriftenreihe der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie) 2007, 67–94.

¹⁸⁴ *PM (IM)* 33.

Im Sinne der Ergebnisse von *EC* muss dieses Wissen erst bezogen werden auf das Ganze, dessen Teil es abbildet. Diese Bezugschaffung geschieht aber durch das Vermögen der Reintegration in das Ganze als schöpferischer Entwicklung, der Intuition.¹⁸⁵ Dadurch macht sich Bergson einerseits natürlich abhängig vom Stand der Wissenschaften und dadurch leicht angreifbar; andererseits ist er hellichtig genug, zu erkennen, dass die Philosophie so ein Gemeinschaftsunternehmen ist und gerade der »positive« Teil seiner Philosophie wesentlich un-abgeschlossen ist, ja im Grunde immer korrekturbedürftig bleiben wird; allein den »negativen« Teil seiner Philosophie erachtet er als definitiv, wie er an Jacques Chevalier schreibt.¹⁸⁶

Als Erkenntnisart ist die Intuition die Befähigung, sich in den ursprünglichen, durativen Seinsmodus der (eigenen oder einer anderen) Realität zu begeben. Zusammen mit dem oben angesprochenen Vermögen der Reintegration von Einzelerkenntnissen in das Ganze der schöpferischen Entwicklung als Besonderheit der Intuition bedeutet dies auch, dass das Verstehen von Neuem der Intuition vorbehalten ist. Intuition ist das Vermögen des Mitgehens im *élan vital*, des Mitvollzugs qualitativer Bewegung. Als schmaler Rahmen um die Intelligenz ist sie bei jedem Menschen da, nur oft verschüttet durch die Konzentration auf die »intelligente« Art des Erkennens. Intuition kann auch als instinktives Vermögen auf höherer Bewusstseinsebene bezeichnet werden.¹⁸⁷ Indem Intelligenz und ihr eigentliches Objekt, die unbewegte Materie bzw. feste Körper, aufeinander

¹⁸⁵ Zum Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik (im Sinne Bergsons) s. v. a. *PM* 25–55, 134–139, 177–227 (*IM*); 226 f.: »Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. ... Mais l'intuition métaphysique, quoiqu'on n'y puisse arriver qu'à force de connaissances matérielles, est tout autre chose que le résumé ou la synthèse de ces connaissances. Elle s'en distingue comme l'impulsion / motrice se distingue du chemin parcouru par le mobile, comme la tension du ressort se distingue des mouvements visibles dans la pendule. En ce sens, la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'expérience intégrale«.

¹⁸⁶ Brief an Jacques Chevalier, 28. 4. 1920, *Corr* 905: »Je n'irais pas jusqu'à dire que la partie négative de mes travaux est celle à laquelle je tiens le plus«. Mais c'est celle que je tiens pour définitive. Le reste devra être corrigé et complété: je ne me lasse pas de répéter que la philosophie doit se faire en collaboration, comme la science positive, et progresser indéfiniment comme elle dans une direction une fois choisie«. Vgl. Chevalier, Jacques: *Entretiens avec Bergson*. Paris (Plon) 1959, 28.

¹⁸⁷ *EC* 178: »Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je

ausgeprägt sind, wird so Intelligenz zum geeigneten Instrument für die Erkenntnis von Materie,¹⁸⁸ kann ihr Objekt auch in seiner »Absolutheit« erreichen.¹⁸⁹ Leben in seiner Absolutheit ist dieser Weise des Denkens aber nicht erreichbar. Wohl gibt es im Instinkt eine *conscience coextensive à la vie*, diese aber ist *évanouissante*,¹⁹⁰ also bewusstloses Bewusstsein – subjektiv bewusstloser, d.h. abstandsloser Mitvollzug des objektivierten Bewusstseins im Lebendigen. In der Intuition als *puissance complémentaire de l'entendement* wird schließlich ein direkter Kontakt mit der Evolution der Natur möglich,¹⁹¹ wodurch sie zu einer *expérience intégrale*¹⁹² wird, also als unmittelbar und ganz weit darüber hinausgeht, was man gemeinhin als (methodische, auch im Sinne Deleuzes) Erkenntnis bezeichnet.

Intuition als bewusster Instinkt meint bewusstes Mitvollziehen des *élan* – der Instinkt ist unbewusstes Mitleben, Intelligenz ist Bewusstsein im Verein mit Außenstehen. Intuition als Erkenntnisvermögen bedeutet die Fähigkeit, bewusst in die *durée* einzutreten – seiner selbst und dadurch auch der Dinge. Durch das Eintreten in den Bewusstseinsstrom seiner selbst wird die Materialisierung und Spatialisierung des Ich hintergangen und sein substantieller¹⁹³ Verlauf neu gewonnen. Diese Wiedergewinnung ist aber nicht rein spekulativ, in ihr gründen die freien Handlungen:

»In gewaltsamer Zusammenballung unserer Persönlichkeit müssen wir unsere sich fortstehende Vergangenheit aufraffen, um sie kompakt und ungeteilt in

veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment [Hervorhebung H. B.].

¹⁸⁸ EC V: »Nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides«. EC VII: »Si la forme intellectuelle de l'être vivant s'est modelée peu à peu sur les actions et réactions réciproques de certains corps et de leur entourage matériel, comment ne nous livrerait-elle pas quelque chose de l'essence même dont les corps sont faits? [...] Mais une intelligence tendue vers l'action qui s'accomplira et vers la réaction qui s'ensuivra, palpant son objet pour en recevoir à chaque instant l'impression mobile, est une intelligence qui touche quelque chose de l'absolu«.

¹⁸⁹ So z. B. PM 36.

¹⁹⁰ EC VIII.

¹⁹¹ EC IX.

¹⁹² PM (IM) 227.

¹⁹³ In PM (IM) 211, Anm. 1 weist Bergson zum wiederholten Male darauf hin, dass er den Begriff der Substanz nicht abschaffen wolle; substantiell ist für ihn der Wandel, bzw. die Gegenstände als sich ständig Verändernde.

eine Gegenwart hineinzustoßen, die sie in eben diesem Eindringen erschafft. Sehr selten sind die Momente, wo wir uns selbst in solchem Grade ergreifen: sie sind nur eins mit unseren wahrhaft freien Handlungen«. ¹⁹⁴

In der gewaltsamen, weil dem üblichen Denken widerstrebenden Sammlung auf sich als Duratives entsteht unmittelbar Neues; das Erkennen wird zum Handeln, weil es in den Strom, der Neues hervorbringt, eintritt. Wie aber dieser Strom in seiner Reinheit nirgends »stabil« anzutreffen ist, so ist auch die freie Handlung, wie im ersten Kapitel gesagt, nirgends rein anzutreffen; Freiheit wie Schaffung von Neuem (für Bergson am kenntlichsten in der Kunst) gibt es »in unserer Welt« – weil an die Materie gefesselt – nur in Graden.

Zur Erläuterung dieses Zusammenhangs von Intuition und Freiheit soll nochmals von Intuition als Erkenntnismethode für die »Außenwelt« die Rede sein; diese Intuition ist aber nur auf indirektem, methodischen Wege zu erreichen, indem sie mit den Wissenschaften zusammenarbeitet. Die Grundlage dazu ist dadurch gelegt, dass die Intelligenz als Teil der Realität imstande ist, in ihrem Bereich absolute Erkenntnis zu erlangen. Die Zusammenarbeit von Metaphysik und Naturwissenschaft wird dadurch fruchtbar, Metaphysik wird dadurch in wahren Sinne induktiv. Im Einzelnen geschieht dies bei Bergson so, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse in der Weise aufeinander bezogen werden, dass sie als *lignes de faits* in einem Punkt »konvergieren«, ¹⁹⁵ der jenseits ihrer unmittelbaren Reichweite liegt, aber eine Erklärungsgrundlage für sie bietet, indem sie auf das Ganze der schöpferischen Realität bezogen werden. In *La conscience et la vie*, dem ersten der in *L'énergie spirituelle* versammelten Aufsätze und Vorträge, beschreibt Bergson das von ihm als notwendig erachtete Vorgehen bei der Lösung der großen metaphysischen Probleme wie des im Titel genannten. ¹⁹⁶

¹⁹⁴ SE 205; EC 201: »Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point: ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres«.

¹⁹⁵ Hier ist das Bild schief, da sich die Linien ja schneiden müssten; aber das sei zugegeben.

¹⁹⁶ ES (CV) 4: »J'estime, pour ma part, qu'il n'y a pas de principe d'où la solution des grands problèmes puisse se déduire mathématiquement. Il est vrai que je ne vois pas non plus de fait décisif qui tranche la question, comme il arrive en physique et en chimie.

Die Faktenlinien, Ergebnis der adäquat nachvollzogenen Artikulation des Wirklichen, verweisen auf etwas, das außerhalb der unmittelbar beschriebenen Fakten liegt, und dieses zeigt sich im Schnittpunkt mehrerer über ihre ursprüngliche Ausdehnung hinaus verlängerter Linien, deren Wahrscheinlichkeiten sich gegenseitig verdichten, so dass sie nahe an eine Gewissheit kommen.¹⁹⁷ Die Linien der Aufgabe der Intelligenz, durch Festlegungen Handlung zu ermöglichen, lässt sich so mit der Linie der Materie, objektive Tendenzialität zur Erstarrung zu bringen, konvergieren zu einem gemeinsamen Ursprung in der Begrenztheit des *élan* und seiner daraus folgenden Erlahmung. In CV kreuzen sich die Linien Geist-Bewusstsein-Gedächtnis-Antizipation und Gehirn als Schaltzentrale bzw. (und zwar in der Reihe der Lebewesen aufsteigend) Wahlinstrument in der Notwendigkeit des Erinnerns und Antizipierens für jede Wahl.¹⁹⁸ Wahl ist so das Ergebnis des Durchdringens von Freiheit und Notwendigkeit. Eine dritte *ligne de faits* bildet dann die Beobachtung, dass die Intensität der auf sich selbst gewendeten Spannung des eine Entscheidung Suchenden den Grad an Freiheit des Handelnden und an Neuheit, d.h. Nichtberechenbarkeit der Handlung bestimmt. Am Schnittpunkt der drei *lignes* erhält man das Bild eines sich durch Materie durchsetzenden Bewusstseins, das sich in Graden von Freiheit äußert.¹⁹⁹

Diese Expansion der *lignes de faits* aus dem durch ihre wissenschaftlichen Methoden gesicherten Feld (wie die Erforschung der

Seulement, dans des régions diverses de l'expérience, je crois apercevoir des groupes différents de faits, dont chacun, sans nous donner la connaissance désirée, nous montre une direction où la trouver. Or, c'est quelque chose d'avoir une direction. Et c'est beaucoup d'en avoir plusieurs, car ces directions doivent converger sur un même point, et ce point est justement celui que nous cherchons. Bref, nous possédons dès à présent un certain nombre de *lignes de faits*, qui ne vont pas aussi loin qu'il faudrait, mais que nous pouvons prolonger hypothétiquement. [...] Chacune, prise à part, nous conduira à une conclusion simplement probable; mais toutes ensemble, avec leur convergence, nous mettront en présence d'une telle accumulation de probabilités que nous nous sentirons, je l'espère, sur le chemin de la certitude».

¹⁹⁷ Chevalier gibt Bergsons Selbsteinschätzung folgendermaßen wieder: Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, 70: »Des probabilités tirées des groupes de faits nouveaux pourront [...] nous approcher indéfiniment de la certitude. [...] La méthode que je propose [...] consiste à tendre vers la certitude par une accumulation de probabilités« (Hervorhebung J. Ch.). Vgl. Conche, Marcel: »Bergson à Clermont«, in: *L'Enseignement philosophique*, 47e année, no 2, novembre-décembre 1996, 3–11, hierfür 8f.

¹⁹⁸ ES (CV) 10.

¹⁹⁹ ES (CV) 17f.

Nervensysteme) heraus gelingt nur auf der Basis eben dieser Forschungen und deren Interpretation auf der Grundlage exakt beschriebener Probleme; und die exakte Kritik der den üblichen Problemstellungen zugrundeliegenden Begriffe ermöglicht diese Interpretation.

Dieses Bedingungsgeflecht ist bereits in den ersten Büchern Bergsons gegeben (z. B. bei der falschen Alternative Determinismus-Indeterminismus), es ist dann im letzten Kapitel von *EC* prominent geworden und hat der zweiten Einleitung von *PM* schließlich den Titel gegeben: *De la position des problèmes*. Bergson kommt so zum Schluss seines Werkes darauf zurück, was er als den Anfang des Philosophierens beschrieben hat – er schließt den Kreis, indem er zurückkommt auf die fehlerhafte Verwendung von Begriffen, auf die Aufstellung falscher Probleme.

Viertes Kapitel

Das Mögliche und das Wirkliche:

*L'évolution créatrice, La pensée et le mouvant*¹

Das gefundene Problem

»Aber die Wahrheit ist, das es sich in der Philosophie und selbst anderswo weit mehr darum handelt, das Problem zu *finden* und es infolgedessen richtig zu *stellen*, als es zu lösen. Denn ein spekulatives Problem ist gelöst, sobald es richtig gestellt ist. [Hervorhebung H. B.] [...] Aber das Problem zu stellen bedeutet nicht einfach, es zu entdecken, es heißt: es erfinden [dieser Satz fehlt in der dt. Fassung v. DSWR, M. V.]. [...] Die wahren großen Probleme werden erst gestellt, wenn sie gelöst werden.«²

Die unmittelbar vor dem Druck von *PM* erfolgte Änderung der Überschrift des letzten Aufsatzes Bergsons von »*Création et nouveauté*« in »*Le possible et le réel*«, erkennbar im Druckvorlagenmanuskript, das als MS N.a.fr. 13476 in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrt wird,³ kann genau dieses anzeigen: dass am Ende seines Denkweges Bergson das Problem benennt, das er in seinen vorigen Werken behandelt hat, nämlich die Schwierigkeit, das Reale als das Schöpferische unmittelbar zu denken, und nicht über den Umweg des Möglichen, wie es in der traditionellen Metaphysik versucht wurde.

Dieses Problem ausdrücklich zu stellen ist Bergson nun erst imstande, nachdem er nämlich über mehrere Werke hinweg die Lösung

¹ *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris, Alcan 1934. S. Anm. 1.

² DSW 66 f.; PM 51 f.: »Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. [Hervorhebung H. B.] [...] / Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer. [...] Les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus«.

³ Dort auf fol. 163, handschriftliche Seitenzählung 142. In den *Œuvres* wird diese Titeländerung nicht im Apparat vermerkt, auch in den Briefen im Umfeld von *PM* (z. B. Briefwechsel mit Jacques Chevalier, der eine inhaltliche Durchsicht vornahm) ist davon nicht die Rede (*Corr.* bes. 1440–1450), ebenso wenig in *Mél* 1322 ff., wo die Vorstufen zu *PR* geschildert und der Oxforder Vortrag zusammengefasst wird. Auch in der Literatur wird die Titeländerung nirgends bemerkt.

des Problemes betrieben hat – manchmal, im Grunde stets, ohne sich um genau dieses Problem zu kümmern, denn als titelwürdiges Problem wird es ihm selbst ja erst unmittelbar vor Drucklegung seines letzten Buches, also sogar erst drei bis vier Jahre nach der letzten Überarbeitung des Aufsatzes deutlich; deswegen ist in dieser Arbeit oft auch ein Interpretationsaufwand nötig gewesen, der von dem, was Bergson ausdrücklich an akuten Problemen behandelt, zwar nicht geradewegs absieht, wohl aber stets aufs neue die im Hintergrund stattfindende allmähliche Genese, Konturierung und innere Artikulation des Begriffes der Möglichkeit aufweist – und dies u. U. auch ohne dass im bergsonschen Text das Wort ›Möglichkeit‹ fällt, wenn nur die Sache im Hintergrund klar zu erkennen ist, wie eben z. B. in *EC* beim Begriff der Tendenz.

Dabei hat im *Essai* und in *MM* der Begriff des Möglichen selbst als Werkzeug gedient für die Erhellung anderer Probleme; im Bereich des Handelns unter den Bedingungen der materiellen Welt dient Möglichkeit zum Entwurf der Handlung. Behandelt wurden diese Seiten in den ersten beiden Kapiteln dieser Arbeit. In *EC* wird zum einen die ontologische Fundamentierung von Möglichkeit in der Tendenz deutlich: Bergson behandelt diese nicht ausdrücklich als Grundlage von Möglichkeit, doch ist die Notwendigkeit einer realen Fundierung von Möglichkeit, deren Berechtigung als Begriff für den Bereich des rein Materiellen Bergson ja nicht anzweifelt, offensichtlich. Und zwar gilt dies zum einen für die durch Abstopppung erreichte Stabilität anorganischer abgeschlossener Systeme, deren Berechenbarkeit einen Möglichkeitsbegriff leibnizscher Prägung legitim anwendbar macht, ebenso wie für die (u. U. auch unberechenbare) Varianz, die die Möglichkeit als Alternative im bzw. als Erwartungshorizont um den Raum des Handelns aufspannt. Wäre immer alles unwandelbar fest, gäbe es weder eine Intelligenz, die (aus-)wählt, noch einen Begriff von Möglichkeiten, die zur Wahl stehen. Möglichkeiten als Entwürfe benötigen so eine Dialektik von Geschlossenem und Offenem. Den Inbegriff des Offenen in der Realität, in der wir leben, nennt Bergson Tendenz, d. h. der Anteil eines jeden Seienden an Durativität. Besser sollte man es – wie im vorigen Kapitel schon geschehen – die grundlegende Tendenzialität alles Seienden nennen, das Phänomen, dass Seiendes nie erstarrt ist, sondern immer offen zu Anderem (und zu sich als Anders-werden-Könnendem) steht. Es gibt jedoch tatsächlich in der Welt nirgends die reine Offenheit, sondern stets Grade hin zu einer Erstarrung, d. h. der Selbstauf-

hebung von Tendenzen an den Endpunkten der Linien, deren Entwicklung sie ausprägen und verwirklichen, und an der untersten Stufe des solchermaßen vielfältig ausgeprägten Seienden wird der Begriff der Möglichkeit durch den Erkennenden als Vorprägung und Überraschungslosigkeit zurecht verwandt, an der obersten mit großem Unrecht.⁴

Der Schöpfer und Verwender des Begriffes ist (in Bergsons Begrifflichkeit) die Intelligenz: als Vermögen der Abstandnahme, das als handlungsvorbereitendes Alternativen entwirft, nimmt sie alles, was ihr begegnet, als Verharrendes in den Blick und sieht von der jeweiligen *durée* ab. Als Vermögen der Wahl, die (defiziente) Erscheinungsform der Freiheit unter den Bedingungen der Materialität ist, benötigt die Intelligenz Möglichkeit als Zielobjekt ihrer Verwirklichung als Handlungsleitende. Sie könnte jedoch das Hilfsmittel Möglichkeit nie erfolversprechend anwenden, wenn es nicht einerseits die besondere Struktur der Materie, die auf Repetitivität und also Vorhersehbarkeit hin strebt, gäbe, und andererseits das, was mit den *tendances* angezeigt ist⁵, die Zukunftsträchtigkeit des Seins, die sich, mit einem glücklichen Wort von Jankélévitch, als *possibilité organique* niederschlägt.⁶

Nunmehr, nach erfolgtem Begriffsaufbau in den Zusammenhängen des sich selbst unmittelbaren Bewusstseins (*Essai*), des sich selbst mittelbaren Bewusstseins in Verbindung mit seiner Trägermaterie (*MM*) und des Bewusstseins als Ausgangspunkt, Träger und Ergebnis der Evolution, die es in seiner höchsten ausentwickelten Form wie-

⁴ Es soll nochmals hervorgehoben werden, dass es in der Wirklichkeit, in der wir leben, Fälle reiner Notwendigkeit nicht und reiner Freiheit kaum gibt (und in Berührung mit der Materialität dieser Welt lösen sie sich wieder auf); in beiden Fällen kommt (bzw. käme) eben der Begriff des Möglichen nicht zur Anwendung.

⁵ Lemoine, *La Pensée et le Mouvant*, 30: »Le possible est donc engendré par le réel, dont il n'est qu'une tendance séparée artificiellement«.

⁶ Jankélévitch, *Bergson*, 217. Jankélévitch spricht hier die *états naissants* an, die im Ich wie auch in der Natur »vorhanden« sind. Da sie Bergson nirgends als *possibilité* bezeichnet, sondern eher den Begriff der *tendance* verwendet, beschränkt sich diese Arbeit auf den letzteren Begriff. Abgesehen davon findet sich in diesem Abschnitt eine beeindruckende Analyse des Evolutionsdenkens Bergsons. Übrigens verwendet Bergson so gut wie nie das Wort *possibilité*, immer nur *possible*. Das kommt wahrscheinlich daher, dass *possibilité* als das stärkere abstractum als *possible* diesem nachrangig ist; die Verwendung dient immer einem Konkreten, das dadurch angezielt wird, es dient immer zur Erklärung oder Planung von etwas Bestimmtem.

derum weiterträgt (*EC*), nachdem also das Problem, von dem Bergson hier spricht und im Grunde auch ständig gesprochen hat, durch die Arbeit an anderen Problemen latent gelöst ist, kann Bergson und kann diese Arbeit das Problem selber stellen und wieder zum Begriff der Möglichkeit selber kommen – so, wie auch Bergson in *PR* und auch in den Einleitungen zu *PM* zum Begriff selber kommt und letzten Endes seine Philosophie auf den Begriff bringt.⁷ Hierbei wird im jetzigen, letzten Kapitel dieser Arbeit das letzte Kapitel von *EC* noch hinzugezogen, da hier Bergson den inneren Duktus der Beschreibung dessen, wie Wirklichkeit und deren Erkenntnis evolutiv geschieht, verlässt und sich dem »jetzigen« Stand der geistigen Beschäftigung mit dem Werden und ihren spezifischen Problemen, wie sie auch in Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte auftreten, zuwendet. Dadurch lassen sich weitere, wichtige Facetten des Möglichkeits-Begriffes deutlich aufdecken, nun aber eben in der Beschäftigung mit dem Begriff selber, wie Bergson ihn von der Intelligenz verwendet sieht, und nicht mit anderem. Dabei behandelt Bergson Möglichkeit in *PM* zunächst als Ergebnis der retrograden Aktivität des Verstandes, dann – in »negativer« Weise – auf dem Feld der »falschen Probleme«; seine – »positive« – komplexe Lösung ist, wie in den vorigen Kapiteln gezeigt, durch die Figur der »Grade« zu finden: wie die Realität in

⁷ Sehr treffend beschreibt das allmähliche Zu-sich-Kommen, unter besonderer Hervorhebung der eigenen Beihilfe hierzu, Jankélévitch, Bergson, 2f.: »Le bergsonisme est aussi complet dans les dix-huit pages de l'essai sur *Le possible et le réel* que dans les quatre cent pages de *l'Évolution créatrice*. – Ce grand génie en perpétuel devenir était très influençable. L'essai sur *Le possible et le réel*, capital pour l'intelligence du bergsonisme, paraît (en suédois) en novembre 1930, à la suite de la lecture de notre Bergson, dont Bergson avait pris connaissance au début de 1930, et où nous montrions l'importance de *l'illusion de rétrospectivité*, parlions du possible au *futur antérieur*, signalions le caractère central de la critique du Néant, déjà pressenti / par Bergson lui-même dans l'adresse de 1920 au meeting d'Oxford. Bergson n'a donc pris conscience que peu à peu de l'originalité géniale, de la fécondité créatrice de ses propres intuitions. [...] Dans *l'évolution de Bergson*, comme dans toute volition ou causation, il y a rétroaction du présent sur le passé et, après coup, reconstruction idéale d'envenir: car la fin, comme dit Schelling, porte témoignage sur le commencement«.

Jankélévitch übersieht hierbei, dass die genannten Themen bereits in der 1922 verfassten Einleitung zu *PM* auftauchen; Er selbst hat diese aber bei der Verfassung seines Bergson wohl nicht gekannt. Gekannt hat er den Vortrag von 1920 (Jankélévitch, Bergson (1931) 275, Anm. 1).

Die zentrale Rolle des Aufsatzes betont auch Theau, Jean: *La critique bergsonienne du concept*, Toulouse (Privat), Paris (PUF) 1968, 588. 591 betont er den Zusammenhang mit der Lehre der *durée*.

Spannungsgraden verfasst ist, ist diesen entsprechend der Begriff der Möglichkeit graduell adäquat anwendbar. Zuvor jedoch, als Folie für die folgenden Abschnitte, soll die bisherige Diskussion des Möglichen bei Bergson kurz nachgezeichnet werden.

Die bisherige Aufnahme von *La pensée et le mouvant* und der Problematik des Möglichen bei Bergson

La pensée et le mouvant, die Aufsatzsammlung von 1934, in der Bergson in Ergänzung zu *L'énergie spirituelle*⁸ von 1919 die methodische Seite seines Philosophierens darstellt⁹, enthält mit *Le possible et le réel* den letzten fertiggestellten Aufsatz Bergsons. In ihm tritt, in inhaltlichem Zusammenhang mit der aus dem Jahre 1922 stammenden *Einleitung* zu *PM*¹⁰, das Problem des Möglichen erstmals als eigenes Beschäftigungsfeld von Bergsons Denken auf. Die zeitgenössischen Rezensionen dieses Werkes verdienen zunächst eine eigene Betrachtung daraufhin, ob sie die herausgehobene Stellung des Aufsatzes und des in seinem Titel benannten Problems erkennen und wie sie an es herangehen.

Insgesamt, so wird zu erkennen sein, wird in den Rezensionen das Problem des Möglichen, so es überhaupt Erwähnung findet, in korrekter Wiedergabe des Textbefundes als Beispiel im größeren Rahmen der »falschen Probleme« der klassischen Metaphysik genannt; innerhalb der Möglichkeitsproblematik wird auf die Unterscheidung von »negativem« und »positivem« Möglichkeitsbegriff hingewiesen und der Mechanismus, der die Illusion eines präexistierenden Möglichen hervorbringt, kurz skizziert; eine besondere Rolle wird der Problematik aber nicht zuerteilt.

In den kurzen Rezensionen von Mitchell, Larrabee und Baudouin¹¹ wird das Thema des Möglichen nicht erwähnt; in einer ano-

⁸ Bergson, Henri: *L'Énergie spirituelle*, Paris (PUF: Quadrige) 161 1982; in: *Œuvres* 811–977.

⁹ *PM*, Avant-propos (nicht pag.; in *Œuvres* 1251).

¹⁰ *Introduction* (2 Teile), *PM* 1–98.

¹¹ Larrabee, Harold A.: »La pensée et le mouvant: Essais et conférences. By Henri Bergson«, in: *International Journal of Ethics*, 45, no. 1, 1934/35, 117 f.

Baudouin, Charles: »H. Bergson – La pensée et le mouvant«, in: *Scientia* 1934, 369–371.
Mitchell, E. T.: »La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Par Henri Bergson«, in: *The Philosophical Review*, 45, No. 1, 1936, 94 f.

nymen Kurzrezension der *Revue de Métaphysique et de Morale*¹² wird PR kurz erwähnt als Überarbeitung des Vortrages von 1920, wobei besonders die Kritik an der Verwischung des Unterschiedes zwischen der Möglichkeit in negativem und positiven Verstande (Nicht-Unmöglichkeit bzw. Präexistenz als Idee) und die damit verbundene Kritik an der leibniz-wolffschen Dogmatik hervorgehoben wird. In einer ausführlichen Rezension der RMM¹³ schließlich geht Weber auf den Begriff und das Problem des Möglichen mit keiner Silbe ein. Bei den weiteren längeren Rezensionen schreibt Laird¹⁴ nichts zum Thema des Möglichen; Keeling¹⁵ hingegen kommt im Zusammenhang von Bergsons Überlegungen zu den Scheinproblemen der Metaphysik¹⁶ auf den Begriff des Möglichen zu sprechen und gibt sie folgendermaßen (und korrekt) wieder: sie rühren daher, dass die »konzeptuellen Hüllen«, also die sprachlichen Gewänder, in die Zeit, Veränderung und Bewegung verhüllt werden, fälschlicherweise als Äquivalent der durch sie angezielten Wirklichkeiten (oder gar als diese selber) gelten. Metaphysische Probleme entstehen erst durch solche »misleading representations«¹⁷, und durch die Eliminierung solcher Repräsentationen verschwinden auch die entsprechenden Probleme. Beispiel einer solchen »schieflaufenden« konzeptuellen Vergegenwärtigung ist eben der Begriff des Möglichen, wo vom »harmlosen« »negativen« Möglichkeitsbegriff (Nicht-Unmöglichkeit) zu einem positiven, gefasst als Vorausgeformtheit und Vorhersehbarkeit, übergegangen wird, indem jedes aktuelle Ereignis als prinzipiell vorhersehbar und konsequenterweise auch als vorherexistierend angesehen wird. Der (anonyme) Herausgeber des Hibbert Journal¹⁸ erwähnt das Problem des Möglichen als Illustration der von Bergson kritisierten Gewohnheiten des Denkens und gibt die von Bergson erzählte Anekdote mit der Frage nach der nach dem (Ersten) Weltkrieg zu erwartenden Literatur wieder. Dabei erwähnt er in einer

¹² RMM 41, No. 4, 1934, supplément, 1.

¹³ Weber, Louis: »La Pensée et le Mouvant par Henri Bergson«, in: RMM, 42, No. 1, 1935, 53–75.

¹⁴ Laird, John: »La Pensée et le Mouvant: Essais et Conférences. By Henri Bergson«, in: *Mind*, 43, No. 172, Oct. 1934, 518–526.

¹⁵ Keeling, S. V.: »Philosophy in France. Some after-thoughts of M. Bergson«, in: *Philosophy*, 10, No. 39, July 1935, 355–359.

¹⁶ Vor allem geschildert in PM (*Introduction*) und PM (PR), bes. 53–71 u. 104–09.

¹⁷ Keeling, *Philosophy in France*, 356.

¹⁸ (Editor) [anonymus, M. V.], »M. Bergson as Liberator«, in: *The Hibbert Journal*, 33, No. 1, Oct. 1934, 55–68.

Anmerkung¹⁹ die Schlüsselfunktion von Bergsons Möglichkeitsauffassung für seine Lehre von der Freiheit.

In den Jahrzehnten nach Bergsons Tod gab es einzelne Veröffentlichungen, die dem Problem des Möglichen eigens zugewandt waren. In seinem Aufsatz *Les possibles de Diodore à Bergson*²⁰ vergleicht Wavre nach einer kurzen Skizzierung des megarischen Meisterarguments dessen Möglichkeitsbegriff mit dem Bergsons. Das megarische Meisterargument besteht, kurz gesagt, darin, dass das Wahre feststeht; nur das Wahre oder Geschehende ist möglich, das nicht Wahre oder nicht Geschehene oder in Zukunft nicht Geschehende aber nicht möglich; dadurch wird der Begriff des Möglichen sinnlos, da er mit dem Notwendigen zusammenfällt.²¹ Beide, Diodoros und Bergson, verwürfen diesen Begriff als eine Projektion des Gegenwärtigen in die Vergangenheit, nur erwähne Bergson Diodoros nicht, und er, der sich vor allem auf Beispiele aus dem künstlerischen Schaffen bezieht, würde sich auch nicht mit ihm identifizieren, weil der Megariker Determinist sei, für Bergson jedoch die Wirklichkeit eine ständige Hervorbringung unvorhersehbar Neuen bedeute.

Mit Jousain²² setzt ein neuer Abschnitt der Bergsonrezeption ein, die nun einerseits sich kritischer mit Bergson auseinandersetzt, andererseits im Laufe der 60er Jahre ihn stark in Zusammenhang mit dem Existentialismus setzt. Im Folgenden soll sein Aufsatz näher beleuchtet werden, da in ihm wesentliche Punkte aller Bergsonkritik genannt und wesentliche Referenzpositionen und -personen aufgezeigt werden, so dass er auch paradigmatisch steht für die Probleme

¹⁹ Ibid., 64, A.1: »The above illustration, attentively considered, gives us the key to M. Bergson's doctrine of Freedom. The free act is not the choice of an existing possible but the creation of it, as the form of a shadow is the creation of the object which casts it behind«.

²⁰ Wavre, Rolin: »Les possibles de Diodore à Bergson«, in: *Alma mater*, 3, 1946, 223–227.

²¹ Cicero: »De fato«, VII 13, in: *De oratore Ille, De fato ...*, üs. v. H. Rackham, London (Heinemann: Loeb) 1960, 207; Epiktet: »Diatribes«, II 19, in: *The discourses ...*, transl. W. A. Oldfather, London (Heinemann: Loeb) 1956, 358/9 ff.; vgl. auch Aristoteles, *Met.* 1046 b 29–32; s. z. B. Döring, Klaus (Hg.): *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam (Grüner) 1972, 38 ff. (Testimonien), 132 ff. (Kommentar, Lit. bis dato). S. auch Muller, Robert: *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris (Vrin) 1985, 47 ff. (Testimonien), 141 ff. (Kommentar).

²² Jousain, André: »Le possible et le réel chez Bergson«, in: *Archives de Philosophie*, 24, 4, 1960, 512–521.

me, die die Position Bergsons mit sich bringt. Bergson wird in Jous-sains Aufsatz zunächst in Abhebung zu anderen Klassikern der (Möglichkeits-)Metaphysik, zu Leibniz und Spinoza, betrachtet. Aus einem Standpunkt der Logik setzten diese die Möglichkeit vor die Wirklichkeit, Bergson jedoch von einem Standpunkt der Psychologie aus die Wirklichkeit vor die Möglichkeit.²³ Setze Leibniz das Wirkliche als ein Gesamt von Essenz und Existenz, trete dem Bergson mit der Ansicht entgegen, dass in Verkennung der radikalen Neuheit eines jeden Momentes der Evolution eine vorgängige Möglichkeit und somit auch eine Vorhersehbarkeit des Kommenden irrtümlich angenommen werde. Die vorgängige Möglichkeit sei nichts anderes als eine nachträgliche Konzeption, eine Rückspiegelung der Gegenwart in die Vergangenheit, in Gang gesetzt von dem natürlichen Hang des Intellekts, eine jede Wahrheit als ewig anzunehmen und sie in eine unzeitliche Welt »vor« zuverlegen. Habe nun Bergson vom psychologischen Standpunkt her recht insofern, als das Mögliche immer als Funktion von Wirklichem betrachtet werde, so müsse man doch fragen, ob nicht dem Sein eines Dinges oder dem Geschehen von etwas dessen Möglichkeit vorhergehen müsse. Jous-sain kommt nun auf die von Bergson in *PR* vorgenommene Unterscheidung von Möglichkeit in negativem und positiven Verstande zu sprechen und nutzt für das positiv verstandene Mögliche den Begriff »virtuell«.²⁴ Der negativ gefassten Möglichkeit, d. h. (logische) Nichtunmöglichkeit bzw. (ontische) Abwesenheit von Hindernissen, kommt wohl eine Vorläufigkeit zu, die aber wirkungslos ist. Virtuell hingegen würde eine Präexistenz in Form einer Idee meinen – gerade diese lehnt Bergson aber ab. Gerade darin, meint nun Jous-sain, würde Spinoza Bergson zustimmen: nimmt man die Natur in ihrer Gesamtheit, ist ein ihr vorhergehendes Mögliches nicht denkbar. Seltsamerweise nun, und auch hier nimmt Jous-sain als erster eine interessante Denkfigur zur Hand, würden beide das Mögliche und das Wirkliche identifizieren, und dennoch war Spinoza Determinist, Bergson aber ganz das Gegenteil; der Grundunterschied zwischen beiden läge aber darin, dass Bergson die Schöpfung wesentlich für frei, Spinoza sie

²³ Jous-sain greift hier eine stets wiederkehrende Selbstkennzeichnung Bergsons auf: dass er von psychologischem Standpunkt aus denke. Was Bergson damit meint, ist im Laufe der Arbeit deutlich geworden: wenn nämlich die Realität das Ergebnis des Entwicklungsprozesses von Bewusstsein ist, ist die angemessene Erkenntnisweise für Wirklichkeit eine, die sich »psychologisch« nennen muss.

²⁴ *Ibid.*, 515.

aber für notwendig halte. Hier aber sieht Joussain für Bergson ein zentrales Problem aufscheinen, das ihm noch des öfteren vorgehalten wird – im 3. Kapitel dieser Arbeit (über *L'évolution créatrice*) war davon die Rede: wie nämlich eine freie Schöpfung ohne einen (positiven) Begriff der Möglichkeit begreifbar sei,²⁵ wo doch die Freiheit des schöpferischen Aktes meine, dass dieser sich immer auch anders oder auch gar nicht hätte vollzogen haben können (das hierdurch berührte Problem der Freiheit wurde im ersten Kapitel dieser Arbeit behandelt). Ein negativer Begriff des Möglichen reiche hier nicht hin, da er folgenlos sei. Werde der Akt des Schaffens als eine Art »Staatsstreich« betrachtet und das Mögliche als das Geschaffene als Imagination im Nachhinein bloßgestellt, werde Bergson lediglich zu einem Nachfolger des Parmenides und seiner Rede: »Das Sein ist, das Nicht-Sein ist nicht.«²⁶ Es ist dies eine sehr überraschende Verwandtschaftsanzeige, die jedoch bereits im nächsten hier behandelten Aufsatz wiederkehrt. Insgesamt stelle sich, so Joussain, doch die Frage, ob nicht Bergson durch die Ächtung der Wesenheiten (*essences*) seinen Empirismus zu weit getrieben und nicht gerade durch die Annahme einer wahren Evolution gezwungen sei, einen positiven Begriff von Möglichkeit oder Virtualität anzusetzen, und ob er dies nicht auch in *MM* oder *EC* getan habe. Gerade bei Ansetzung einer echten Evolution sei diese nicht anders als durch die Annahme von Tendenzen, die sich durchsetzen oder nicht, zu begreifen, und auf diese Weise werde Bergson gezwungen, eben doch eine wie auch immer geartete Virtualität vor der Wirklichkeit anzusetzen. Bergsons Schwierigkeit, eine Vorgängigkeit des Möglichen zuzugeben, begründet Joussain folgendermaßen:

»Er fasst die Virtualität einer Sache so auf, dass sie alles beinhaltet, was uns die Erfahrung über sie lehrt, sobald sie einmal in die Aktualität übergegangen ist, lässt diese Virtualität aber im Willen selbst beheimatet sein unter Ausschluss jeder Vorstellung.«²⁷

Was allein dem Bereich der Erfahrung und des Gelebten (und des Willens, wie Joussain, an Schopenhauer erinnernd,²⁸ sagt) angehört,

²⁵ Ibid., 516.

²⁶ Ibid., 517.

²⁷ Ibid., 518: »Il envisage la virtualité d'une chose comme enveloppant tout ce que l'expérience nous révèle d'elle une fois qu'elle a passé à l'acte, mais en faisant résider cette virtualité dans la volonté même, à l'exclusion de toute représentation« (Üs. M. V.).

²⁸ Ibid., 517.

möchte Bergson nicht einer Vergegenwärtigung, einer Repräsentation anheimgeben: steht »möglich« für Präsenz in einer Repräsentation auf die Weise einer Präexistenz im Zustande der Idee (d.h. das Wesen einer Sache wird in einer Idee vergegenwärtigt und als immer schon auf die Weise des Möglichseins existierend gedacht), so unterscheide sich eben für Bergson der so beschaffene Begriff des Möglichen von dem des Virtuellen, der dem Bereich des Lebens zugehört und eher eine Tendenz bezeichnet (dass Bergson diese Begriffe nutzt, hat Joussain offensichtlich übersehen). Lässt sich die so beschriebene Konzeption aus *PM* jedoch mit der des *Essai* in Übereinstimmung bringen, fragt sich Joussain nun und bringt so einen weiteren Gesichtspunkt in der Exegese des Problems ins Spiel, und schließt nicht der Begriff Freiheit die Existenz von dann doch nicht realisierten Alternativen ein? Wie ist ein Begriff der Kontingenz zu bewahren, wenn Möglichkeit und Wirklichkeit identifiziert werden? Das, so Joussain, ist jedoch für Bergson kein Argument, sondern eben eine Illusion, die Welt eine unvorhersehbare, dauernde Schöpfung und die metaphysische Grundfrage nach dem Grund der Existenz der Welt als kontingenter ohne Sinn, es gilt sie zu konstatieren, mehr nicht; Joussain sieht Bergson hier eben so wie in der Identifikation von Möglichkeit und Wirklichkeit wieder ganz in der Nähe von Spinoza und gleichermaßen »seinstrunken«. ²⁹ Spinoza aber sei Intellektualist auf der Seite der Repräsentation, ein Essentialist zu nennen, während Bergson, mehr Voluntarist auf der Seite des Erlebten, eher als Existentialist zu bezeichnen sei. Einen Brief zitierend schreibt Joussain:

»Für Bergson wie auch für den Existentialismus sind dieses Wesenheiten nichts: das Tun schafft die Existenzen und zugleich die Wesenheiten, die nichts weiter als die von unserer Einbildungskraft in die Vergangenheit geworfenen Schatten dieser Existenzen sind. Bergson zufolge realisiert der Schöpferakt, indem er die Sache realisiert, *ipso facto* ihre Bedingungen. Er macht sie möglich in dem Moment, in dem er sie schafft. Vor diesem Staatsreich der Freiheit war sie es nicht«. ³⁰

²⁹ Ibid., 519.

³⁰ Ibid., 519f. (nach einem Brief von François d'Hautefeuille): »Pour Bergson, comme pour l'existentialisme, [...] ces essences ne sont rien: l'action crée les existants et du même coup les essences qui ne sont que l'ombre, projetée par notre imagination dans le passé, de ces existants. [...] D'après Bergson, l'acte créateur, en réalisant la chose, réalise *ipso facto* ses conditions. Il / la rend possible en même temps qu'il la crée. Avant ce coup d'Etat de la liberté, elle ne l'était pas« (Üs. M. V.).

Der schöpferische Akt realisiere für Bergson überhaupt erst seine Bedingungen, und im Erschaffen einer Sache mache er sie möglich. Gegen diese Position stellt Joussain jedoch (von einem Standpunkt der Logik aus) wieder den Begriff der Kontingenz, der eben eine Vorgängigkeit realer Alternativen fordere. Bergson jedoch nähme einen solchen Standpunkt einfach nicht ein und umgehe geschickt solcherlei Argumente. Schließlich sei er ja selbst Kritiker einer solchen Logik der Retrospektion, und so bleibt Joussain letzten Endes etwas ratlos zurück.

Der nächste in der kurzen Reihe der Aufsätze über das Problem des Möglichen bei Bergson ist die Arbeit von Delia M. de Donadio.³¹ Lassen wir hier die – naheliegende – Verbindung mit dem Begriff des Nichts beiseite, so finden sich hier im Wesentlichen dieselben (Kritik-) Punkte wieder wie bei Joussain: die Annäherung an Megariker und Parmenides selbst im Punkt der Ablehnung eines Begriff des Nichts wie auch der Möglichkeit, den fundamentalen Unterschied zwischen beiden Philosophien, der durch Bergsons Lehre von der *durée*, der Freiheit und der Evolution entsteht, und der daraus diagnostizierte Selbstwiderspruch Bergsons: Freiheit, Wahl, Veränderung und Evolution könnten ohne Zuhilfenahme der Begriffe »Nichts« und »Möglichkeit« nicht konzipiert werden, und ohne einen Begriff der Möglichkeit würden auch Kontinuität und Identität negiert, Wirklichkeit und Substantialität würden zu einem Ozean flüchtiger Wellen aufgelöst.³² De Donadio meint, wie auch Joussain, dass Bergson seine Gedanken lediglich nicht konsequent zu Ende gedacht und deswegen ihre Tragweite nicht ausgemessen habe. Bergson unterlasse die notwendige Unterscheidung zwischen »*posibilidad*«, Möglichkeit im Sinne einer Zerbrechlichkeit oder Prekarität des Seins, seine ständige Bedrohtheit einerseits und Offenheit andererseits für die Bestimmungen durch den freien Willen (dies mache den formalen Charakter eines jeden Seins aus – ein Beitrag des Existentialismus, samt seiner Angst),³³ und der Potentialität oder Virtualität, die als ontologische Bestimmung meine, dass ein Sein den Keim zu einem zukünftigen Sein in sich trage; das Wissen um solche Anlagen (*determinaciones actuales*) bestimme dann das menschliche Handeln.

³¹ Donadio, Delia M. de: »Acerca de las nociones de posibilidad y de nada en Bergson«, in: *Diálogos* 3, No. 5, 1966, 83–99.

³² *Ibid.*, 84 f.

³³ *Ibid.*, 87.

Eine Negierung der o. g. Möglichkeit als Prekarität des Seins führe nun zu einem Determinismus, die Negierung der Potentialität zum Ende des Prinzips der Identität.³⁴ Man wird de Donadio so verstehen dürfen: im Sinne einer Unbeschreibbarkeit und Ungreifbarkeit des Wesens eines Dinges wie auch dessen Werdens, da seine Zustände nicht mehr auseinander ableitbar und einem Subjekt zuschreibbar sind. Bergson aber unterscheide nicht zwischen Möglichkeit und Potentialität (Virtualität) im obigen Sinne. Unvorhersehbarkeit des Erschaffens, wie sie de Donadio Bergson zugibt, schließe aber eine vorhergehende Virtualität des Geschaffenen nicht nur nicht aus, sondern fordere sie geradezu, da ansonsten eine Kausalität nicht aufzustellen wäre, die das Werden eines Dinges aus den ihm vorhergehenden Bedingungen beschrieben sein lässt; dadurch aber würde letzten Endes auch jedes planhafte Handeln unmöglich. Zurückweisung von Potentialität und Identität der Dinge führe so zu einer Inintelligibilität der Welt, in der der Empirist Bergson – wie auch der Phänomenologe Sartre – sich in eklatantem Widerspruch zum *sens commun* befände.³⁵ Bergson wird so zum Existentialisten, der Möglichkeit als »*preexistencia ideal*« ablehne, wo sie doch als Virtualität in jedem Werden und Erkennen vorliege.

De Donadio und Joussain treiben also die Position des Bergson von *PR* ins Extrem und verallgemeinern sie, um sie zu bekämpfen; außer acht lassen sie, dass gerade die Gegenpositionen, die sie aufbauen, von Bergson selbst in anderen Werken mit eingenommen werden; Virtualität, vor allem aber Tendenz sind von Bergson selbst gebrauchte Begriffe, um gerade das das einer Evolution Zugrundeliegende und das Neues Voran- und Heraustreibende einer jeden Evolution zu betonen, und dabei doch die Voraussehbarkeit, die der Möglichkeitsbegriff für ihn notwendig bedeutet, zu vermeiden. Virtualität, vor allem Tendenz haben bei Bergson andere Bedeutung und andere Funktion als Möglichkeit. Die Kritiken Bergsons, die hier zu Wort kamen, haben den Grund ihrer Schwäche in der Konzentration auf *PR*, wo durch die synonyme Verwendung von *possible* und *virtuel* zudem eine falsche Fährte gelegt wird, was die begriffliche Behandlung des Neuen durch Bergson angeht. Zudem entgehen ihnen die vielfältigen Facetten des Möglichkeitsbegriffs bei Bergson: selbst der ganz restriktiv verstandene Möglichkeitsbegriff hat ja in be-

³⁴ Ibid., 88.

³⁵ Ibid., 91.

stimmten Bereichen seine Berechtigung, wie die vorigen Kapitel gezeigt haben. Die ›Flüssigkeit‹,³⁶ die der Begriff der Möglichkeit bei Bergson hat, wird ihm bei seinen Kritikern zum Verhängnis – sie übersehen, dass bei Bergson immer darauf geachtet werden sollte, auf welchem Grad des Bewusstseins bzw. der Wirklichkeit man sich bewegt.

Gleiches gilt für den Aufsatz von Jean-Louis Chedin zum Begriff des Möglichkeit bei Bergson und Aristoteles:³⁷ Bergson wird mit seiner Negation der Möglichkeit (bzw. einer »autonomen Möglichkeit«)³⁸ und der Lehre von der Vorherrschaft des Wirklichen über das Mögliche in eine Reihe mit Klassikern abendländischer Metaphysik gestellt (neben den Megarikern diesmal v. a. Aristoteles, auch Kant), die er in besonderer Weise illustrierte und zu Ende bringe, dadurch aber im Begriff der Möglichkeit – ohne dass er selbst sich dessen bewusst sei –, oder genauer durch dessen Negation als die eines Begriffes, der inhaltlich identisch mit der entsprechenden Wirklichkeit sie nur in die Vergangenheit zurückspiegele (in welcher Entdeckung die Originalität Bergsons bestünde), dieselbe Metaphysik in ihrer Einseitigkeit und ihrem Ungenügen aufscheinen lasse.³⁹ Mit dem ideal Präexistenten, so Chedin ähnlich wie auch seine ›Vorgänger‹, verwerfe Bergson auch das Virtuelle, behalte nur die Möglichkeit im negativen Verstande (Widerspruchslosigkeit) als inhaltlich bestimmungslose und schütte so das Kind mit dem Bade aus.⁴⁰ Chedin selber vertritt die Position einer inhaltlichen Verschiedenheit der Möglichkeit von der aus ihr entstehenden Wirklichkeit, indem er die Möglichkeit, in Anlehnung an die Fügung von Kant, als Bedingung versteht, die mit anderen Bedingungen bzw. Tendenzen jeweils verschiedenen ›Inhalts‹ im Zusammenspiel das jeweils Neue entstehen lässt. Bergson vertrete hingegen die Lehre der fortgesetzten Erschaffung von unvorhersehbar Neuem, worin aber eine große Gefahr läge:

»Das Paradox dieser fortwährenden unvorhersehbaren Schaffung von Neuem, die befreit ist von der Bedingung des Möglichen oder vorgängiger Virtualitäten,

³⁶ In Anlehnung an *PM (IM)* 213 verwandt.

³⁷ Chedin, Jean-Louis: »Deux conceptions du possible: Bergson et Aristote«, in: *Revue de l'Enseignement philosophique*, 37, No. 2, 1986/87, 36–50.

³⁸ *Ibid.*, 44.

³⁹ *Ibid.*, 38.

⁴⁰ Sic! *ibid.* 39.

lässt letzten Endes auf unvorhersehbare Weise alles möglich werden. Alles kann allem geschehen, als ob die Inkohärenz die Norm der Evolution und Geschichte wäre. Aus der Negation des Möglichen entsteht natürlicherweise, wenn man es recht bedenkt, das fortwährende Wunder, bei dem in jeder Phase der Evolution alles möglich und unvorhersehbar ist.⁴¹

Eine ähnliche Einschätzung der Position Bergsons hat Chedin beim Problem der Geschichte: Bergson behaupte ständige Schöpfung von Unvorhersehbarem, dabei sei Geschichte doch – in gewissen Grenzen – durchaus vorhersehbar. Geschichte jedoch, so Chedin, entwickle sich aus Tendenzen, die anderen Ereignissen innelägen und zu neuen führten. Möglichkeit heißt für Chedin: eine Noch-Trennung von in Zusammenführung Befindlichem, von Konstituenten; der Zustand der Bedingungen vor einer Fusion zu einem neuen Ereignis.

Auch Bergsons negativer Begriff der Möglichkeit, d.h. die Nicht-Unmöglichkeit, von ihm als machtlose Binsenweisheit betrachtet, wird von Chedin kritisiert; Bergson widerspreche sich, eben indem er sie einerseits als Binsenweisheit ohne Auswirkung auf seine Philosophie betrachte, andererseits in *PM* aber doch betone, sie werde in der unvorhersehbaren freien Handlung als Überwindung von Hindernissen erst geschaffen. Insgesamt stellt sich für Chedin der Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit (in Abhebung zu Bergson) so dar, dass aus Tendenzen sich entwickelnde erneuernde Kräfte Widerstände überwinden und sich kohärieren, die Ermöglichung von Neuem zugleich die Verunmöglichung von Altem ist (womit er Bergson näher steht, als er selbst es vermutet).

Mit seiner Negation von eigenständigem Möglichen (bis auf die Konzession eines untersten, quasi ohnmächtigen Grades an Möglichkeit, der Nicht-Unmöglichkeit) gerät Bergson nach Chedins Meinung aber noch in ganz andere Schwierigkeiten: es wird ihm so unmöglich, Evolution als solche zu erklären, da sich Wirkliches auf die eine oder andere Weise immer selbst vorausgehen müsse, und Bergson komme so kaum umhin, wie die Eleaten (und Megariker) die Wirklichkeit zu ewiger Identität gerinnen zu lassen. Bergson lehne jedoch gerade diese Position radikal ab und vertrete einen Evolutio-

⁴¹ Ibid., 41: »Le paradoxe de cette création continue d'imprévisible nouveauté, affranchie comme elle l'est de la condition du possible ou de virtualités préalables, c'est qu'en fin de compte tout y devient possible, de façon imprévisible; et que tout peut succéder à n'importe quoi comme si l'incohérence était la norme de l'évolution et de l'histoire. Le miracle perpétuel où tout est possible et imprévisible à chaque phase de l'évolution, sort naturellement, si l'on y réfléchit, de la négation du possible« (Üs. M. V.).

nismus, der eben keinen Stillstand duldet; aus dem für ihn entstehenden Dilemma zieht er sich Chedin zufolge durch die Einführung einer radikalen Diskontinuität in Evolution und Geschichte; es gebe für Bergson keine progressive Genese, sondern die Natur mache ständig Sprünge. So aber nehme er Geschichte und Natur jede Ordnung und jeden Sinn; Geschichte als globale Bewegung trete ab und werde durch das Individuum ersetzt, das zusammenhanglos auftrete und spontan handle. Zusammenfassend beschreibt Chedin Bergson in einer Sackgasse:

»Bei Bergson macht das spontane Entstehen der Seienden oder der Ereignisse die Möglichkeiten und die Bedingungen der Möglichkeit überflüssig; man spart das Mögliche ein und opfert die Kontinuität und Intelligibilität der Evolution. Eine diskontinuierliche Reihe von Positionen und Elementen ergibt noch keine Bewegung«. ⁴²

Auch Chedin entgeht der differenzierte Gebrauch, den Bergson durch sein ganzes Werk hindurch von Möglichkeit und Tendenz macht. Die innere Artikulation des Möglichkeitsbegriffes ist sehr viel reicher, als sie hier angegeben wird, und es ist gerade der eingeklagte Tendenzbegriff, der das vorantreibende Element der Evolution erklären soll. Gerade in *EC* steht für die Evolution des Lebens die Dialektik von Abschluss und Aufbruch im Mittelpunkt, die ja auch der Grundgedanke von *DSMR* für Gesellschaft und Religion ist. Betrachtet man *DSMR* näher, sieht man, dass auch dort Bergson mit der Denkfigur der verschiedenen Bewusstseinsgrade arbeitet, die materiehafte Abschluss und geistgegründeten Aufbruch auch in sozialen Kontexten deutlich werden lässt. Auf diese Weise gibt es auch in der (Religions-)Geschichte zwar Figuren des radikalen Aufbruchs (hervorragendes Beispiel sind für Bergson die christlichen Mystiker), aber sie ist für Bergson nicht einfach eine Serie diskontinuierlicher Sprünge, wie es Chedin Bergson unterstellt. Bergson unternimmt durchaus den – kritisch zu befragenden – Versuch, Evolution zu erklären – und zugleich kann man darin einen Versuch rekonstruieren, die Genese von Möglichkeit als Begriff zu beschreiben.

⁴² Ibid, 47: »Chez Bergson, le surgissement spontané des êtres ou des événements rend la possibilité ou les conditions de possibilité superflues: on fait l'économie du possible en sacrifiant la continuité et l'intelligibilité de l'évolution. [...] Une suite discontinue de positions et d'éléments ne fait pas encore un mouvement« (Üs. M. V.).

Übersehen die genannten Kritiker den tatsächlichen Gebrauch des Begriffes der Virtualität und vor allem der Tendenz bei Bergson und übersehen sie den differenzierten Gebrauch des Begriffes des Möglichen für die Grade des Bewusstseins im Wirklichen, so stehen Vladimir Jankélévitch und insbesondere Gilles Deleuze (mit der von ihm angeregten weiteren Literatur) ebenfalls für ein Übersehen der Facetten des Gebrauchs von »möglich«, arbeiten aber den Gebrauch des »Virtuellen« überpointiert heraus.

Vladimir Jankélévitch hat 1930 eine Monographie zu Bergson veröffentlicht und diese 1959 überarbeitet und erweitert neu herausgebracht. Nach wie vor ist es eines der lesenswertesten Bücher zu Bergson überhaupt, und Jankélévitch gebührt das Verdienst, als erster die Tragweite der bergsonschen Gedanken rund um den Möglichkeitsbegriff erkannt zu haben. Da er schon verschiedentlich im Laufe dieser Arbeit Erwähnung fand, soll seine Interpretation von Bergsons Denken um Möglichkeit und Entwicklung nur kurz umrissen werden. Er beginnt sein Kapitel *Le néant des concepts et le plein de l'esprit*, in dem ein Abschnitt dem Möglichen gewidmet ist, mit den kursiv gesetzten Worten: »*La critique des idées de désordre et de néant est la clef du bergsonisme*« – Die Kritik der Ideen der Unordnung und des Nichts ist der Schlüssel zum Bergsonismus.⁴³ Jankélévitch geht also das Problem des Möglichen von vorneherein im Horizont der falschen Probleme an und liest es aus der Perspektive des falschen Problems des Nichts; beide entstehen aus einem (die tatsächliche Lage der Dinge verfehlenden) Vorurteil des Denkens: »*La loi des choses de l'âme est, d'un mot, la préexistence*«,⁴⁴ das Gesetz der Gegenstände der Seelen ist, mit einem Wort, die Präexistenz: nämlich des Nichts vor dem Etwas wie auch des Möglichen vor dem Wirklichen. In diesem Zusammenhang verweist er zu Anfang des Abschnittes über das Mögliche auf *De originatione radicali rerum* von Leibniz als Bezugswerk zu PR.⁴⁵ In seiner kurzen Untersuchung des Problems des Möglichen wendet sich Jankélévitch nicht der Untersuchung der anderen Werke Bergsons zu, unterscheidet aber zwischen *possibilité logique* und *possibilité organique*,⁴⁶ wobei er aber weder das Virtuelle noch die Tendenz als eigenständigen Begriff ein-

⁴³ Jankélévitch, *Bergson*, 200.

⁴⁴ Jankélévitch, *Bergson*, 200.

⁴⁵ Jankélévitch, *Bergson*, 215, Fn. 4.

⁴⁶ Jankélévitch, *Bergson*, 216 f.

führt. Logische und organische Möglichkeit haben eine gemeinsame Basis, sind jedoch scharf zu unterscheiden:

»Das Mögliche ist ein zweideutiges Wesen, das gewissermaßen rittlings auf dem Nichts und dem Etwa sitzt. Aber beim logisch Möglichen überwiegt das Nichts. *Das Mögliche ist etwas, das nichts ist.* Die Idee der Möglichkeit drückt lediglich aus, dass dieses Nichts existieren könnte, dass sich kein logisches oder theoretisches Hindernis seiner Existenz entgegenstellt, aber das ist nur eine Erlaubnis, kein Versprechen. Die organische Möglichkeit ist im Gegenteil ein positives Versprechen von Wirklichkeit, eine Hoffnung.«⁴⁷

Rittlings auf Nichts und etwas reitend, ist das logisch Mögliche (d. h. die Nichtwidersprüchlichkeit) eher auf der Seite des Nichts, eher eine bloße Erlaubnis, zu sein, das organisch Mögliche auf der Seite des Etwas, ein Versprechen zum Sein, ein »tantôt élan vers le concret, ... tantôt indétermination mystique, riche et profonde et sonore comme le silence de la nuit«.⁴⁸ Als Engagement des Lebens auf sich selbst hin, Spross oder Trieb, der zugleich verspricht und hält – Jankélévitchs Sprache bordet über vor Kennzeichnungen dessen, was bei Bergson mit dem Begriff der Tendenz bezeichnet wird. Er hat einen präzisen Sensus für die Art der Philosophie Bergsons, die Evolution von Neuem und ihre Wahrnehmung neu zu beschreiben:

»Man sieh nun, dass die organische Möglichkeit *eine Sache ist, die existiert*. Der Instinkt ist ausschließlich die Wissenschaft des *Aktuellen*, die Intelligenz ergreift allein das *Mögliche*, und ohne sich zu fragen, welche Möglichkeiten existieren werden. Nur die Intuition kann die Möglichkeiten erkennen, die verwirklicht werden, sie allein überrascht das Virtuelle in genau dem Moment seines Übergangs in die Wirklichkeit. Überall, wo Impulsion, Elan, Tendenz sind, ist sie kompetent. Die Tendenz ist Streben nach Wirklichkeit; auch sie ist Anwesendes und Gegebenes« [Hervorhebung V. J.].⁴⁹

⁴⁷ Jankélévitch, *Bergson*, 217: »Le possible est un être ambigu qui est, en quelque sorte, à califourchon sur le Rien et sur le Quelque chose. Mais dans la possibilité logique, c'est le Rien qui prévaut. *Le possible est quelque chose qui n'est rien.* L'idée de possibilité exprime seulement que ce rien pourrait exister, que nul obstacle logique ou théorique ne s'oppose à son existence; mais c'est là une permission, non une promesse. – La possibilité organique, au contraire, est une promesse positive de réalité, une espérance« [Hervorhebung V. J.] (Üs. M. V.).

⁴⁸ Jankélévitch, *Bergson*, 217.

⁴⁹ Jankélévitch, *Bergson*, 218: »On voit maintenant que la possibilité organique *est une chose qui existe*. [...] L'instinct est exclusivement la science de l'*actuel*; l'intelligence capte le *possible* uniquement, et sans se demander quels possibles existeront; seule l'intuition est faite pour connaître les possibles qui seront actuels, seule elle surprend le virtuel au moment précis de son passage à l'acte. [...] Elle est compétente partout où il

Zusammen mit der exakten Beschreibung der Repräsentation der Möglichkeiten in der retrospektiven Optik des *futur antérieur*⁵⁰ haben wir hier eine differenzierte Auslegung des Bergsonschen Möglichkeitsdenkens vorliegen, ohne dass es im Zusammenhang ausgeführt worden wäre – und ohne dass die Vielfältigkeit des Möglichkeitsbegriffes selbst, zwischen logischer Möglichkeit und Tendenz, zur Sprache gekommen wäre.

Einen ähnlichen Versuch, Werden mit üblichen Begriffen des Möglichen bei Bergson zu retten, unternimmt Deleuze. Bergson ist einer der frühen und andauernden Anreger Deleuzes; 1956 publizierte es zwei Aufsätze – »Bergson, 1859 – 1941«⁵¹ und »La conception de la différence chez Bergson«⁵² –, 1966 seine Monographie »Le bergsonisme«.⁵³ Auch in späteren Werken ist Bergson oft präsent,⁵⁴ ebenso in seinen letzten Texten, in denen auch das Thema des Virtuellen wieder erscheint: »L'immanence: Une vie ...«,⁵⁵ und »L'actuel et le virtuel« in »Dialogues«.⁵⁶ Da der Begriff des Virtuellen, den Deleuze für Bergsons Möglichkeitsdenken besonders hervorhebt,⁵⁷ verschiedentlich schon erörtert wurde, soll auch Deleuze hier nur kurz zur Sprache kommen. Bergsons Ablehnung des Begriffs des Möglichen wird von Deleuze jeweils kurz referiert, ohne weiter auf Funktion und Struktur dieses Begriffes einzugehen, und zwar in seinem ersten Bergson-Aufsatz⁵⁸ wie auch der Monogra-

y a impulsion, élan, tendance. La tendance est appétit de réalité; c'est encore là du présent et du donné« (Üs. M. V.).

⁵⁰ Jankélévitch, Bergson, 14 ff.

⁵¹ In: Merleau-Ponty, Maurice (Hg.): *Les philosophes célèbres*. Paris (Editions d'Art Lucien Mazenod) 1956, 292 – 299. Wieder abgedruckt in: Deleuze, Gilles: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974*. Ed. par David Lapoujade. Paris (Minuit) 2002, 28 – 42.

⁵² In: *Les Etudes bergsoniennes IV* (1956), 77 – 112. Wieder abgedruckt in: Deleuze, *L'île déserte*, 43 – 72.

⁵³ *Le bergsonisme*. Paris (PUF) 1966.

⁵⁴ *Cinéma I. L'image-mouvement*. Paris (Minuit) 1983. *Cinéma II. L'image-temps*. Paris (Minuit) 1985. G. D., Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris (Minuit) 1991.

⁵⁵ In: Deleuze, *Deux régimes de fous*, 359 – 363.

⁵⁶ In: Deleuze, Gilles: *Dialogues*. Paris (Flammarion) nouvelle éd. 1996, 177 – 185.

⁵⁷ Deleuze, *Le bergsonisme*, z. B. 36. Deleuze hierin folgend s. a. Ansell-Pearson, Keith *Philosophy and the adventure of the virtual*; Sehgal, »Die Zeit ist Erfindung«.

⁵⁸ Deleuze, Bergson, 41: »Ce que Bergson critique dans l'idée du possible, c'est que celle-ci nous présente un simple décalque du produit, ensuite projeté ou plutôt rétrojeté sur le mouvement de production, sur l'invention. Mais le virtuel n'est pas la même

phie.⁵⁹ Beide Male dient es als Hintergrund, vor dem das Thema es Virtuellen behandelt wird. In der Monographie hat es seinen Platz beim schon bekannten Thema der falschen Probleme,⁶⁰ die entstehen, wenn ein Gemischtes nicht nach seinen natürlichen inneren Differenzen analysiert wird.⁶¹ Das Interesse Deleuzes gilt dem Begriff des Virtuellen, das für ihn, ihm Ausgang von MM, nicht nur die Gesamtheit des Gedächtnisses des Menschen beschreibt, sondern über den Umweg der Ontologisierung des Gedächtnisses zu einem universellen Gedächtnis (auch auf der Grundlage der bergsonschen Ausweitung des Bewusstseins zu einem universellen Bewusstsein in EC), d. h. zur grundlegenden Virtualität des Seins, die hier nicht weiter verfolgt werden kann, für die Gesamtheit des Seins steht.⁶² In dieser entschlossenen Ontologisierung des Virtuellen, mit der er Bergsons Grundsatz, die Realität sei Mobilität, in den Hintergrund drängt, verschiebt er das systematische Schwergewicht der bergsonschen Ontologie. Nunmehr ist die Rede von der Aktualisierung dieses virtuellen Alls, die sich im *élan vital* durch die Ausprägung von Differenzen als Tendenzen vollzieht.⁶³ Der Bergsonsche Gebrauch des Wortes rechtfertigt, wie bereits gesagt, dieses Vorgehen nicht, da der bergsonschen Verwendung von *virtuel*, ganz abgesehen von der häufigen Synonymie mit ›möglich‹, zumeist die dynamische

chose que le possible: la réalité du temps, c'est l'affirmation d'une virtualité qui se réalise, et pour qui se réaliser, c'est inventer. Car si tout n'est pas donné, reste que le virtuel est le tout».

⁵⁹ Deleuze, *Le bergsonisme*, 6 ff.; 37; 99 f.

⁶⁰ Deleuze, *Le bergsonisme*, 3 – 11.

⁶¹ Deleuze, *Le bergsonisme*, 10.

⁶² Deleuze, *Bergson*, 38, 39: »Parmi toutes les thèses de Bergson, c'est peut-être la plus profonde et la moins bien comprise, selon laquelle / le passé survit en soi. Parce que cette survivance même est la durée, la durée est en soi mémoire. [...] Le passé, c'est donc l'en-soi, l'inconscient ou justement, comme dit Bergson, le *virtuel*«. Übertragen auf EC wird der *élan vital* zum Aktualisierungsinstrument des virtuellen Gesamt im Hintergrund: Deleuze, *Bergson*, 37. »L'élan vital sera donc la durée même en tant qu'elle s'actualise, en tant qu'elle se différencie«. Deleuze, *Le bergsonisme*, 57: »L'idée d'une coexistence virtuelle de tous les niveaux du passé, de tous les niveaux de tension, est donc étendue à l'ensemble de l'univers: cette idée ne signifie plus seulement mon rapport avec l'être mais le rapport de toutes les choses avec l'être. Tout se passe comme si l'univers était une formidable mémoire«. Deleuze, *Le bergsonisme*, 103: »Nous savons que le virtuel en tant que virtuel a une réalité; cette réalité, étendue à tout l'univers, consiste dans tous les degrés coexistants de détente et de contraction. Gigantesque mémoire, cône universel, où tout coexiste avec soi, à la différence de niveaux près«.

⁶³ Deleuze, *Le bergsonisme*, 93 ff.

Komponente der *tendance* fehlt – in der deleuzschen Philosophie der Differenz ist für den von Bergson deutlich bevorzugten Tendenzbegriff kein Platz mehr. Auch wenn er an anderer Stelle schreibt, das Subjektive, d. h. die *durée* sei *le virtuel s'actualisant* (und zwar durch Differenzierung),⁶⁴ lässt er den von Bergson hierfür wirklich benutzten Tendenzbegriff leider weg. Auch die Gegenüberstellung der Begriffspaare *virtuel-actuel* und *possible-réel*⁶⁵ ist eine Übersystematisierung, wie sie typisch ist für Deleuzes Umgang mit Bergson.

Einen Versuch, Bergsons Möglichkeitsdenken für eine schöpferische Metaphysik der Möglichkeit fruchtbar zu machen, hat Mullarkey unternommen.⁶⁶ Dabei hält Mullarkey jedoch die Begriffe Bergsons zu wenig auseinander und legt alles, was Bergson auseinandergelegt hat in Möglichkeit und Tendenzen (und Virtuelles), zusammen. Bergson will eine Metaphysik, die schöpferisch ist und in Zusammenarbeit mit den Wissenschaften sich immer neuen Seiten der Wirklichkeit öffnet und sich weiter offenhält, dabei stets neue Begriffe erschaffend für das entdeckte Neue;⁶⁷ aber diese Begriffe sind keine, die Möglichkeiten ausdrücken, sondern Tendenzen; die entsprechenden Begriffe müssen stets neu erfunden werden⁶⁸ und sollen »flüssige« Begriffe sein. Der Möglichkeitsbegriff als auf die genannten drei Weisen Ordnung schaffender ist für Bergson gerade nicht geeignet, Neuheit zu fassen. Ob die retrograde Erstellung von Möglichkeiten wirklich ein kreativer Akt ist, wie es Mullarkey behauptet,⁶⁹ erscheint m. E. zweifelhaft; zwar ist die Wirklichkeit, von der diese Möglichkeiten aufgestellt werden, unvorhersehbar, aber die Möglichkeiten dienen laut Bergson ja gerade dazu, ihr diese Qualität zu nehmen. Die Kreativität liegt also in der Beschreibung des Neuen in immer neuen Begriffen, wie es Mullarkey ja auch ansetzt, nicht in

⁶⁴ Deleuze, *Le bergsonisme*, 36.

⁶⁵ Deleuze, *Le bergsonisme*, 99 f.

⁶⁶ Mullarkey, *La naturalisation de la métaphysique*; s. Einleitung dieser Arbeit.

⁶⁷ Mullarkey, *La naturalisation de la métaphysique*, 327: »Il est essentiel, dit-il, que nous créions continuellement de nouveaux concepts et pas seulement de nouveaux noms pour d'anciens concepts. [...] En effet, la nouveauté elle-même, le changement dans toutes ses formes, est au-delà des méthodes de mesure de la science moderne [...]: seule la métaphysique peut comprendre la nouveauté«.

⁶⁸ PM 52; PM (IM) 188.

⁶⁹ Mullarkey, *La naturalisation de la métaphysique*, 319: »La métaphysique est identifiée à une perception-conception élargie, paradoxale, qui sans cesse génère, de façon créatrice, des possibilités rétroactivement«.

seiner Rückverfolgung zur Versicherung seiner Existenz durch Verwurzelung, wie es der Möglichkeitsbegriff bei Bergson wirklich tut.

Die Enge dessen, was Bergson als Möglichkeit untersucht, mag auch dazu geführt haben, dass sein Möglichkeitsdenken wenig rezipiert wurde; Mullarkey weist in seiner Bergson-Monographie darauf hin, dass Bergson die Unterscheidung von logischer, epistemischer, metaphysischer und physischer Möglichkeit unterläuft und stets nur von Möglichkeit schlechthin spricht, weil Logik ihre Wurzeln im Physischen habe, ja *tout court* Physisches sei;⁷⁰ tatsächlich fasst Bergson die logische Möglichkeit als physische Hindernislosigkeit auf. Zugleich aber scheidet er Möglichkeit als rein instrumentellen Begriff vom Erklären des Werdens ab, wofür er den Begriff der Tendenz verwendet.⁷¹ Bergsons induktive Metaphysik wäre so auch eher eine Metaphysik der Tendenz als eine der Möglichkeit zu nennen. Möglichkeiten des Sein sind für Bergson in dessen Möglichkeitsverständnis immer Möglichkeiten, die das Denken gesetzt hat.

Deswegen wäre die in der Einleitung genannte Position Rechers auch u. U. geeignet, Bergsons Denken aufzunehmen. Für Recher können hypothetische Möglichkeiten nur als konzipierte beste-

⁷⁰ Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, 173 f.

⁷¹ Hier liegt auch der begriffliche Unterschied zum ansonsten nicht unähnlichen Begriffsbau bei Schelling; vgl. Buchheim, Thomas: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg (Meiner) 1992, 26 ff. Schellings Möglichkeitsbegriff wird dort in großer Nähe der Denkbarkeit angesiedelt; neben einem logischen Möglichkeitsbegriff als intransitive Potenz (27), der nach dem oben gesagten für Bergson ausscheidet, kann man bei Schelling eine transitive logische Möglichkeit, eine materielle und eine reelle Möglichkeit unterscheiden; letztere wäre als »in und mit der Welt erst aufgetane Möglichkeit« (36) bei Bergson im Tendenzbegriff aufgehoben, erstgenannte ist das, was bei Bergson auch retrograd gesetzte Möglichkeit bedeutet: »Damit wir also eine objektive Behauptung aufstellen können, müssen wir dem Sachverhalt in seine Möglichkeit vorausgeeilt sein«; »Der vollständige Sachverhalt [wird] als ihr Argument in den Modus der Möglichkeit versetzt« (32 f.); »weltenfingierende Möglichkeit« (36). Die materielle Möglichkeit bei Schelling entspricht in etwa dem, was bei Bergson die Gegenwart Möglichkeit der Zukunft sein lässt: »dass eine Gruppe sachlicher Kennzeichen das Maß oder eben die Parameter für eine andere abgibt« (ibid., 26), »dass bestimmtes Sein oder auch ein Verband von Seinsbestimmungen zur Möglichkeit des Auftretens, des Eintretens von Fällen in ihrem Rahmen erklärt wird; was eintritt, ist dann zu bezeichnen als Fall von so einer Art von Dingen, wie sie in den festgelegten Zeichen vorgesehen waren« (33), »in die Welt einführende Möglichkeit« (36); d. h. in bergsonischer Denkweise, dass das gegenwärtige Reale als Möglichkeit des geplanten gedacht wird.

hen;⁷² ihm geht es aber nur um »*hard-core possibilities that are altogether unreal*«. ⁷³ Diese Einschränkung würde Bergson aber gar nicht erst machen; ihm geht es um Möglichkeit *tout court*, die insgesamt (in der genannten Beschränkung auf den Vorbegriff) als Orientierungs- und Handlungs-, und d. h. evolutionär als Überlebensinstrument angewendet wird und nur übertragener und unrechtmäßiger Weise in theoretische Fragen wie der nach der Literatur von Morgen Einzug gehalten hat.

Nachdem nummehr die Begriffe der Virtualität und der Tendenz in ihrer Rolle für Bergson besprochen sind, kann jetzt wieder der eigentliche Gegenstand dieser Arbeit, der Begriff des Möglichen, in seinen Facetten betrachtet werden.

Möglichkeit als Ergebnis eines retroaktiven Verstandes

1934 publiziert Bergson bei Félix Alcan den Sammelband *La pensée et le mouvant*, sein Methodenbuch.⁷⁴ Im *Avant-Propos* heißt es über die versammelten Texte:

»Sie beschäftigen sich in der Hauptsache mit der Methode, die wir dem Philosophen glauben empfehlen zu müssen. Die beiden Abhandlungen, die die Einleitung ausmachen, haben es sich insbesondere zur Aufgabe gesetzt, den Ursprung

⁷² Rescher, *The Ontology of the Possible*, 167 f.

⁷³ Rescher, *The Ontology of the Possible*, 181 [Hervorhebung N. R.].

⁷⁴ Die folgenden Hinweise Bergsons im Druckvorlagenmanuskript, das in der Bibliothèque Nationale de France aufbewahrt wird (MS N.a. fr. 13476), unterstreichen die Wichtigkeit, die Bergson diesem Band zumaß: fol. 2: »À mes héritiers: Pour ce livre, recueil d'Essais précédés d'une très longue Introduction que j'ai écrite à son intention et qui représente au moins un tiers du volume, je lève l'interdiction que j'avais formulée dans mon testament de rien publier de moi après ma mort. Ce livre devra donc être publié. De préférence chez Alcan, la chose ayant été entendue, en principe, avec Lisbonne. Si, pour une raison ou pour une autre, il ne paraissait pas chez Alcan (dont les conseillers-philosophes ne semblent pas m'être tous favorables), c'est à Boivin & C. ie, Rue Palatine, qu'il faudrait d'abord s'adresser. Le livre devra être imprimé dans le même format, avec le même caractère et sur le même papier que l'édition originale de »L'Energie spirituelle«, à laquelle il fait pendant, (ou que les meilleures éditions de »L'Evolution créatrice«, dont l'exécution matérielle a été exactement la même, mais qui a 2 lignes de plus à la page que ce qu'il faudrait ici.) Il ne pourra pas être vendu plus de 25 francs, car je tiens absolument à ce qu'il soit lu par les étudiants, les professeurs d'enseignement secondaire, etc. Paris, le trente avril mil neuf cent trente-trois, Henri Bergson«

dieser Methode bloßzulegen, und die Richtung zu bezeichnen, die sie der Forschung aufprägt«. ⁷⁵

Ein wesentliches Element dieser Einleitungen, die dadurch z.T. *Le possible et le réel* vorbereiten, ist die Denkfigur des *mouvement rétrograde du vrai* ⁷⁶ und die Diagnose der *faux problèmes*. Da beides unmittelbar mit dem Problem des Möglichen zusammenhängt, ist es nicht im Methodenabschnitt behandelt worden.

Ausgangs- und Schwerpunkt der Philosophie Bergsons ist die Erfahrung des Neuen; in der freien Handlung, in jeglicher Form schöpferischer Entwicklung, und in Graden in jeglicher Art organischen Lebens tritt es uns entgegen. Seine Entwicklung findet in sich ausdifferenzierenden Tendenzen statt. ⁷⁷ Die Intuition ist die für es geeignete Erkenntnisweise; sie kann, da sie den Artikulationen des Wirklichen folgt, ⁷⁸ eine ununterbrochene Kontinuität unvorhersehbarer Neuheit wahrnehmen, ⁷⁹ da sie darin besteht, zunächst in unsere eigene *durée* und dann in die der Dinge zu dringen. Die Intelligenz, zunächst der Lebensbewältigung dienend, kümmert sich nicht um die Eigenartikulationen der anorganischen oder organischen Dinge um sie herum, sondern teilt sie nach ihren eigenen Bedürfnissen ein. ⁸⁰ Diese Einteilung erfolgt im Hinblick auf das (unmittelbar) zukünftige Handeln. Es erfolgt auf die Weise des Entwurfs von Möglichkeiten bereits in der Wahrnehmung, dann auch in der bewussten Handlungsvorbereitung, wie es in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben worden ist. Es dient zur Suche zukünftiger Problemlösungen im Rahmen von Ensembles.

Bisher wurde so von Bergson die Verwendung von »möglich«, insofern es als Instrument der Intelligenz dargestellt wurde, vor allem als heuristisches Instrument zur Zukunftsplanung vorgestellt

⁷⁵ DSW 20; Ohne Seitenzahl in der Einzelausgabe, 1251 in *Œuvres*: »Ils portent principalement sur la méthode que nous croyons devoir recommander au philosophe. Remonter à l'origine de cette méthode, définir la direction qu'elle imprime à la recherche, tel est plus particulièrement l'objet des deux essais composant l'introduction«.

⁷⁶ Vgl. hierzu z.B. Jankélévitch, *Bergson*, 14 ff.; Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, 171 f.; Panero, *Commentaire*, 275 ff.

⁷⁷ Vgl. dazu Panero, *Commentaire*, 258 ff.; Miquel, *Le problème de la nouveauté*, passim, bes. 125 ff.; 498 ff.; hier, Kap. 3.

⁷⁸ PM 51.

⁷⁹ PM 30 f.: »L'intuition, attachée à une durée qui est croissance, / y perçoit une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté«.

⁸⁰ PM 32, 51.

bzw. durchgeführt (in *Essai* und *MM*); nun aber kommt das zeitliche Gegenstück, die Verwendung von ›möglich‹ zur nachträglichen Gegenwartserklärung aus der Vergangenheit, ins Spiel. Denn Möglichkeit kann auch in die Vergangenheit entworfen werden, und muss es auch, wenn anders die Intelligenz das Vermögen der Stabilisierung des Flusses der Wirklichkeit ist. Angedeutet wurde dies schon, als davon die Rede war, dass sich eine Entwicklung im Nachhinein immer rational-deterministisch erklären lasse. Dies geschieht aber eben dadurch, dass die Möglichkeit re-konstruiert wird, d. h. als Wurzel der Gegenwart in die Vergangenheit hineinprojiziert wird, um letztlich der Gegenwart den Halt zu geben, den die Intelligenz braucht.⁸¹ Denn die Gegenwart, im Bergsonschen Sinne verstanden Ergebnis einer schöpferischen Entwicklung und mit einer Zukunft schwanger gehend, die nicht voraussehbar ist, erregt der berechnenden, planenden Intelligenz Schwindel, ja Angst.⁸² Die schöpferische Weiterentwicklung des Wirklichen versucht sie mit dem Entwurf von Möglichkeiten in festen Griff zu bekommen, um die Zukunft handhabbar zu machen oder doch zumindest als solche anzusehen; dem bisherigen Wachstum des Wirklichen, Wahren und somit der Gegenwart begegnet sie durch eine Logik der Retrospektion mit der retrograden Bewegung des Wahren, die die Wurzeln der Gegenwart in der Vergangenheit aufzeigt. Der erste Teil der Einleitung in *PM* ist denn auch mit *Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai*⁸³ (Wachstum der Wahrheit – Rückläufige Bewegung des Wahren) überschrieben.

Präzise sein, so beginnt Bergson diese erste Einleitung, heißt, den Artikulationen der Realität folgen, in der wir leben, und die angemessene Erklärung ist die, die keinen leeren Platz zwischen sich und dem Objekt lässt.⁸⁴ Diese Präzision ist die der Intuition, welche im

⁸¹ S. z. B.: Wicker, Marie-Noëlle: *Passé, présent, futur. Vraies et fausses conceptions du temps*, in: (Ouvrage collectif): Henri Bergson. *La Pensée et le Mouvant*, 67–70, hierfür 68.f: »Le possible n'existe qu'à partir du réel, il est une vision rétroactive de l'événement quand on cherche dans le passé ce qui a pu le provoquer; [...] / le possible est plus que le réel puisqu'il est l'expression de l'esprit reconstituant l'épaisseur de son histoire« [Hervorhebung M.-N. W.].

⁸² *PM* 65. Vgl. z. B. Rodrigo, *La Pensée et le Mouvant*, 20 ff.

⁸³ *PM* 1.

⁸⁴ *PM* 1: »Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. [...] L'expli-

Fälle äußerer Gegenstände nur mühsam und über Umwege, über die Extrapolation von *lignes de faits*, im Falle des eigenen Ich nur über eine geradezu schmerzhaft Abwendung vom normalen Erkennen und einer intensiven Hinwendung zu sich selbst als *durée* zu erreichen ist. Diese Intuition wäre die eines Bewusstseins, das die eigene Aufmerksamkeit und die Zeit, auf die sie sich wendet, in Übereinstimmung zu bringen versteht.⁸⁵ Diese Unmittelbarkeit, dieser Zusammenfall von flüchtiger Zeit und fixierter Aufmerksamkeit in zusammenfallenden Anschauung und Mitvollzug wird, so Bergson, von der üblichen Wissenschaft geradewegs vermieden. Gut zu sehen ist dies an den üblichen Auffassungen von Bewegung und Wandel überhaupt, wo anstelle der Bewegung die zurückgelegte Strecke ins Auge genommen und in Stationen unterteilt wird, aus welchen dann die Bewegung wieder zusammenzusetzen unternommen wird.⁸⁶ Diese Methode der Rekonstruktion nach Fixpunkten wendet der Verstand auf jede Form von Entwicklung an; die Realität und die Wahrheit der Aussagen über sie verlangen für den Verstand nach einer Gründung in etwas, das dem Zeitverlauf entzogen ist und zugleich eine Grundlage für Existenz wie für Erklärbarkeit liefert. Da aber in Wirklichkeit eine solche Erklärung im Vorhinein meist nicht zu liefern ist, begnügt man sich damit, im Nachhinein zu erklären, dass es schon hätte erkennbar sein können.⁸⁷ In unserer Intelligenz verankert ist, so Bergson, das Prinzip der Ewigkeit jeder Wahrheit: wenn ein Urteil jetzt wahr sei, müsse es, so laut Bergson die Intelligenz, seit jeher wahr gewesen sein – und wenn schon nicht ausformuliert und tatsächlich (*en fait*), dann doch wenigstens von Rechts wegen (*en droit*). Ein Kunstwerk mag erst mit seiner Entstehung empirisch er-

cation que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet: pont de vide entre eux». PM 53: »désarticulation du réel selon ses tendances propres«.

⁸⁵ PM 4: »Une conscience qui ne voudrait que la [scil. la durée, M. V.] voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit«.

⁸⁶ PM 6 f. Im übernächsten Abschnitt (Das vorgebliche Rätsel von Bewegung und Werden) wird die damit zusammenhängende Illusion behandelt.

⁸⁷ PM 14: »Toujours pourtant la conviction persiste que, même s'il [scil. un état quelconque de l'univers, M. V.] n'a pas été conçu avant de se produire, il l'aurait pu l'être, et qu'en ce sens il figure de toute éternité, à l'état de possible, dans quelque intelligence réelle ou virtuelle. En approfondissant cette illusion, on verrait qu'elle tient à l'essence de notre entendement«.

kennbar sein – aber bei Kenntnis aller Umstände hätte man auch im Vorhinein erkennen können müssen, welches Kunstwerk das kommende sein würde.⁸⁸ Jede Aussage erhält so eine retrograde Bewegung, in der die Wirklichkeit ihren Schatten hinter sich wirft und ihre eigene Vergangenheit und aus dieser heraus sich selbst nachträglich als Präexistenz in Form einer Möglichkeit entwirft; und letzten Endes entsteht aus dieser Rückprojektion auch erst die Vorprojektion von Möglichkeit: durch einen doppelten Spiegeleffekt werden zunächst in der Vergangenheit die latenten Wurzeln der Gegenwart zur Möglichkeit derselben erhoben; und durch den Erfolg dieser Operation angespornt, wird dann die Gegenwart als bereits distinkte Vergangenheit der Zukunft angesehen, so dass die Zukunft aus der Gegenwart lesbar wird.⁸⁹

Hier haben wir die Grundlage für die Nutzung des Möglichkeitsbegriffs in *MM* vor uns: alle Planung beruht auf dieser retrograden Aktivität des Verstandes, die die Gegenwart aus einer imaginierten Zukunft sieht. Die sprachliche Fassung dieses Phänomens findet sich in der Verwendung des *futur antérieur*:⁹⁰ der Roman der Zukunft wird heute möglich gewesen sein, wenn er erst einmal in der Zukunft entstanden ist.⁹¹ Diese Gewohnheit der retrograden Verankerung geht aber an der Wirklichkeit, wie sie besonders in der Kunst, aber auch in der Natur vor sich geht, vorbei: die dort aus und in Tendenzen sich weiterentwickelnde Wirklichkeit ist nie vollständig vorherberechenbar, und die Möglichkeit einer Sache wird zugleich mit ihr selbst in die Welt gesetzt. Es ist die Wirklichkeit selbst,

⁸⁸ Bergson stellt die Idee der retrograden Aktivität des Verstandes vor in der Schilderung des zu Anfang dieser Arbeit zitierten Interviews, in dem er zum Roman der Zukunft befragt wurde. Dazu auch mehr hier im Abschnitt »Schöpferische Wirklichkeit und Möglichkeit«.

⁸⁹ *PM* 14 f.: »Notre appréciation des hommes et des événements est tout / entière imprégnée de la croyance à la valeur rétrospective du jugement vrai, à un mouvement rétrograde qu'exécuterait automatiquement dans le temps la vérité une fois posée. Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. De là une erreur qui vicie notre conception du passé; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir«.

⁹⁰ Vgl. z. B. Jankélévitch, *Bergson*, 14 ff.

⁹¹ *PM (PR)* 110 f.: »Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre: la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle / ne le serait pas, elle ne l'aurait été, si cet homme n'avait pas surgi. C'est pourquoi je vous dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas encore«.

aus der Möglichkeit entsteht. Die retrograde Aktivität erkennt dies auch gewissermaßen an, indem sie die Möglichkeit ja nachträglich erfindet; aber dies allein auf der Grundlage einer imaginierten Zukunft, die die Gegenwart »verräumlicht« und zerlegt zu einer ebenso imaginierten Vergangenheit.

»So schreiben wir jedem wahren Urteil eine Art von Rückwirkung zu, oder vielmehr wir verleihen ihm eine Art rückläufiger Bewegung. Als ob ein Urteil den Ausdrücken, die es zusammensetzten, vorhergehen könnte! Als ob die Ausdrücke nicht erst mit der Erscheinung der Gegenstände, die sie darstellen, geboren würden! Als ob das Ding und die Idee des Dings, seine Wirklichkeit und seine Möglichkeit nicht gleichzeitig geschaffen würden, wenn es sich um eine wirklich neue, von der Kunst oder der Natur erfundene Form handelt!«⁹²

Bergson verstärkt also diese Umkehrung des klassischen Verhältnisses Realität-Möglichkeit noch: im Grunde nämlich wird die Möglichkeit als Rückspiegelung, »*mirage, dans le passé indéfini, de la réalité une fois apparue*«⁹³ erst nach der Realität erschaffen. Die »*création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité*«,⁹⁴ die ständige Erschaffung von Möglichkeit, leitet sich aus der Realität ab, die ihre Anker in die Vergangenheit wirft. Am Beispiel der Romantik des 19. Jahrhunderts macht Bergson dies deutlich: die Vorgeschichte der

⁹² DSW 33; PM 14: »À toute affirmation vraie nous attribuons ainsi un effet rétroactif; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde. Comme si un jugement avait pu préexister aux termes qui le composent! Comme si ces termes ne dataient pas de l'apparition des objets qu'ils présentent! Comme si la chose et l'idée de la chose, sa réalité et sa possibilité, n'étaient pas créées du même coup lorsqu'il s'agit d'une forme véritablement neuve, inventée par l'art ou la nature!«

Man erkennt hier zum einen mühelos, dass bei der Konzeption des »gegnerischen« Möglichkeitsbegriffs Leibniz Pate gestanden hat; zwar gibt Bergson solche Verweise in seinen Büchern sehr selten, hier ist es aber auch nicht nötig. Z. B. im *Discours de métaphysique* (§ 13) wird festgehalten, dass alles, was einer Substanz geschieht und was von ihr ausgeht, von vorneherein in ihrem Begriff festliegt. Aus den möglichen Substanzen wird eine bestimmte ausgewählt, weil sie (nach § 6) zusammen mit den anderen die beste, d. h. reichhaltigste Welt verspricht: G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Introduction, texte et commentaire par Georges le Roy, Paris (Vrin) 1993, 47 ff.; 41 f. Es sei auch auf den Textanhang dieser Arbeit verwiesen. Auf die Stellung Bergsons zur Kunst als dem besonderen Ort menschlicher Kreativität kann hier nicht näher eingegangen werden. Es soll jedoch nochmals festgehalten werden, dass sowohl bei der menschlichen wie besonders bei der »natürlichen« Kreativität die Dinge nicht »vom Himmel fallen«, sondern sich aus etwas (anderem) heraus entwickeln.

⁹³ PM 19.

⁹⁴ PM 13.

französischen Romantik im französischen Klassizismus lässt sich erst konstruieren, wenn oder deutlicher nachdem es die Romantik gegeben hat. Die Romantik wirkt so auf die ihr vorausgehende Zeit zurück und entwirft nachträglich in ihr ihre Möglichkeit.⁹⁵

Hieraus wird in der Literatur gerne die Figur gewonnen, die Wirklichkeit schaffe Möglichkeiten.⁹⁶ Dieses ist m. E. in doppelter Weise unexakt. Ist die nachträglich herausgestellte vorgängige Möglichkeit der Gegenwart gemeint, so ist es falsch, weil *création* nur in der Wirklichkeit als Schaffen neuer Wirklichkeit stattfindet; das neu aufgefundene vorgängige Mögliche ist eine Projektion. Aber auch in die Zukunft hinein schafft die Realität nur Realität, keine Möglichkeit; bestenfalls entsteht die Wirklichkeit aus dem, was jetzt Tendenz, also nach Jankélévitch *possibilité organique* ist. D. h. es ist natürlich nicht die Romantik, die sich gründet, nicht die Wirklichkeit, die etwas Neues als ihre Möglichkeit erschafft, sondern mit der neuen Wirklichkeit entsteht ihre Möglichkeit, indem sie der Interpret, der (u. U. ohne dies so zu wollen und zu erkennen) der Logik der Retrospektion folgend Möglichkeiten in die Vergangenheit projiziert, um sie dann als prä-existiert Habende zu behaupten.⁹⁷ Aber auch z. B. bei der Evolutionsforschung für einzelne Arten wird nachträglich untersucht, woraus sich etwas entwickelt hat, wobei doch eben nur der Jetztzustand darüber entscheidet, was im damaligen Wesen Ausgangspunkt einer Entwicklung war – d. h. welche Entwicklung sich aus Tendenzen wirklich vollzogen hat. Nachträglich wird dann aus dem, was Jankélévitch die *possibilité organique* nannte, also aus der ungeschiedenen, in sich heterogenen Tendenz, die determinierte Möglichkeit der Gegenwart. Hierbei verwechselt, und das bringt uns weiter zur Figur der »falschen Probleme«, der Verstand Bergson zufolge zwei Bedeutungen von »möglich«: die »nega-

⁹⁵ PM 16: »Le romantisme a opéré rétroactivement sur le classicisme, comme le dessin de l'artiste sur ce nuage. Rétroactivement il a créé sa propre préfiguration dans le passé, et une explication de lui-même par ses antécédants«.

⁹⁶ Z. B. Rodrigo, *La Pensée et le Mouvant*, 22; Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, 172; Mullarkey, *La naturalisation*, 317.

⁹⁷ Anders Mullarkey, *Bergson*, 173, darin Deleuze, *Le bergsonisme* folgend. M. E. überzieht Mullarkey die ontologische Selbständigkeit der Möglichkeit. Zwar spricht Bergson in PM (PR) 111 davon, dass sich das Mögliche selbst in die Vergangenheit einfügt als Spiegelbild des Wirklichen in der Rückwärtsbewegung des Wahren, aber diese Strukturierung der Wirklichkeit gibt es nur als Relation mit der Intelligenz.

tive« Bedeutung von »möglich«, die einfache Nichttunmöglichkeit meint,⁹⁸ und die »positive«, die die Präexistenz als Idee meint.⁹⁹

Möglichkeit als falsches Problem I Das Mögliche, die Fülle und das Nichts

Im zweiten Teil der Einleitung zu *PM* und in *PR* kommt Bergson in Wiederaufnahme dessen, was er schon im vierten Kapitel von *EC* erläutert hat, auf die Figur bzw. das Phänomen der falschen Probleme zu sprechen. Systematisch bilden sie den »negativen« Teil der philosophischen Methode, die Bergson ausgebildet hat,¹⁰⁰ und die auch ein umfassende Begriffsklärungen beinhalten; nichtsdestoweniger kommt sie erst am Ende seines Philosophierens, in seinem letzten Buch, ganz zur ausdrücklichen Geltung. Angewandt wurde sie schon im *Essai*, zunächst im Vorwort, dann, als es um das Problem der Intensität, v. a. aber um die falsche Kontraposition Determinismus-Indeterminismus ging, angesprochen wurde sie auch im ersten Vorwort zu *MM*. Im letzten Kapitel von *EC* hat Bergson zwei zu solchen falschen Problemen führende theoretische Illusionen ausführlich behandelt, die die Schwierigkeit illustrieren, die Wirklichkeit als das zu denken, was sie für Bergson ist: *un perpétuel devenir*.¹⁰¹ Beide – Nichts und Unordnung – rühren daher, dass die Intelligenz ihre durch und für die Praxis entstandene Denkweise für die Spekulation über das Wesen der Realität nutzt.

Die eine Illusion, die des Nichts,¹⁰² kommt direkt aus der Struk-

⁹⁸ *PM* 13: »Qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation«.

Diese formale, logische Möglichkeit interessiert Bergson nicht weiter; ihm geht es um die Wirklichkeit als solche.

⁹⁹ *PM* 13: »On se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation«.

¹⁰⁰ Vgl. den Methodenabschnitt im vorigen Kapitel dieser Arbeit.

¹⁰¹ *EC* 272. *PR* hebt an mit den Worten (*PM* 99): »Je voudrais revenir sur un sujet dont j'ai déjà parlé, la création continue d'imprévisibilité qui semble se poursuivre dans l'univers. Pour ma part, je crois l'expérimenter à chaque instant«.

Hier wird wiederum deutlich, dass Bergson die Kreativität als Ausgangslage unbedingt setzt. Sie ist nur unmittelbar Erfahrung zugänglich und gerade nicht durch die üblichen wissenschaftlichen Verfahren einholbar. Gerade davon künden die falschen Probleme und die fehlerhafte Verwendung von »Möglichkeit« als Begründungsinstrument.

¹⁰² Dazu s. z. B. Jankélévitch, *Bergson*, 200 ff.; Theau, *La critique bergsonienne du concept*, 531 ff.; Romano, Claude: »Bergson«, in: J. Laurent, C. Romano (Hgg.): *Le Néant*.

tur des Handelns: ein jedes Handeln behebe einen Mangel, stelle etwas noch nicht Existierendes her, fülle eine Lücke. So schreitet es vom Leeren zum Vollen, von einer Abwesenheit zu einer Anwesenheit, vom Irrealen zum Realen.¹⁰³ Realität und Irrealität sind hier relativ auf das Handlungsziel; abwesend ist das, was wir herstellen wollen. Problematisch wird es, wenn von der Abwesenheit von etwas Bestimmtem, Erwartetem oder Geplantem, als Beschreibung einer Relation im Rahmen eines größeren Ensemble übergegangen wird auf die Beschreibung des Ganzen selbst. Bei der Herstellung von etwas bedient man sich des bestimmten »Leeren«, um das bestimmte »Volle« zu denken; die Abwesenheit, also Leere, ist für die Intelligenz vorgängig und zieht die Anwesenheit, also Fülle, nach sich. Erhebt man dies als Grundlage des Denkens über die Realität als solche, so stellt man die Leere vor die Fülle und steht so vor dem Nichts, oder, wie es Bergson bereits im dritten Kapitel von *EC* ausführlich an der anderen Illusion, der der Unordnung, behandelt hat, man stellt die Unordnung vor die Ordnung, und steht so vor der angsterfüllten Grundfrage aller Metaphysik, warum überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr nichts.¹⁰⁴ Das Problem des Nichts und der Unordnung ist ein Scheinproblem und entsteht durch die oben genannte Übertragung der praxisorientierten Denkweisen der Intelligenz auf die Spekulation: Die Idee der Unordnung ist praktisch begründet – und sie ist eine Pseudo-Idee: sie beschreibt die Enttäuschung beim Nicht-Auffinden einer erwarteten Ordnung.¹⁰⁵ Die Idee des Nichts ist eine Pseudo-Idee: sie ist die Hypostasierung eines Nicht-dies oder Nicht-das hin zu einem Überhaupt-Nichts. Die Unordnung wird als der Ordnung, das Nichts wird als dem Sein vorgängig gesetzt, beide als mögliche oder zumindest konzipierbare angenommen.¹⁰⁶ Im Falle des Nichts erhebt sich die Frage, wie die Existenz von Etwas gegen dieses Nichts zu erringen, zu festigen, zu rechtfertigen ist. Eine klas-

Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale. Paris (PUF: Épiméthée) 2006, 483–511.

¹⁰³ *EC* 273: »Toute action vise à obtenir un objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui n'existe pas encore. En ce sens très particulier, elle comble un vide et va du vide au plein, d'une absence à une présence, de l'irréel au réel«.

¹⁰⁴ *EC* 275, *PM* 65.

¹⁰⁵ *EC* 274, *PM* 68, 108.

¹⁰⁶ *PM* 68: »Ils [scil. les deux problèmes de l'origine de l'ordre, de l'origine de l'être] ne se posent que si l'on se représente l'être et l'ordre comme »survenant«, et par conséquent le néant et le désordre comme possibles ou tout au moins comme concevables; or ce ne sont là que des mots, des mirages d'idées«.

sische Lösung ist die logische Fundierung von Existenz, z.B. im Axiom $A = A$, eine andere die Fundierung in einem allwissenden und allmächtigen Gott. Aber hierdurch, so Bergson, geht jeder Spielraum für Freiheit verloren, und die *durée*, Grundstein der bergson-schen Philosophie, hat in solch einer Metaphysik keinen Raum, da die Ewigkeit der Logik die Gewähr gegen die Macht des Nichts ist.¹⁰⁷ Die Entlarvung des Nichts als Pseudo-Begriff und der es begleitenden Probleme als Pseudo-Probleme hat für Bergson so eine enorm befreiende Wirkung und bildet die systematische »negative« Grundlage seines Denkens.¹⁰⁸

Der Grundfehler liegt laut Bergson darin, in der Vorstellung von »Nichts« (bzw. dem »Leeren«) weniger Gehalt anzunehmen als in der Vorstellung von »Etwas« (bzw. der »Fülle«) – die anfängliche Leere erscheint wie ein Stickrahmen mit eingespanntem Stoff, in den dann das Seiende eingestickt wird.¹⁰⁹ Tatsächlich aber, so Bergson, ist die Vorstellung einer Leere bzw. des Nichts eine besonders »volle« Vorstellung, da die Vorstellung einer Leere immer die der Abwesenheit von etwas Erwartetem ist und so letzten Endes die einer Substitution durch Nicht-Erwartetes oder Nicht-Gewolltes, im Verein mit einer darauf gründenden Emotion (z. B. der Enttäuschung).¹¹⁰ Das hat aber, um die Position Bergsons nochmals kurz anzugeben, zur Folge, dass die Idee des Nichts eine Pseudo-Idee ist.¹¹¹ Deswegen ist in der Idee bzw. Vorstellung eines nicht-existierenden Objektes mehr Gehalt als in der eines existierenden:

»Der Begriff eines als »nichtseiend« gedachten Gegenstands hat nicht weniger, sondern mehr Inhalt als der Begriff dieses selben als »seiend« gedachten Gegenstandes; weil der Begriff des »nichtseienden« mit Notwendigkeit den Begriff des »seienden« Gegenstandes enthält, mitsamt obendrein der Vorstellung sei-

¹⁰⁷ EC 276 f.

¹⁰⁸ Jankélévitch, Bergson, 200.

¹⁰⁹ EC 276: »Enfin je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de »rien« il y a moins que dans celle de »quelque chose«. De là tout le mystère«.

¹¹⁰ PM 68, 106 f.

¹¹¹ EC 283: »En un mot, qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret. Il suit de cette double analyse que l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot« [Hervorhebung H. B.].

nes Ausschlusses durch die als Ganzes genommene augenblickliche Wirklichkeit«. ¹¹²

Die Negation ist so eine Affirmation zweiten Grades,¹¹³ in Zusammenhang mit dem Gefühl einer enttäuschten Erwartung. Zu dieser (enttäuschten) Erwartung braucht es Intelligenz, denn nur Intelligenz kann durch Planen einen Horizont aufbauen, innerhalb dessen das So-Nicht und daraus folgend das Nichts erscheint. Was Bergson damit meint, macht er in EC am Beispiel bzw. Gedankenexperiment eines intelligenten Fisches deutlich.¹¹⁴ Hierbei wird auch der Zusammenhang dieses Problems mit dem Begriff des Möglichen klar. Ausgangspunkt ist die Frage, ob, unter automatischer und ausschließlicher Bekanntheit mit dem Nassen (wie es bei Fischen zumeist der Fall ist), die Sätze »Der Boden ist nicht nass« und »Der Boden ist trocken« denselben Inhalt hätten.¹¹⁵ Natürlich nicht, denn der zweite Satz benötigt eine Kenntnis dessen, was »trocken« heißt, der erste Satz nicht: ihm reicht die Kenntnis des Nassen und das Sich-Verlassen auf die Nässe; er könnte auch von einem intelligenten Fisch ausgesprochen werden, der nur das Nasse kennt, also keine wirkliche Alternative zu kennen braucht, wohl aber des Negierens fähig ist.

»Ein intelligenter Fisch, der niemals anderes als Feuchtigkeit wahrgenommen hätte, könnte ihn genau so gut formulieren. Wofür freilich notwendig wäre, dass dieser Fisch bis zur Unterscheidung des Wirklichen und Möglichen aufgestiegen wäre und sich darum bekümmerte, dem Irrtum seiner Artgenossen vorzubeugen, welche die Feuchtigkeitsbedingungen, unter denen sie tatsächlich / leben, ohne Zweifel für die einzig Möglichen halten«.¹¹⁶

Nicht-intelligente Fische könnten also gar keine Aussage treffen – das instinktive Leben kennt keine Alternativen, da es immer ganz

¹¹² EC 286: *»Il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme »n'existant pas« que dans l'idée de ce même objet conçu comme »existant«, car l'idée de l'objet »n'existant pas« est nécessairement l'idée de l'objet »existant«, avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc* [Hervorhebung H. B.].

¹¹³ EC 288 ff.

¹¹⁴ EC 292 ff.

¹¹⁵ EC 292: *»Le sol n'est pas humide – Le sol est sec«.*

¹¹⁶ SE 296 f.; EC 292: *»Elle pourrait aussi bien être formulée par un poisson intelligent, qui n'aurait jamais perçu que l'humide. Il faudrait, il est vrai, que ce poisson se fût élevé jusqu'à la distinction du réel et du possible, et qu'il se souciât d'aller au-devant de l'erreur de ses congénères, lesquels considèrent sans doute comme seules possibles les conditions d'humidité où ils vivent effectivement«.*

im dem aufgeht, wofür es gemacht ist. Bergson kann hier seinen Satz über die anderen Fische nur so meinen, dass sie nur in dieser für sie einzig möglichen Wirklichkeit stehen, nicht, dass sie sie als (einzige) Möglichkeit formulieren könnten. Intelligenter Fisch hieße: ein Fisch, der das Nicht-Nasse als solches, als Negation bestimmen kann. Das heißt aber für Bergson: ein Fisch, der den Unterschied zwischen ›wirklich‹ und ›möglich‹ kennt, denn ›möglich‹ heißt hier: Abwesenheit des (als wirklich) Erwarteten, das als Erwartetes aber im Status der Möglichkeit präsent ist. Eine enttäuschte Erwartung impliziert also die Handhabung dieses Begriffspaares, eine Negation besteht aus zwei (verkürzt kombinierten) Sätzen über eine mögliche und eine wirkliche Sachlage.¹¹⁷ Das Negieren-Können, das Das-Nichts-denken-Können impliziert also als Substitution von Erwartetem durch Unerwartetes das Vermögen, in Möglichkeiten, bezogen auf das Vorliegende oder Bekannte, also nicht notwendigerweise in inhaltlichen Alternativen zu denken. Möglichkeit ist immer bezogen auf etwas Reales, das rückverfolgt wird. Das In-Möglichkeiten-denken-Können ist so die Grundlage für das Denken des Nichts und der Unordnung und so die Grundillusion, auf der die anderen aufbauen.¹¹⁸ Damit steht in Verbindung der Blick weg vom aktuell Existierenden, dem ›Ersatz‹, zurück auf den Ursprungszustand (und von dort wieder vor auf den erwarteten). Mit dem Hang, sich der Vergangenheit zuzuwenden, benötigt das so agierende Bewusstsein (d. h. der intelligente Fisch) Erinnerungsvermögen und Unterscheidungsvermögen. Nur durch diese beiden kann die Vergangenheit aufgerufen und intern unterschieden werden, so dass der Unterschied von jetzt und früher und bestimmte Möglichkeiten (re-)konstruiert werden können. Dadurch sind dann die Ingredienzien gegeben, die den Überstieg zum Denken des Möglichen als solchen bedingen.¹¹⁹ Möglichkeiten entstehen dann als Erwartungsentwürfe auf der Basis von Erinnerun-

¹¹⁷ EC 293: »Nier consiste donc bien toujours à présenter sous une forme tronquée un système de deux affirmations, l'une déterminée qui porte sur un certain possible, l'autre indéterminée, se rapportant à la réalité inconnue ou indifférente qui supprime cette possibilité. [...] Le remplacé n'existe que comme conception de l'esprit«.

¹¹⁸ So auch Theau, *La critique bergsonienne du concept*, 590.

¹¹⁹ EC 294: »Dotons cet esprit de mémoire et surtout du désir de s'appesantir sur le passé. Donnons-lui la faculté de dissocier et de distinguer. Il ne notera plus seulement l'état actuel de la réalité qui passe. Il se représentera le passage comme un changement, par conséquent comme un contraste entre ce qui a été et ce qui est. Et comme il n'y a pas de différence essentielle entre un passé qu'on se remémore et un passé qu'on imagine, il aura vite fait de s'élever à la représentation du possible en général«.

gen, die ja, wie im Kapitel zu MM behandelt wurde, handlungsorientiert auftreten; diese Rückbindung geschieht letztlich, wie im vorigen Abschnitt deutlich wurde, durch eine retrograde Verankerung der Wirklichkeit in der Vergangenheit. Die Negation besteht in der Betrachtung des Kontrastes zwischen dem, was ist, und dem, was war und – ein zweiter Schritt – was jetzt hätte sein können. Sie redet über das Gegenwärtige, indem sie sich nicht für dieses interessiert, sondern allein das Mögliche in den Blick nimmt.¹²⁰ Die Inblicknahme des Möglichen (als Herausgehobenes) verstellt so die Fülle des Wirklichen (als umfassende Präsenz). Indem das Nicht-Sein des ins Auge gefassten Möglichen, das als verdrängt von einer anderen Wirklichkeit angesehen wird, hypostasiert wird zur Idee der Nichtexistenz, wird diese Idee zur Pseudo-Idee¹²¹, die das Pseudo-Problem der Begründung des Seins gegenüber einem Nichts erst entstehen lässt.

Möglichkeit als falsches Problem II Das vorgebliche Rätsel von Bewegung und Werden

Die andere der Illusionen, die Bergson im vierten Kapitel von EC behandelt, ist schon in unterschiedlicher Gestalt mehrfach im bergsonschen Werk aufgetaucht und besteht darin, das Instabile, Bewegliche mithilfe des Stablen, Unbeweglichen zu denken.¹²² Bergson nennt sie *la plus frappante des deux illusions*. Auch sie besteht auf der falschen Übertragung von Denkweisen für die Praxis auf die Spekulation. Auch sie besteht in einer Heraushebung von Möglichem aus dem Strom des Wirklichen, dessen ›Flüssigkeit‹ und Kreativität der Intelligenz nicht fassbar ist. Und auch sie versucht, Realität zu konstruieren aus Bestandteilen, die als ihr vorausgehend gesetzt werden, und also tatsächlich nur eine fehlerhafte Re-Konstruktion vorzunehmen – nun aber nicht das Nichts als das Vorher überhaupt, sondern Positionen oder Etappen als Bestandteile einer so (miss-)ver-

¹²⁰ EC 294 f.: »Et il faut qu'on exprime ce contraste [scil. ce qui est – ce qui aurait pu être, M. V.] en fonction de ce qui aurait pu être et non pas de ce qui est, qu'on affirme l'existence de l'actuel en ne regardant que le possible«.

¹²¹ EC 296: »L'idée d'inexistence n'est que celle de l'expulsion d'une existence impondérable, ou existence »simplement possible«, par une existence plus substantielle, qui serait la vraie réalité«.

¹²² EC 273: »Elle consiste à croire qu'on pourra penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile«.

standenen Bewegung im Ensemble des präsenten Wirklichen. Sie richtet sich aber nicht auf diese Wirklichkeit insgesamt, sondern auf das jeweils Wirkliche in seiner ständigen Bewegtheit. Im Denken, das auf Handlungen ausgerichtet ist, interessieren dabei aber deren Zwischenschritte und Ergebnis, nicht deren Vollzug; dadurch aber geht gerade das Wesen des Vollzugs verloren, und im Achtgeben auf Zwischenzustände wird die Bewegung als durative aus dem Auge verloren.¹²³

Diese von Bergson kinematographische Illusion¹²⁴ genannte irreführende Methode zur Rekonstruktion von Bewegung, die, wie das ganze Problem, im letzten Kapitel von *EC* auch schon ausführlich behandelt wird,¹²⁵ führt notwendig an der Bewegung vorbei, indem sie sie auf falsche Weise rekonstruiert, anstatt sie in ihrer Beweglichkeit mitzuverfolgen. Das Heben eines Armes ist ein einfacher Akt; das an Resultaten interessierte Denken der Intelligenz betrachtet jedoch nicht die Aktion, sondern deren Resultate und Zwischenstopps. Diese Zwischenstopps finden jedoch nicht wirklich statt, denn dann handelte es sich um ebensoviele gesonderte Bewegungen. Diese Zwischenstopps sind lediglich mögliche Zwischenstopps,¹²⁶ die aber von der Intelligenz fälschlicherweise hypostasiert werden. Die Intelligenz – z. B. in Person Zenons von Elea¹²⁷ – wundert sich dann, wie Bewegung so zusammengesetzt werden könne, und schließt auf die Unwirklichkeit derselben. Eine Bewegung als Ganzes ist mehr als das Ensemble der Summe ihrer möglichen Zwischenstationen – die Zwischenstationen können zum einen, da ins Unendliche vermehrbar, niemals die gesamte Strecke lückenlos abbilden. Daher kommt der Regress ins Unendliche, durch den Zenon den fliegenden Pfeil stehen und Achilles auf ewig hinter der Schildkröte zurückbleiben lässt. Eine Bewegung besteht vielmehr in ihrem Vollzug und ist in der Strecke, die sie nachträglich abbildet, prinzipiell nicht erreicht. Der Zwischenzustand als selbst unbeweglicher Schnitt verfehlt zwangsläufig das Wesen der Bewegung. Bewegung ist mehr als die Summe der Schnitte. Die Intelligenz meint aber, die Bewegung bestünde aus

¹²³ *EC* 298 f.

¹²⁴ *EC* Kap. 4, passim; *PM* 7, 9, 12;

¹²⁵ *EC* 304 ff.

¹²⁶ *EC* 311: »arrêts possibles«.

¹²⁷ Die Zenonischen Paradoxien sind ein von Bergson bevorzugtes Anschauungsmaterial für die Schwierigkeiten, die die Intelligenz mit der Bewegung und jeder Art von Wandel hat. S. z. B. *EC* 308 ff., *PM (PC)* 156 ff.

ihren Abschnitten, die ihr vorhergingen. Da Zenon dann aber bemerkt, dass sie so die Bewegung des Bewegten nicht konstruieren kann, erklärt er sie kurzerhand für unreal. Tatsächlich werden die Zwischenpositionen aber erst nach der Bewegung gewonnen, als mögliche eben, und erfordern also auch einen erhöhten Aufwand der Intelligenz. Möglichkeit wird so zum Transitorium einer jeden Art von Bewegung – örtliche, qualitative, evolutive. Als möglicher Schnitt wird sie als der Grundbestandteil von Bewegung gedacht – und ist doch in derselben Dialektik des mehr und weniger verstrickt:

»Denn *mehr* ist im Wandel als eine Reihe von Zuständen, d.h. möglichen Schnitten, *mehr* in der Bewegung als die Reihe der Durchgangspunkte, d.h. möglichen Stillstände«. ¹²⁸

Das Mehr und Weniger ist hier ontologisch gedacht, nicht wie bei der ersten Denkillusion vom Denkaufwand bzw. dem geistigen Gehalt her: dort ging es darum, dass Möglichkeit als erst nachträglich und zusätzlich erstellte mehr geistigen Aufwand birgt; hier geht es darum, dass das Werden nicht in den Zwischenzuständen aufgeht, sondern ein Mehr beinhaltet: das Mehr der Entwicklung, die durativ und dadurch auch schöpferisch ist, deren Ende (und nachträglich bezeichnete Zwischenzustände) nicht vorhersehbar sind. Aber auch das Mehr des geistigen Aufwandes zur Herstellung dieser möglichen Schnitte oder Stopps ist hier mühelos zu erkennen: eine existierende Bewegung wird erst im Nachhinein in Abschnitte des ihr untergelegten idealen Raumes unterteilt und dann re-konstruiert. So ist auch hier mit der Möglichkeit ein Mehraufwand erforderlich.

Möglichkeit als falsches Problem III

Schöpferische Wirklichkeit und Möglichkeit: *Le possible et le réel*

Ursprung des Aufsatzes *PR* ist, wie bereits mehrfach erwähnt, ein Vortrag in Oxford, den Bergson 1920 unter dem Titel *La prévision et la nouveauté* hielt. ¹²⁹ Bereits in diesem Vortrag bzw. seiner Zusammenfassung werden bereits die zentralen Inhalte deutlich, die

¹²⁸ SE 317; EC 313: »C'est qu'il y a *plus* dans la transition que la série des états, c'est-à-dire des coupes possibles, *plus* dans le mouvement que la série des positions, c'est-à-dire des arrêts possibles« [Hervorhebung H. B.]; s. a. 315.

¹²⁹ *Mél* 1322 ff. enthält eine von Bergson redigierte Zusammenfassung des Vortrags. Zur Textgeschichte s. hier S. 17, Fn 7.

PR zum zentralen Text dieser Arbeit werden lassen. Das nimmt nicht wunder, denn dieser Vortrag wurde zu einer Zeit verfasst, wo Bergson auch an den Einleitungen zu PM schrieb, die mit dem Fertigstellungsdatum Januar 1922 versehen sind.¹³⁰ Der Hauptunterschied zwischen den Einleitungen zu PM und PR ist, dass beim Vortrag die falschen Probleme des Nichts und der Unordnung am Ende erwähnt,¹³¹ in PR aber zu Anfang erläutert werden. Unter den schwedischen Titel *Skapaudet och det nya* erschien eine stark erweiterte Fassung in Schweden, als Dank für den 1928 (für das Jahr 1927) erhaltenen Literaturnobelpreis. Man darf dieses Faktum wohl auch als Indiz für die Wertschätzung Bergsons der Wichtigkeit dieses Textes nehmen.

PR als Text in PM hatte zunächst, wie zu Anfang dieses Kapitels erwähnt, als Titel *Création et Nouveauté*; diesen Titel hat es bis unmittelbar vor Drucklegung behalten. Schöpfung und Neuheit sind die Begriffe, die das Wesen der durativen Wirklichkeit erfassen; das Mögliche und das Wirkliche das Begriffspaar, das die Schwierigkeit der Erfassung dieser schöpferischen Wirklichkeit durch das »intelligente« Begriffsvokabular des Menschen anzeigt. Die fortgesetzte Erschaffung unvorhersehbarer Neuheit, die sich im Universum fortwährend zu ereignen scheint,¹³² ist für Bergson im eigenen Innenleben ständig unmittelbar zu erfahren, in der Kunst anschaulich zu beobachten, im sozialen Miteinander bei einiger Aufmerksamkeit leicht zu bemerken: auch die festgelegtesten Szenarien ereignen sich stets in nie vorhersagbarer Weise, im Ergebnis wie aber insbesondere in den Details. Der unbelebte Teil der materiellen Welt scheint jedoch vorherberechenbar zu sein; nun stehen dem einerseits die Erkenntnisse der modernen Teilchenphysik entgegen,¹³³ anderer-

¹³⁰ PM 98. S. a. Corr 879: in einem Brief vom 8.9.1919 berichtet Bergson Xavier Léon von der Vortragseinladung nach Oxford, Thema soll sein »Le problème de la nouveauté ou de la création«. Corr 889 berichtet er in einem Brief an die Comtesse Murat vom 21.12.1919 von der Einleitung, die er für sein neues Sammelwerk schreibt.

¹³¹ *Mél* 1326.

¹³² PM (PR) 99: »La création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers«.

¹³³ PM (PR) 100: »Mais la matière est répétition. [...] Une intelligence surhumaine, qui connaîtrait la position, la direction et la vitesse de tous les atomes et électrons de l'univers matériel à un moment donné, calculerait n'importe quel état futur de cet univers. [...] – Je l'accorde, à la rigueur, s'il ne s'agit que du monde inerte, et bien que la question commence à être controversée, au moins pour les phénomènes élémentaires«.

Die letzte Einschränkung (et bien ...) ist ausweislich des Druckvorlagenmanuskripts,

seits gilt vor allem, dass eine solche Welt eine Abstraktion ist und solche Systeme reiner Materialität immer im Rahmen der konkreten Realität zu sehen sind, die ihrerseits voller Leben und Bewusstsein ist. Das vorne geschilderte Beispiel vom Glas Zuckerwasser wies auf dieses Phänomen hin: auch ein scheinbar idealtypisch abgetrenntes System bzw. Ensemble (Wasser und Zucker im Glas) verweist auf eine übergeordnete Dauer, deren es ein Teil ist. Das Lebewesen ist ein Wesen der Dauer; die Zeit ist das Gefährt von Schöpfung und Wahl. Die Existenz von Zeit als das, was verhindert, dass alles auf einen Schlag gegeben ist, und selbst so auch Verzögerung und Ausarbeitung ist, ist Zeichen für Indetermination in den Dingen, vielleicht auch selbst diese Indetermination.¹³⁴

Diese Wirklichkeit zu begreifen aber fällt der Intelligenz und fällt der bisherigen Philosophie, die auf die Weise der Intelligenz, wie Bergson sie versteht, philosophierte, schwer.¹³⁵ Das normale Denken, das in der traditionellen Philosophie lediglich auf die Spitze getrieben wird, ist, wie schon oft gesagt, handlungsorientiert und stützt sich auf das, was es an Repetitivem im materiellen Substrat seines Handelns findet.¹³⁶ Im Wahrnehmen (*percevoir*) werden Oszillationen zu Farben kondensiert, im Konzipieren eines Allgemeinbegriffs (*concevoir, former une idée générale*) Gemeineigenschaften von Dingen herausgehoben, um die Gleichförmigkeit unserer reaktiven Handlungen zu gewährleisten, im Verstehen (*comprendre*) feste Verhältnisse und Gesetze aufgedeckt.¹³⁷ Diese sind die konstitutiven Funk-

fol. 165, handschriftliche Seitenzählung 144, ein später Zusatz, ungefähr aus der Zeit der Titeländerung des Aufsatzes. Ein Zeichen dafür, wie weit Bergson die wissenschaftlichen Diskussionen seiner Zeit verfolgte und in seine Überlegungen einbaute.

¹³⁴ PM (PR) 102: »Le temps est quelque chose. Donc il agit. Que peut-il bien faire? Le simple bon sens répondait: le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix? L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses? Le temps ne serait-il pas cette indétermination même?«

¹³⁵ PM (PR) 102: »Si telle n'est pas l'opinion de la plupart des philosophes, c'est que l'intelligence humaine est justement faite pour prendre les choses par l'autre bout. Je dis l'intelligence, je ne dis pas la pensée, je ne dis pas l'esprit.«

¹³⁶ PM (PR) 103 f.: »Il n'y a de nouveauté dans nos actes que grâce à ce que nous aurons trouvé de répétition dans les choses. Notre faculté normale de connaître est donc essentiellement une puissance d'extraire ce qu'il y a de stabilité / et de régularité dans le flux du réel.«

¹³⁷ PM (PR) 104. Vgl. auch das zweite Kapitel dieser Arbeit.

tionen der Intelligenz, und durch sie findet sie ihre Wahrheit.¹³⁸ Der Irrtum setzt da ein, wo die Intelligenz ihre Verfahren auf die Objektaspekte ausdehnt, für die sie nicht gemacht sind:¹³⁹ auf die Aspekte des Wechselnden und Kreativen; wenn sie von der Praxisorientierung auf die Seite dessen wechselt, was für Bergson die Metaphysik ausmacht, nämlich das in der Intuition mitvollziehende Erkennen der schöpferischen Entwicklung, sei es in sich, sei es in Objekten, sei es im Universum. Hier entstehen die großen metaphysischen Probleme, und zwar als Illusionen, wie sie in den vorigen Abschnitten schon beschrieben worden sind.¹⁴⁰ Das grundlegende Problem ist dabei das Nicht-Erkennen der radikalen Neuheit:¹⁴¹ die Intelligenz stellt sich Ursprung und Entwicklung der Realität als ein Arrangement und Umarrangement von vorgefertigten Teilen vor, die lediglich den Platz wechseln, austauschbare Ensembles bilden, als Ensembles vorhersehbar sind und in allen möglichen Kombinationen vorausberechenbar.¹⁴² Diese Elemente füllen den als eine behältnishaft Leere abstrahierten Raum, was dann, wie vorne beschrieben, als vorgängiges Nichts das entsprechende metaphysische Problem mit sich bringt.¹⁴³ Dieses Problem bestand darin, dass die Idee des Leeren und der Unordnung weniger Sachgehalt zu haben schien als die Idee des Vollen oder der Ordnung,¹⁴⁴ wo sie doch tatsächlich höheren den-

¹³⁸ PM (PR) 104: »Toutes ces fonctions sont constitutives de l'intelligence. Et l'intelligence est dans le vrai tant qu'elle s'attache, elle amie de la régularité et de la stabilité, à ce qu'il y a de stable et de régulier dans le réel, à la matérialité«.

¹³⁹ PM (PR) 104: »L'erreur commence quand l'intelligence prétend penser un des aspects comme elle a pensé l'autre, et s'employer à un usage pour lequel elle n'a pas été faite«.

¹⁴⁰ PM (PR) 104f.: »J'estime que les grands problèmes métaphysiques sont généralement mal posés, qu'ils se résolvent souvent d'eux-mêmes quand on en rectifie l'énoncé, ou bien alors que ce sont des problèmes formulés en termes d'illusion, et qui s'évanouissent dès qu'on regarde de plus près les termes de la / formule. Ils naissent, en effet, de ce que nous transposons en fabrication ce qui est création«.

¹⁴¹ PM (PR) 105: »La méconnaissance de la nouveauté radicale est à l'origine des problèmes métaphysiques mal posés«.

¹⁴² Für dieses und folgendes s. PM (PR) 105. Vgl. Rodrigo, *La Pensée et le Mouvant*, 22 f.

¹⁴³ Hier scheint Bergson wieder ganz beim Leibniz der vorgefertigten Möglichkeiten qua Essenzen zu sein, die nach Maßgabe ihrer Kompossibilität zu Ensembles von möglichen Welten zusammengestellt werden, deren beste dann ins Sein gehoben wird.

¹⁴⁴ PM (PR) 109: »Elles [scil. les deux illusions, M. V.] consistent à croire qu'il y a moins dans l'idée du vide que dans celle du plein, moins dans le concept de désordre que dans celui de l'ordre. En réalité, il y a plus de contenu intellectuel dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences, et, en outre,

kerischen Aufwand benötigen und dadurch lediglich höheren denkerischen Gehalt haben. Vor derselben Illusion stehen wir beim Fall des Möglichen und Wirklichen:

»Auf dem Grund der Lehren, die die radikale Neuheit eines jeden Augenblicks der Entwicklung verkennen, gibt es viele Missverständnisse, viele Irrtümer. Vor allem ist es der Gedanke, dass das Mögliche *weniger* ist als das Wirkliche, und dass aus diesem Grunde die Möglichkeit der Dinge ihrer Existenz vorausgeht. Sie seien deshalb im Voraus vorstellbar; sie könnten vor ihrer Verwirklichung gedacht werden.«¹⁴⁵

So stellt sich der Reporter, der Bergson nach dem großen literarischen Werk der Zukunft fragt, die Zukunft wie einen Schrank voller Möglichkeiten¹⁴⁶ vor, aus dem das betreffende Werk dann hervortritt. Sieht man aber von den schon genannten abgeschlossenen, rein mathematischen Gesetzen unterworfenen Systemen oder Ensembles ab – im folgenden Abschnitt wird hierauf zurückzukommen sein –, verhält sich aber die Wirklichkeit, insbesondere die lebendige, ganz anders: dort nämlich, so Bergson, gibt es keine Vorherberechenbarkeit, denn die Kreativität des Lebens steht dem entgegen. Hier gilt vielmehr, was vorne schon angesprochen wurde: die Möglichkeit entsteht erst nach der Wirklichkeit, als Retro-jektion:

»[Wir finden] in der Möglichkeit eines jeden der aufeinanderfolgenden Zustände nicht ein Weniger, sondern ein Mehr als in ihrer Verwirklichung, denn das Mögliche ist nur das Wirkliche mit einem zusätzlichen Geistesakt, der dieses Wirkliche, wenn es einmal da ist, in die Vergangenheit zurückwirft. Aber unsere Denkgewohnheiten hindern uns daran, dies zu bemerken.«¹⁴⁷

Über die retroaktive Erstellung von Möglichkeit ist im vorigen Abschnitt schon gesprochen worden; das Mögliche als in die Vergangen-

un jeu de l'esprit qui jongle inconsciemment avec eux. Eh bien, je trouve la même illusion dans le cas qui nous occupe».

¹⁴⁵ DSW (MW) 119; PM (PR) 109: »Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est moins que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient représentables par avance; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées«.

¹⁴⁶ PM (PR) 110: »armoire aux possibles«. Zur hier anklingenden Absetzung von Leibniz s. den Anhang dieser Arbeit.

¹⁴⁷ DSW (MW) 119; PM (PR) 110: »Il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir«.

heit gespiegelte Abbild des Wirklichen ist die nachträglich als vorgängig erstellte Voraussetzung des Wirklichen; und was für die Vergangenheit der jetzigen Gegenwart funktioniert, funktioniert auch für die Gegenwart als zukünftige Vergangenheit der jetzigen Zukunft: die Möglichkeit als Rückwurzelung der Gegenwart in der Vergangenheit greift so auch auf die Gegenwart selbst über; der sich so Beobachtende sieht sich zugleich als wurzelhafte Möglichkeit seiner eigenen Zukunft:

»Das Mögliche ist also das Spiegelbild des Gegenwärtigen im Vergangenem; und da wir wissen, dass das Zukünftige einmal Gegenwärtiges sein wird, dass der Spiegeleffekt sich pausenlos weiter fortsetzt, sagen wir, dass in unserer aktuellen Gegenwart, die die Vergangenheit von morgen sein wird, das Bild von morgen schon enthalten ist, obwohl wir nicht imstande sind, es schon festzuhalten. Darin liegt gerade die Illusion. Es ist genau so, als ob man sich vorstellte, wenn man sein Bild im Spiegel wahrnimmt, dass man es berühren könnte, wenn man dahinter stehen geblieben wäre.«¹⁴⁸

Dabei wird, so muss man Bergson wohl verstehen, die jetzige Wirklichkeit mit der Möglichkeit für die Zukunft identifiziert; d. h. durch den Einsatz des Möglichkeitsbegriffs wird gerade die Kontinuität einer jeden Evolution aufgetrennt in immer neue Möglichkeit-Wirklichkeit-Paare; der von Bergson zum Gegner genommene Möglichkeitsbegriff kennt keine Entwicklung im vollen Sinne, sondern nur die Ausfaltung des immer schon als Vollständiges Eingefalteten. Die jetzige Wirklichkeit wird hierbei in ihrem prozessualen Wirken gerade verkannt und aufgelöst in Ensemble-Bestandteile, aus denen dann Zukunft bestehen soll – vor lauter Möglichkeiten unterlässt der so Denkende es aber, das Leben in seiner Evolutivität zu erkennen.¹⁴⁹ Insofern das immer schon Eingefaltete immer schon als Mög-

¹⁴⁸ DSW (MW) 121; PM (PR) 111: »Le possible est donc le mirage du présent dans le passé; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion. C'est comme si l'on se figurait, en apercevant son image dans le miroir devant lequel on est venu se placer, qu'on aurait pu la toucher si l'on était resté derrière«.

¹⁴⁹ Und zu leben – vgl. das Kapitel »Wenn es einen Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch einen Möglichkeitssinn geben«, das die Erstarrung in Möglichkeiten grundlegt, in: Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften I*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1988, 16 f. S. aber auch 17: »Es ist die Wirklichkeit, welche die Möglichkeit weckt«. Dazu: Luserke, Matthias: *Wirklichkeit und Möglichkeit. Modaltheoretische Untersuchungen zum Werk Robert Musils*, Frankfurt a. M. e. a. (Lang) 1987, 108.

lichkeit da ist, setzt die Möglichkeit auch keine Wirklichkeit voraus, vielmehr setzt für den so Denkenden die Verwirklichung der Möglichkeit etwas hinzu (Leben, Existenz).¹⁵⁰ Die Verwirklichung von etwas als Idee Präexistierendem durch Zusetzung von Existenz hält Bergson so für eine Illusion; tatsächlich ist Möglichkeit immer ein Abbild, das der Wirklichkeit nachfolgt.¹⁵¹ Auch Gründe werden so zu Nachträglichkeiten.¹⁵²

Auch die Rede davon, dass mit »möglich« lediglich »nicht-unmöglich« gemeint sei, hilft laut Bergson nicht bei der Verteidigung einer vorgängigen Möglichkeit weiter: Denn wenn mit Möglichkeit eine ideale Präexistenz gemeint ist, unterläuft die Nicht-Unmöglichkeit die Anforderungen an einen solchen Begriff; die Abwesenheit unüberwindbarer Hindernisse bildet gleichsam nur eine »negative Möglichkeit«, wie Bergson es nennt, und ist von der »positiven« der Vorher-Ausbestimmtheit zu trennen.¹⁵³ Letzten Endes aber, so Bergsons stärkeres Argument gegen diesen »negativen« Möglichkeitsbegriff, ist auch die Überwindlichkeit bzw. Überwundenheit von Hindernissen vielleicht nur ein Ergebnis der schöpferischen Handlung, die etwas hervorgebracht hat, indem sie Hindernisse überwand; die festgestellte Abwesenheit von unüberwindlichen Hindernissen wäre auch hier nur ein nachträgliches Konstrukt zur Erklärung des Prozesses.¹⁵⁴ Das Wirkliche selbst macht sich so erst möglich.¹⁵⁵

Als Grundlage dieser wie auch der anderen Illusionen macht Bergson, wie vorne schon mehrfach angeführt, die Verwechslung von »mehr« und »weniger« fest; »mehr« und »weniger« meint einerseits (erste und dritte Illusion): mehr oder weniger geistigen Gehalts,¹⁵⁶ d. h. die Präsenz des Gegenstandes und der Aufwand, einen Gegenstand zu erfassen und ihm einen Begriff beizufügen. Wie bei »Unordnung« und »Nichts« ist auch der Denkaufwand für »möglich«

¹⁵⁰ PM (PR) 111: »En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité: le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie«.

¹⁵¹ PM (PR) 112.

¹⁵² PM (PR) 114: »D'avant en arrière se poursuit un remodelage constant du passé par le présent, de la cause par l'effet«.

¹⁵³ PM (PR) 112.

¹⁵⁴ PM (PR) 113, Anm. 1

¹⁵⁵ PM (PR) 115.

¹⁵⁶ PM (PR) 109: »contenu intellectuel«.

höher als für das komplementäre Wirkliche, Seiende, Geordnete; denn dieses ist unmittelbar da, jenes aber ist erst durch eine Operation geistig präsent, die bei den erstgenannten Illusionen (Nichts und Unordnung) eine Substitution ist, beim Möglichen eine Abspiegelung. Diese geistige Präsenz ist mit dem genannten Aufwand verbunden; dieser Aufwand und die aus ihm resultierende Präsenz für die Intelligenz überspielt die unmittelbare Präsenz des Realen und spiegelt deswegen ein mehr an Sein vor; ein tatsächliches Mehr gibt es aber in der Bewegung (zweite Illusion), in der Veränderung, im Werden: das Mehr der schöpferischen Entwicklung. Die spiegelhafte Präsenz des Realen für die Intelligenz ist streng unterschieden von der Präsenz des Seins, in der der Instinkt steht und auch die Intuition stehen kann. Es ist wesentlich für Bergson, die zwei Arten von Präsenz des Seins zu unterscheiden; die Präsenz des Instinkts und der Intuition ist abstandslos, die Präsenz der Intelligenz ist eine des Abstands, der Repräsentation. Die Präsenz in der Repräsentation ist eine vermittelte Präsenz – eine zweiten Grades, dadurch höheren intellektuellen Gehaltes, dadurch aber auch entfernt von der unmittelbaren Wirklichkeit – des eigenen Selbst, seiner Freiheit und seiner Entwicklung; und des Universums, der schöpferischen Entwicklung. Deswegen vermag diese Repräsentation auch reine Entwicklung nicht zu erfassen, weil sie sie als abgespiegelte fassen will.¹⁵⁷ Deswegen ist der Möglichkeitsbegriff als Instrument der Intelligenz wesentlich ungeeignet, jede Art von schöpferischer Entwicklung zu erfassen.

Die Wirklichkeit, die uns umgibt, ist aber weit davon entfernt, nur reine schöpferische Entwicklung zu sein. Sie ist vielmehr aufgespannt zwischen Geist und Materie. Die Präsenz auf die Weise der Repräsentation kann deswegen zu einer adäquaten Präsenz werden, die im Abstand der Intelligenz zu den Dingen den Abstand der Dinge zueinander einholt. Unverbundene Dinge und die Weise der Intelligenz, solches unverbunden aufzufassen, sind komplementär zueinander. Deswegen, so Bergson, kann die Intelligenz und die aus ihr entwickelte Wissenschaft durchaus eine Seite des Absoluten errei-

¹⁵⁷ Hier findet sich einer der Ansatzpunkte der Kinophilosophie Deleuzes, und zwar genauer gesagt die Grenzscheide zwischen dem Vorkriegsfilm, der die *image-mouvement* als Grundlage hat, und dem Nachkriegsfilm, der die *image-temps* zum Zentrum hat, in der der Abstand der Repräsentation aufgegeben wird zugunsten der unmittelbaren Erfahrung der Zeit. Vgl. dazu: Vollet, *Del cine perceptivo de Bergson al cine durativo de Deleuze*.

chen;¹⁵⁸ und insofern hat dann der Möglichkeitsbegriff auf dieser Ebene der Wirklichkeit doch seine Berechtigung. Insgesamt geht es Bergson darum, Metaphysik und Wissenschaft jeweils ihrem Terrain zuzuordnen, so dass beide jeweils ein Absolutes zu erreichen imstande sind.¹⁵⁹

Grade der Möglichkeit

»Geben wir dem Möglichen wieder seinen rechtmäßigen Platz: dann wird die Entwicklung etwas ganz anderes als die Verwirklichung eines Programms; die Pforten der Zukunft öffnen sich ganz weit, ein unbegrenztes Feld öffnet sich der Freiheit.«¹⁶⁰

»Stellen wir das Mögliche an seinen Platz zurück« – welches ist der Platz des Möglichen? Allein im Bereich der Illusionen, so könnte man nach Lektüre von *PM* meinen, und so auch die zu Beginn dieses Kapitels wiedergegebene gängige Interpretation von *PR*; dass dieses aber nicht reicht, ist eine der Thesen dieser Arbeit und sollte aus den vorigen Kapiteln ersichtlich sein. Insofern die Intelligenz in ihrem Bereich das Absolute – oder eine Seite des Absoluten – erreicht, muss auch der Begriff des Möglichen am richtigen Platze zurecht einsetzbar sein. Zugleich aber ist zu bedenken, dass es in unserer Wirklichkeit Reinformen von Materie und Geist nicht gibt, es nur Abstufungen der Durchdringung der Materie von Bewusstsein gibt: Ebenen von Bewusstsein. Hierbei ergeben sich Grade der Verwendbarkeit des Möglichen, die den *plans de conscience* entsprechen.¹⁶¹

Aus dem bisher in dieser Arbeit Gesagten erschließt sich leicht, und Bergson gibt dies auch unmittelbar zu, dass im Bereich abgetrennter materieller, lebloser Ensembles, bei denen die Zukunft notwendig aus der Gegenwart folgt und vorherberechenbar ist,¹⁶² die Anwendung

¹⁵⁸ *PM* 36.

¹⁵⁹ *PM* 37; 69.

¹⁶⁰ *DSWR (MW)* 124; *PM (PR)* 114: »Remettons le possible à sa place: l'évolution devient tout autre chose que la réalisation d'un programme; les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes; un champ illimité s'offre à la liberté«.

¹⁶¹ Dem entspricht ja auch die bergsonsche Konzeption der Zusammenarbeit von Philosophie und Wissenschaft; s. hier im vorigen Kapitel den Methodenabschnitt; s. *PM*, z. B. 70 f.

¹⁶² *PM (PR)* 109, 113 f.

des Begriffes der Möglichkeit zurecht erfolgt. Möglichkeit meint hier, um es nochmals zu sagen, nicht, dass möglicherweise das eine oder andere geschieht, sondern dass im Status der Möglichkeit, d. h. der voll ausbestimmten Wesenheit, die Zukunft in der Gegenwart bzw. die Gegenwart in der Vergangenheit enthalten ist. Im äußersten Grenzfall der Materialität unserer Realität (es sei daran erinnert, dass die Realität immer wenigstens minimal bewegt, d. h. durativ ist) kann so der Musterbegriff des intelligenten Erkennens um des Handelns willen volle und berechtigte Anwendung finden, ist also »präzise«, da hier beide sich selbst am nächsten sind und im größtmöglichen Abstand vom Leben als schöpferischer Entwicklung. Der Abstand zwischen »notwendig« und »möglich« verschwindet hier aber dafür auch beinahe; möglich ist dann nur das physikalisch notwendig Erscheinende, das noch nicht da ist; insofern besteht die Kennzeichnung, die in der Einleitung wiedergegeben wurde, zu Recht, dass sich Bergson hier in der Nähe der Eleaten befindet – aber nur für diese eine Ebene der Realität. Aber auch diese Ebene der Realität steht kurz vor ihrer Auflösung, wie Bergson in *PM*¹⁶³ bemerkt, und wird immer stärker als Abstraktion deutlich – als Abstraktion jedoch, die mit unserer Intelligenz entstanden ist und somit für unsere Alltagspraxis unhintergebar ist.

Am Gegenpol steht das, was Bergson als den paradigmatischen Fall schöpferischen Handelns des Menschen ansieht, die Kunst. Dort ist eine Vorhersage des schöpferischen Prozesses (abgesehen von den materiellen Vorgaben wie z. B. Öl, Leinwand etc.) geradewegs sinnlos, da er ganz in der Ausentwicklung im Künstler liegender Tendenzen besteht und somit auch den Musterfall einer freien Handlung bietet. In *PR* sind die Beispiele für die Illegitimität von Möglichkeitsaussagen literarischer Natur; Mittelpunkt, ja wahrscheinlich echter Anlass der ausdrücklichen Beschäftigung mit der Frage war ein (zu Anfang dieser Arbeit wiedergegebenes) im Laufe des Ersten Weltkriegs durchgeführtes Interview, in dem Bergson gefragt wird, wie er sich das große literarische Werk der Zukunft vorstelle – gar nicht, so seine Antwort; und auf die Bitte, er solle als Philosoph mit Blick für das große Ganze doch wenigstens mögliche Richtungen der zukünftigen Literatur angeben, antwortet er: wüsste er, was das große Werk der Zukunft wäre, schriebe er es. Wir haben hier dieselbe Figur vor uns, die schon die Einfühlung einer Person in eine andere be-

¹⁶³ *PM (PR)* 100.

schreibt: ist sie vollkommen, fallen beide zusammen.¹⁶⁴ Das Werk der Zukunft ist noch nicht erkennbar, das heißt: noch nicht möglich. Es gibt keinen Vorratsschrank mit Möglichkeiten, in den man einen Blick werfen könnte. Möglich wird das dramatische Werk der Zukunft erst – retroaktiv –, wenn es schon entstanden ist.¹⁶⁵ Ein heuristischer, entwerfender Gebrauch von »möglich« wie im Falle materieller Ensembles ist hier nicht angezeigt. Hier kann die Möglichkeit lediglich in einer Rückprojektion sinnvoll angewandt werden¹⁶⁶ – wenn man denn die Möglichkeit eines Kunstwerkes überhaupt erklären will, denn erfassen wird man es in seinem Wesen als Kunstwerk gerade dadurch nicht. Aber seine Wurzeln wird es nachträglich in die Vergangenheit schlagen.

Ebenso sinnlos ist es aber, eine freie Handlung durch Möglichkeiten des Handelns und eine Auswahl unter ihnen zu beschreiben, wie es schon hier im ersten Kapitel beschrieben wurde:

¹⁶⁴ S. hier Kap. 1, S. 79.

¹⁶⁵ PM (PR) 110 f.: »On vint un jour me demander comment je me le [scil. l'avenir de la littérature] représentais. Je déclarai, un peu confus, que je ne me le représentais pas. »N'apercevez-vous pas tout au moins, me dit-on, certaines directions possibles? Admettons qu'on ne puisse prévoir le détail; vous avez du moins, vous philosophe, une idée de l'ensemble. Comment concevez-vous, par exemple, la grande œuvre dramatique de demain?« Je me rappellerai toujours la surprise de mon interlocuteur quand je lui répondis: »Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais.« Je vis bien qu'il concevait l'œuvre future comme enfermée, dès alors, dans je ne sais quelle armoire aux possibles; je devais, en considération de mes relations déjà anciennes avec la philosophie, avoir obtenu d'elle la clef de l'armoire. »Mais, lui dis-je, l'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible.« – »Il faut pourtant bien qu'elle le soit, puisqu'elle se réalisera.« – »Non, elle ne l'est pas. Je vous accorde, tout au plus, qu'elle l'aura été.« – »Qu'entendez-vous par là?« – »C'est bien simple. Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre: la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible«.

Die Wiedergabe des Dialoges soll hier abgebrochen werden, zumal er schon in der Einleitung dieser Arbeit zitiert wurde – neben der literarischen Meisterschaft Bergsons, ein verzwicktes philosophisches Problem so anschaulich wiederzugeben, verdient vor allem festgehalten zu werden, wie der Journalist dem sens commun und der Intelligenz im bergsonischen Sinne entsprechend auf der Verwendung von »möglich« auch im Rahmen der Kunst beharrt, und wie Bergson versucht, auf seine Auffassung überzulenken.

¹⁶⁶ PM (PR) 111: »Qu'on y [scil. dans le passé, M. V.] puisse loger du possible, ou plutôt que le possible aille s'y loger lui-même à tout moment, cela n'est pas douteux. Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue«.

»Der Fehler der Lehren, die übrigens in der Geschichte der Philosophie sehr selten sind, die der Indeterminiertheit und der Freiheit in der Welt einen Platz zu geben suchten, liegt darin, dass sie nicht sahen, was ihre Behauptung in sich einschloss. Wenn sie von Indeterminiertheit und Freiheit sprachen, verstanden sie unter Indeterminiertheit einen Wettstreit unter Möglichkeiten, unter Freiheit eine Wahl der Möglichkeiten – als ob die Möglichkeiten nicht durch die Freiheit selbst geschaffen würden!«¹⁶⁷

Indem Möglichkeiten gleichsam Schatten sind, die Handlungen hinter sich werfen, kann keine Kausalverknüpfung von den Schatten zu den sie werfenden Gegenständen gebildet werden. Indem es die Freiheit ist, die handelt, ist auch sie es, die als Ausgangspunkt der Rückspiegelung ihre Möglichkeiten schafft.

Zwischen den Extremen steht das, was in den beschriebenen Werken, insbesondere in *MM* und *EC*, als mittlere *plans de conscience* der Möglichkeit Raum einräumt. Die eben zitierte Stelle macht einmal mehr deutlich, dass die Rede von der Wahlfreiheit, die verschiedentlich in *MM* und *EC* vorkommt, nicht die wirkliche Freiheit, nämlich die Freiheit als besondere Qualität einer Handlung meint, sondern eine (Vor-)Stufe von Freiheit, die als Struktur der Befreiheit von unmittelbarer materieller Notwendigkeit, d.h. als strukturell gegründete Eigenschaft des Menschen, lediglich eine Bandbreite mehr oder minder vorgegebener Reaktionsvarianten meint. Diese Varianten beschreiben also einen Zwischenzustand zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Wahre Freiheit ist Qualität einzelner Akte; als solche tritt sie aber niemals ganz auf, sondern kennt Grade. Freiheit als Grundeigenschaft des Menschen ist dagegen immer mittleren Charakters. Ebenso tritt aber auch die reine Notwendigkeit nie auf, denn auch abgezielte leblos-materielle Ensembles wie das bekannte Glas Zuckerwasser stehen doch im Rahmen eines Ganzen, das von Organisiertheit, von Leben geprägt ist. Die Notwendigkeit kennt also ebensolche Grade wie die Freiheit. Die gegenseitige Durchdringung von Bewusstsein qua Freiheit und Materie qua Notwendigkeit in Graden war in *EC* zur Sprache gekommen. Diese Grade der Freiheit

¹⁶⁷ DSW (MW) 124; PM (PR) 114 f.: »Le tort des doctrines, – bien rares dans l'histoire de la philosophie, – / qui ont su faire une place à l'indétermination et à la liberté dans le monde, est de n'avoir pas vu ce que leur affirmation impliquait. Quand elles parlaient d'indétermination, de liberté, elles entendaient par indétermination une compétition entre des possibles, par liberté un choix entre les possibles, – comme si la possibilité n'était pas créée par la liberté même!«

aber sind das genaue Spiegelbild der Grade der Möglichkeit, insofern eben Möglichkeit geeignet ist, das Durchmischsein von Materie und Geist aus der Perspektive der Intelligenz zu beschreiben. Das Mögliche gewinnt auf dieser Stufenleiter an Flexibilität; als ontologisch festgelegte Vorbestimmung auf dem Gebiet geschlossener Ensembles hat es nichts von Varianz in sich; diese gewinnt es aber scheinbar als Entwurf des Handelnden, der sich seine Welt gefügig zu machen versucht, denn Entwürfe sind stets als Varianzen denkbar. Die Offenheit der Zukunft lässt Bergson aber nicht auf das Konto des Denkens in Möglichkeiten gehen; der Entwurf der zu verwirklichenden Möglichkeit soll ja gerade dem Handelnden die Zukunft als Eindeutigkeit sichern. Je materieller der Zusammenhang ist, in dem mit diesem Begriff operiert wird, um so rechtmäßiger und erfolgversprechender wird der Begriff als handlungslenkender und auch als das Entstehen beschreibender eingesetzt.¹⁶⁸ Je unmaterieller aber der Zusammenhang, umso erfolgloser, ja irreführender ist der Begriff des Möglichen und ist zu ersetzen durch den der Tendenz (oder des Virtuellen).

Um auf das Zitat anfangs dieses Kapitels zurückzukommen: Bergson hat so das Problem des Möglichen erst dann ausdrücklich gestellt, als er es gelöst hat – sowohl in seinen Artikulationen und Hauptargumentationen wie auch in seiner doppelten Genese, die im vorigen Kapitel aus *EC* rekonstruiert wurde. Nur im Bewusstsein seiner Lösung, die durch die Figur der falschen Probleme und ihrer Auflösung in der Dialektik von Mehr und Weniger am Beispiel von Nichts und Ordnung, aber auch von Bewegung gegeben war, und nachdem andererseits die traditionellen Aufgaben des Möglichkeitsbegriffs durch den der Tendenz gelöst waren, konnte er das Problem des Möglichen und seines Bezuges zum Wirklichen als ausdrückliches stellen. Und in der Problemstellung – ob und wie das Wirkliche mit Hilfe des Möglichen erfasst werden kann – liegt die Lösung verborgen, nämlich in den Graden des Verhältnisses von Bewusstsein und Materie, hier artikuliert als Beziehung zwischen Intelligenz und schöpferischer Wirklichkeit, wobei die Intelligenz der Schwundstufe dieser Wirklichkeit, der Materie, allein adäquat ist.

¹⁶⁸ Die Intelligenz geht im Fabrizieren in dieser Weise vor.

Zusammenfassung

Genese und Funktionen von Möglichkeit

In seinem letzten Aufsatz lehnt Bergson die Verwendung des Begriffes ›möglich‹ für philosophische Zwecke ab und bestreitet sogar (in Übereinstimmung z. B. mit Diodoros Kronos), dass es so etwas wie Möglichkeit gebe – so die nahezu einhellige Meinung der Literatur. Ist dies aber wirklich Bergsons Ansicht? Was bedeuten die Einschränkungen, die er noch im Artikel selber macht? Wieso verwendet er den Begriff dann doch oft im Laufe seines Werkes, und in durchaus widersprüchlich scheinender Manier? Lässt sich ein umfassendes Bild dessen rekonstruieren, wie Bergson diesen Begriff selbst verwendet, und steht dies in Übereinstimmung damit, welche Verwendungen des Begriffes er selbst für zulässig hält? Und wie löst er das Problem, für das Möglichkeit üblicherweise verwendet wird, nämlich die Erklärung von Entwicklung?

Auf diese Fragen hat diese Arbeit versucht, erstmals Antworten zu geben – weil sie sie erstmals so gestellt hat. Ausgehend von der oberflächlich scheinenden Feststellung der Änderung des Titels von *PR* hat sie den Eindruck gewonnen, dass mit diesem Problem die Hauptpunkte der bergsonschen Philosophie in Berührung stehen.

Bergson arbeitet mit einem Vorbegriff von Möglichkeit, der die Basis seiner Untersuchungen bildet und zugleich wichtige Vorentscheidungen mit sich bringt; es ist dies der leibnizsche Begriff, oder vielmehr ein Teil desselben. Der Zusammenfall von *essentia* und *possibilitas*, die vollständige Durchbestimmtheit der Möglichkeit und die dadurch prinzipiell gegebene (und von Gott realisierte) Vorhersagbarkeit der Zukunft der Einzelessenzen wie auch aller ihrer Kombinationen ist das, was Bergson vor Augen hat, wenn er von ›möglich‹ spricht.¹ Dadurch kann er von vorneherein den solchermaßen eng gestalteten Möglichkeitsbegriff nicht zur Erklärung von Werden

¹ Auch dies wird durch den Anhang dieser Arbeit illustriert.

einsetzen; dadurch ergeben sich diese immensen Schwierigkeiten, die – neben den in der Einleitung genannten Autoren – z. B. Zubiri² und Bloch³ darin sahen, bei Bergson eine Erklärung für Entstehen von Neuem zu finden. Denn das leibnizsche »omne possibile exigit existere«,⁴ das sich in der Tendenz ausdrückt (»essentiam per se tendere ad existentiam«⁵), wird aus diesem Vorbegriff, der wesentlich Gegenbegriff ist, ausgeschieden: in *Essai* und *EC*, im *IM* und *DSMR* als das Tendenzielle, das dann aber auch nicht mehr den Status der Möglichkeit hat, den es bei Leibniz einnimmt. Aber es dient bei Bergson als eigene »Kategorie« zur Begreiflichmachung des Entstehens von Neuem aus schon »Bestehendem« (völlig spontan und aus Nichts entsteht nichts). Möglichkeit hat bei Bergson ihre Funktion in der wahrnehmenden Erfassung und handelnden Gestaltung von Wirklichkeit durch den Verstand und ist eher auf die Seite der Repetitivität als der (absolut betrachteten) Kreativität zu setzen. Diese Repetitivität ereignet sich in der Intelligenz als vorgängige, parallele oder nachfolgende Repräsentation. Sie entsteht in der aufeinander bezogenen Genese von Intelligenz und Materialität aus in Erstarrung geratenen Tendenzen. Gerade dadurch jedoch kommen der Möglichkeit diese Rollen in der handelnden Wirklichkeitsgestaltung zu, die zu einer abgestuften Freiheit im Rahmen der gemischten Realität führen.

Die bergsonsche Erklärung der Herkunft des Möglichkeitsbegriffs ist doppelt bestimmt aus der Genese der objektiven, mate-

² Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid (Alianza) 1989, 150.

³ Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1985, 231. Dort kritisiert er Bergson ausdrücklich dafür, das Neue nicht erklären zu können und »statt des Novum nur Taumel« hervorzubringen. Als Grund gibt er S. 232 an: »Der dem entsprechende ideologische Grund liegt letztlich in der alten, bemüht reproduzierten Ausschaltung zweier der wesentlichsten Beschaffenheiten des Novum überhaupt: der Möglichkeit und der Finalität. In beiden sieht Bergson die gleiche Schematik des tödenden, wechselseindlichen Verstands, die er sonst als Verräumlichung, Kausalität, Mechanismus am Werk sieht. Das mächtige Reich der Möglichkeit wird ihm derart ein Schein der – Retrospektion«. In *Experimentum Mundi*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1975, 144 operiert Bloch dann (neben dem Begriff der Latenz, der bei Bergson nur sehr vereinzelt erscheint) v. a. mit dem Begriff der Tendenz, um aus dieser als offener Möglichkeit das Novum zu erklären. Hier also ließe sich Bergsons Lösung mit seinem Tendenz-Begriff lückenlos einbauen.

⁴ Leibniz, G. W.: *De veritatibus primis*, in: G. W. Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. v. Heinz Holz, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2000, 174.

⁵ Leibniz, G. W.: *De rerum originatione radicali*, in: G. W. Leibniz: *Opuscula philosophica selecta*, Texte latin revue par Paul Schrecker. Paris (Vrin) 1966, 87 (= G. W. L.: *Philosophische Schriften*, hg. Gerhardt, VII, 303).

riellen Welt und der Genese der Intelligenz als dem ihr entsprechenden Erfassungsvermögen, das eine subjektive Welt erstehen lässt. Hierfür wurden die bergsonschen Schriften einer Interpretation unterzogen, die mehr aus ihnen herausholt, als Bergson in ihrer Entstehungszeit bewusst in sie hineingelegt hat. Gerade durch die Inhalte der Philosophie Bergsons sah sich diese Arbeit aber dazu berechtigt, Genese und Artikulation des Begriffs in Bergsons Denkweg herauszuarbeiten, den Bergson erst sehr spät als zentral für sein Werk bemerkt hat: insofern nämlich bei ihm sich die Grade der Wirklichkeit und die Weise ihrer Bewältigung durch die Intelligenz erheben lassen. Dass diese Arbeit in der Reihenfolge der Kapitel den Werken Bergsons folgte, diente zur Nachzeichnung des Denkwegs, der zu *EC* als dem Hauptwerk der genetischen Methode führte. In dieser Nachverfolgung der Reihenfolge der Werke weiß sich die Arbeit in der Tradition der wichtigsten Werke über Bergson.

Im ersten Kapitel wurde, neben der Grundlegung der Philosophie Bergsons im Begriff der *durée*, die Verwendung seines leibnizisch geprägten Vorbegriffes von Möglichkeit in der Freiheitsproblematik besprochen; in einer Befreiung von der Determinismus-Indeterminismus-Alternative, deren Unlösbarkeit auf der verfehlten Anwendung des Möglichkeitsbegriffes auf die Freiheitsproblematik basiert, wendet sich Bergson einer Betrachtung des Problems der Freiheit auf der Basis der *durée* als Grundcharakteristikum inneren Lebens zu. Das innere Leben des *moi profond* kann sich in einem freien Akt ausdrücken, wenn es in einer rigorosen Wendung auf sich selbst eigene innere Tendenzen zur Entscheidung bringt. Die wahrhaft freie Tat ist so Entwicklungshandlung, nicht Wahlhandlung. Die Freiheit liegt also nicht in der Auswahl aus gleichwertigen, fest vorgegebenen oder vorgestellten Möglichkeiten, sondern in der Qualität des Reifeprozesses der Entscheidung. Einmal gefällt, lässt sich die Entscheidung nachträglich in Möglichkeiten zurückverfolgen, die so aber überhaupt erst erstellt werden.

Frei ist man aber nur in Ausnahmehandlungen; Freiheit hat Grade, grundgelegt darin, dass alle Realität eine graduelle ist – graduell in dem jeweiligen Grad der Durchdringung von Materie durch Bewusstsein. Deswegen kann durchaus von einer Wahlfreiheit in der Situation vor vorgestellten Möglichkeiten gesprochen werden, wie dies in *MM* geschieht und im zweiten Kapitel vorgestellt worden ist. Es handelt sich dann eben nicht um die volle Freiheit, sondern um die

graduelle im materiellen Rahmen der alltäglichen Handlungswelt. Auf der Grundlage des in *MM* Ausgeführten lässt sich nun erheben, wie es dazu kommt, dass der Handelnde sich vor Möglichkeiten gestellt sieht. Die individuelle Handlungsmöglichkeit entsteht bereits in der Wahrnehmung des Einzelnen und ist, gemäß dem Dualismus von *MM*, doppelt grundgelegt: Zum einen in der Begegnung der *images* untereinander, deren reine Wahrnehmung im anderen stattfindet, indem nämlich ein jedes vollständig der Wechselwirkung mit den anderen *images* ausgeliefert ist; in der auswählenden Begegnung des organisierten Körpers mit seiner Umwelt wird dann von seinen Wahrnehmungsobjekten stets seine möglichen Einwirkungen auf sie widergespiegelt. Die Möglichkeit kommt also einerseits vom Anderen, Wahrgenommenen her. Zum anderen liegt die Grundlage im reinen Gedächtnis, das als vollständiges Reservoir einen Vorrat an virtuellen Erinnerungen bildet, mit dessen Hilfe die Rohdaten der Wahrnehmung erst zu einer vollständigen bewussten, grundsätzlich praxisorientierten Wahrnehmung interpretiert werden, die die Möglichkeiten der Handlung in sich trägt. Möglichkeit kommt also andererseits vom Interpretierenden her. Durch den Eintrag von Geistigem in materielles Umfeld entsteht so durch Möglichkeiten eine untere Stufe von Freiheit. War im *Essai* Möglichkeit Grund der Verhinderung der Erkenntnis von voller Freiheit, wird sie in *MM* aus ganz anderer Perspektive zur Grundlage mittlerer Freiheit. Tritt Möglichkeit im *Essai* als falsche Ansicht normalen (und philosophischen) Denkens angesichts des Problems der Freiheit auf, sehen wir in *MM*, wie Möglichkeit als Perspektive auf die Welt aus der Perspektive der Wirklichkeit im Individuum entsteht.

Worin aber liegt der Grund der Möglichkeit? Diese Frage lässt sich auf der Grundlage des in *MM* Erreichten anhand der Themen von *EC* im dritten Kapitel dieser Arbeit in beide Richtungen, ontologisch und gnoseologisch, verfolgen; als Nebengewinn ist der Begriff der Tendenz schärfer zu fassen, der schon das Entstehen freier Handlungen im *Essai* (und als *tendances motrices* in *MM*) beschreibbar machte. Das Wesen der Realität als *élan* ist das Tendenz-Sein; diese ist in ihrer spezifizierten Kraft aber jeweils beschränkt und tendiert zur Erstarrung, wobei sie jedoch stets wenigstens einen Rest an Beweglichkeit behält (auch in der anorganischen Materie, die doch auch Bewegung zur Grundlage hat). In dieser zwiespältigen Tendenzialität der materiellen Welt, der anorganischen wie besonders der organischen, liegt die Grundlage der Veränderbarkeit und zugleich die

Grundlage der Verharrung in bestimmten Formen, die durch ihre Dialektik die Veränderung nur im Rahmen bestimmter Bandbreiten zulassen. Zugleich entsteht im Menschen (und auch anderen Lebewesen) die Intelligenz als die Fähigkeit, im Gegensatz zum stets unmittelbaren Instinkt Abstand zu den Dingen der jeweiligen Umgebung zu nehmen. Diese eigene Methode in der Überlebenssicherung, für die die Intelligenz entstanden ist, drückt sich aus in der Wahrnehmung, wie sie in *MM* beschrieben wurde, und in der Auffassung der Dinge der Welt als von uns und voneinander getrennte, als stabile. Indem die Dinge nur als Ensembles bzw. Teile von Ensembles und nicht als auch tendenzhafte gefasst werden, bemächtigt sich ihrer die Intelligenz, um sie ihrer fabrikatorischen Fähigkeit zu unterwerfen: sie sieht in ihnen, was sie mit ihnen machen kann, welche Möglichkeiten sie für sie bergen.

Möglichkeit wird so zum heuristischen Orientierungsbegriff der Intelligenz in der bewegten Welt. Im vierten Kapitel dieser Arbeit, das Bergsons ausdrückliche Beschäftigung mit Möglichkeit als Begriff und Problem gewidmet ist und seinen Schwerpunkt in *PM* hat, wird, nachdem die Genese des Phänomens und Begriffs der Möglichkeit geklärt worden ist (d.h. Bergsons implizite Erläuterung der Struktur und Genese des Denkens und Handelns in Möglichkeiten offengelegt wurde), Möglichkeit selbst erläutert: die Genese des Begriffs bei Bergson selbst, der Übergang von der impliziten zur expliziten Thematisierung ist nunmehr vollzogen, zuletzt mit der Änderung des Titels von *Le possible et le réel*. In der retrograden Aktivität des Verstandes versucht der Verstand, die Wirklichkeit aus Möglichkeiten in der Vergangenheit zu erklären; oder anders gewendet, schafft die Wirklichkeit ihre Möglichkeit erst. Die Nachträglichkeit der vorgeschalteten Möglichkeit sieht von der Realität zwar nicht geradewegs ab, umgeht sie aber; die Realität wird hier durch etwas erklärt, was sie selbst nicht ist. Möglichkeit wird so zur Grundlage der falschen Probleme »Nichts« und »Unordnung«; so wie Möglichkeit als vorgängig vor der Wirklichkeit gedacht wird, werden auch das Nichts und die Ordnungslosigkeit als vorgängig vor dem Sein und seinen Ordnungen gedacht. Tatsächlich haben diese drei zwar weniger Seinsgehalt, benötigen aber einen höheren Denkaufwand, was laut Bergson seit jeher verwechselt wurde; als klassische falsche Probleme haben sie deswegen die Metaphysik seit ihrem Beginn verwirrt. Der höhere Denkaufwand liegt darin begründet, dass sich hinter diesen Begriffen ein Erwartungshorizont an Möglichem verbirgt,

der dann enttäuscht wird; die Enttäuschung manifestiert sich dann in den Begriffen Nichts und Unordnung. Neben der solcherart deutlich gewordenen Funktion als Rückbindung und als Erwartung tritt Möglichkeit auch als Gliederungsmittel der bewegten Gegenwart auf: die Festlegung, die durch Möglichkeit geleistet wird, bezieht sich hier auf eine Bewegung, die auf die Strecke abgetragen und dann in mögliche Haltepunkte untergliedert wird. Dadurch aber wird wiederum die Beweglichkeit der Realität verfehlt. Jedoch nie die Realität ganz: denn schließlich gibt es Bereiche, in denen, und dadurch Weisen, auf die die Anwendung des Begriffes erfolgreich vorgenommen wird. Denn hier hat für Bergson die Verwendung von Möglichkeit ihre Berechtigung: während für die eigentliche Aufgabe der Philosophie qua Metaphysik im bergsonschen Verstande der Begriff der Möglichkeit das genannte Problem des Missverständnisses von Kreativität und Evolution aufwirft, weil Möglichkeit als Begriff gerade vom Beweglichen in jeder Entwicklung ablenkt, hat Möglichkeit in der Bewährung in der Welt ihren Platz. Sie ist einer der Begriffe, in denen sich die Funktion der Intelligenz als erfolgreiches Instrument zur Lebenserhaltung beschreiben lässt. Erfolgreich aber meint: erfolgreich für die Praxis, die ihr entsprechende Alltagserkenntnisweise und die ihr entwachsene Wissenschaft (soweit diese ihrem Ursprungsambitus nicht schon entwachsen ist). Diese Grade der berechtigten Anwendung des Möglichkeitsbegriffs haben ihre (umgekehrte) Entsprechung in den Graden der Freiheit und ihre Grundlage in den Graden der Durchdringung von Materie und Bewusstsein, von Notwendigkeit und Freiheit.⁶

⁶ Sieht man Natur als einen determinierten, von Gesetzen und Konstanten gelenkten Zusammenhang, so wird es schwierig, das ihr scheinbar ganz Andere, nämlich Freiheit, aus ihr herauszuholen, d. h. in sie hineinzulesen – zumal wenn Freiheit als das Schaffen von unvorhersehbar Neuem betrachtet wird, wie Bergson es tut. Bergson geht jedoch den entgegengesetzten Weg: Freiheit als Schaffen von Neuem ist das ursprüngliche Wesen von Natur selbst als in Materie organisiertem Bewusstsein; nur verliert sich die ursprüngliche Schöpfungskraft in ihrer Schöpfung selbst, bis sie im Menschen wieder zu sich zu kommen vermag – sichtbar in den großen Künstlern oder den großen Mystikern, aber auch in anderen Akten der Freiheit, die durch eine Rückversetzung in die je eigene *durée*, d. h. den je eigenen *élan vital* die Notwendigkeiten des Augenblicks auslöschen und Neues schaffen. Bei Bergson kommt die Freiheit des freien Aktes daher, dass im Menschen die eigentliche positive Grundlage der Natur, das Bewusstsein, sich frei machen kann: der Mensch kann in der Intuition sich als *durée* mitvollziehen. Allerdings vollzieht er nur seine eigene *durée* so mit, und die Gewinnung eines freien Aktes ist also für Bergson nur insoweit ein sozial vermittelter Akt, als das Tiefen-Ich in seiner Prä-

In den vorausgehenden Kapiteln wurde also der Begriff der Möglichkeit, so wie Bergson ihn versteht und verwendet, nachgezeichnet in einem Längsschnitt durch sein Werk, soweit es hierfür von Interesse ist. Vieles musste dabei weggelassen oder stark verkürzt dargestellt werden. Die Methoden Bergsons prägten dabei das jeweils zu Erreichende: die genetische Methode, wie Bergson sie verschiedentlich nennt, ließ die Genese des Begriffs wie auch des Phänomens deutlich werden, indem die zwiespältige Tendenzialität der Evolution, ihre Komplementarität von Abschluss und Aufbruch, in Verbindung mit der Intelligenz zu Konzeption und Erfolg von »Möglichkeit« führt; die Methode der Begriffs- und Problemkritik und die Methode der Verschränkung von Wissenschaft und Metaphysik ließen die innere Artikulation des Möglichkeitsbegriffs ans Licht treten, ließen seine Felder und Grade beschreibbar werden, indem gezeigt wird, auf welche Weise in metaphysischen Kontexten der Möglichkeitsbegriff verfehlt verwendet wird und inwieweit er für bestimmte Kontexte zutreffend Verwendung findet. Somit sind letztlich bestimmte Funktionen von Möglichkeit feststellbar.

Die Funktionen des Möglichkeitsbegriffs in der Erfassung der objektiven Wirklichkeit sind im Ergebnis drei: die Planungsfunktion bzw. Erwartungsfunktion (Wahl, Handlungsvorbereitung), die Verwurzelungsfunktion (retrograde Erklärung) und die Untergliederungsfunktion (Schnitte, Ensemblebildung). Die Planungsfunktion wurde vor allen in *Essai* und *MM* (erstes und zweites Kapitel dieser Arbeit), aber auch in *PM* als Erwartungsfunktion (viertes Kapitel dieser Arbeit), die Untergliederungsfunktion in *EC* und *PM*, die Verwurzelungsfunktion in *PM* (beide viertes Kapitel dieser Arbeit) aufgewiesen. Systematisch grundlegend ist die Untergliederungsfunktion; mithilfe der Untergliederung der Wirklichkeit in Einheiten wird diese überhaupt erst in sich unterscheidbar, entsteht erst ein Vorher und ein Nachher, entstehen erst die Bestandteile, die sich dann kausal aufeinander beziehen lassen. Die Verwurzelungsfunktion nutzt diese Unterscheidbarkeiten, indem sie das, was an der Ge-

gung natürlich immer auch Einflüsse aus dem sozialen Bereich verarbeitet. Freiheit entsteht aus einem Mit-sich-zu-Rate-Gehen und ist erst im Nachhinein rationalisierbar. Dadurch aber wird wiederum der Prozess der Gewinnung eines freien Aktes an natürliche Prozesse angenähert, bei dem strengen Unterschied, das die Reifung einer Handlung sich in einem Bewusstseinsprozess vollzieht, nicht in einem unbewusst-organischen.

genwart trotz aller unterscheidenden Gliederung prekär und instabil erscheint, durch Verwurzelung absichert: indem die Möglichkeiten beschrieben werden, aus denen heraus es (unfehlbar) entstehen musste, ist das Entstandene erst in seiner Existenz abgesichert. Erst auf der Basis der Verwurzelungsfunktion ist die Planungs- bzw. Erwartungsfunktion erklärbar: denn diese behandelt das Zukünftige als das zu Erklärende und sieht im hier und jetzt dessen Ausgangspunkt. Die jetzige Wirklichkeit ist die Möglichkeit, in der die künftige Wirklichkeit wurzelt, aus der heraus sie geplant und erwartet wird. In der Wahrnehmung bereits, die ja im Menschen immer schon intelligente (in Bergsons Sinne) ist, tritt uns die Welt als Feld möglicher Aktivitäten entgegen. Der innere Zusammenhalt ist durch die praktische Ausrichtung der Intelligenz gegeben: in allen drei Funktionen dient Möglichkeit zur Unterbrechung von Kontinuitäten, zur Homogenisierung von Heterogenitäten, zur fasslichen Einteilung des Wirklichen, und zwar indem sie ein Abbild der Wirklichkeit entwirft, das als Möglichkeit ihr gegenübergestellt wird. Das Abbild kann dann prospektiv, retroaktiv oder in eigentümlicher Weise kopräsentisch-außerdurativ sein (in einem abstrakt durchlaufenen, untergliederten Raum). In jedem Fall vermeidet es die unmittelbare Anschauung der Wirklichkeit in ihrer Prozessualität. Somit sind die Felder des Möglichen Evasionen aus der schöpferischen Zeit des Wirklichen. Die Wurzel unserer Wirklichkeit ist zweifach, wie auch unsere Wirklichkeit es ist; im Alltagsverstand wurzelt die Welt der Möglichkeiten, und zugleich wurzelt diese in der Eigenart der materiellen Welt, in ihren Begrenztheiten stabile Verhältnisse zu bereiten, in denen Vorherberechenbarkeit anzutreffen ist. Die für Bergson wirklichere, weil wirkendere, andere Eigenart der Welt, Neues hervorzubringen und Grenzen aufzubrechen, ist im mittleren Bereich der Wirklichkeitsebenen die Grundlage für die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten; in den Bereichen, die Bergson durch höhere geistige Spannkraft gekennzeichnet sieht, ist sie die Wurzel der schöpferischen Wirklichkeit.

Anhang

Bergsons Vorlesung über Leibniz'

De rerum originatione radicali / Über den ersten Ursprung der Dinge¹

Einleitung

Lehre und Forschung: Die Rolle von Bergsons Lehre in der heutigen Forschung und für seine eigene Philosophie

Bergson hat die Herausgabe von Werken, Manuskripten und Vorlesungen, die er nicht selbst veröffentlichte, testamentarisch formell untersagt. Es hat sich aber im Laufe der Zeit, insbesondere nach dem Beginn der Publikationen von Vorlesungsmitschriften unter der Herausgeberschaft von Henri Hude, ein pragmatischer Konsens herausgebildet, der im Hinblick auf den möglichen Forschungsgewinn solche Publikationen für zulässig erachtet.²

Die Edition seiner Vorlesungen (von denen allein Schüler- bzw. Studentenmitschriften existieren) basiert demnach auf der Überzeugung, dass die Kenntnis der Vorlesungen einen wichtigen Beitrag zur Interpretation des Denkens Bergsons leistet. Zur Beziehung zwischen Lehre und Forschung verfügen wir allerdings auch über ent-

¹ Dieser Anhang wurde in französischer Fassung mit einer gegenüber der ursprünglichen Fassung der Dissertation stark erweiterten, originalsprachig französischen Einleitung publiziert unter dem Titel: »Cours de Bergson sur le »De rerum originatione radicali« de Leibniz par Matthias Vollet, in: *Annales bergsoniennes III*, Paris (PUF: Épiphanée) 2007, 25–52. Die vorliegende Einleitung ist eine überarbeitete Fassung dieser französischen Einleitung auf der Grundlage einer Übersetzung von Anna Fudala. Der Text der Vorlesungsmitschrift ist ins Deutsche übersetzt worden von Anna Fudala und vom Autor dieser Arbeit überarbeitet.

Herzlich gedankt sei der Bibliothèque Victor Cousin für die freundliche und entgegenkommende Art der Unterstützung bei den Recherchen zu dieser Arbeit, insbesondere zu diesem Anhang, und für die Erlaubnis des Abdrucks der Vorlesungsmitschrift. Dank gesagt sei ebenfalls Arnaud François für seine hilfreichen Hinweise und Frédéric Worms für die Aufnahme dieses Anhangs in die *Annales bergsoniennes*.

² Zum Verbot durch Bergson s. *Mél, Avant-propos par Henri Gouhier*, XII f.; s. a. Hude, *Bergson I*, 1sqq.

schiedene Aussagen Bergsons, die eine systematische Problematisierung der mit dieser Absicht unternommenen Edition seiner Vorlesungen darstellen:

»Man kann nur diejenigen Gegenstände gut vermitteln, zu denen man keine eigenen Forschungen betrieben hat und über die man traditionelle Wahrheiten wiedergibt, eben solche, worüber sich, wie schon Descartes sagte, die Mehrheit der Weisen einig ist. Und ich habe mir selbst am Collège [de France] zum Prinzip gesetzt, das unmittelbare Thema meiner Vorlesungen nicht aus meinen gegenwärtigen Forschungen zu ziehen – umso mehr [galt dies], wenn es sich um Vorlesungen für sechzehnjährige Knaben handelte.«³

Aus diesem Grund findet man erst recht spät Vorlesungen des Lehrers Bergson, die durch ihre Thematik auf die Untersuchungen des Philosophen Bergson hinweisen, wie es (eben doch, entgegen seinen eigenen Aussagen) bei seinen späteren Vorlesungen am *Collège de France* über die Zeit, das Gedächtnis, die Freiheit, die Evolution der Fall ist.⁴ Es wäre ja auch erstaunlich, wenn das innere Leben, das tiefe Ich des Philosophen von den Pflichten des äußeren Lehrer-Daseins, um nicht zu sagen des Oberflächen-Ichs gänzlich erdrückt worden wäre, wenn das Denken des Autors der *Évolution créatrice* keine Entwicklung gekannt hätte, deren Stufen man auch im Laufe der Vorlesungen (re-)konstruieren könnte.

Obgleich Bergson dem Lehrplan seiner Zeit⁵ überaus treu geblieben war, deutet er in seinem Unterricht doch manchmal seine eigenen philosophischen Beschäftigungen an. Darüber hinaus lässt

³ Guitton, Jean: *La vocation de Bergson*. Paris (Gallimard) 1960, 67. Zitiert nach: Henri Bergson: *Leçons Clermontoises I*, ed. par Renzo Ragghianti. Paris (L'Harmattan) 2003, 10.

⁴ Zur Idee der Zeit: Collège de France 1901–1902 und 1902–1903 (*Mél* 512–517 und 572–578); zu den Theorien über das Gedächtnis: Collège de France 1903–1904 (*Mél* 614–625, s.a. die auszugsweise Veröffentlichung dieser Vorlesung: »Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique, Cours inédit de Bergson au Collège de France: 2^e semestre de l'année 1903–1904: »Histoire des théories de la mémoire, d'Aristote à Spinoza«, présenté et annoté par Arnaud François, in: *Annales bergsoniennes II*, 17–149. Über die Freiheit: Collège de France 1904–1905 (*Mél* 642 f., 648 f.). Über die Evolution: Collège de France 1911–1912 (*Mél* 961).

⁵ Marion, H.: »Le nouveau programme de philosophie«, in: *La revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1880; Aa.Vv.: *La philosophie saisie par l'État*. Paris (Aubier) 1988, 507–518 *passim*; Fabian, J.-L.: *Les philosophes de la République*, Paris (Les Éditions de Minuit) 1988. Zitiert nach Ragghianti: *Leçons Clermontoises I*, 12; Ibid. 12 ff. findet sich eine Beschreibung der Lehrsituation zur Zeit Bergsons. S.a. Conche, Bergson à Clermont.

sich, in einer rückläufigen Bewegung der Erforschung der Entwicklungsstufen von Bergsons Denken, nachträglich rekonstruieren, was, aller Wahrscheinlichkeit nach, ein wichtiger Schritt in der Ausprägung seines Denkens gewesen sein wird. Auf jeden Fall hielt Bergson selbst dafür, dass die Wege eines Gedankens nur nachträglich bestimmbar werden. So erscheint es durchaus legitim, diesen Vorlesungsausschnitt nicht nur als einen Abschnitt in der Analyse der Philosophie von Leibniz durch Bergson zu präsentieren, sondern auch als Abschnitt in seiner eigenen Philosophie.

Leibniz beim Hochschullehrer Bergson

Bereits in den ersten Zeugnissen, die von Bergsons Philosophie erhalten sind, findet sich der Niederschlag einer intensiven Auseinandersetzung mit Leibniz, so dass Henri Hude den jungen Bergson schlankweg zu einem Leibnizianer⁶ erklären kann. Dabei hat Hude jedoch nicht einmal die frühesten Zeugnisse der philosophischen Lehrtätigkeit Bergsons vor Augen gehabt hat, die, unter anderem, Leibniz behandelten. Die bislang unbekannte Vorlesung: »De la réalité objective du monde« beinhaltet eine Erörterung des Leibniz'schen Dynamismus, ebenso wie die zeitgleiche Vorlesung »La matière«.⁷ Dieses Thema wird ebenfalls in der Metaphysik-Vorlesung am Lycée Blaise Pascal in Clermont-Ferrand von 1887–88 oder 1888–89 behandelt.⁸ Zusammen mit den in *Cours III* veröffentlichten kurzen Leibniz-Lektionen von 1884/85 oder 1885/86 sowie den Erwähnungen von Leibniz in der Psychologie-Vorlesung von 1887–88 (beide am Lycée in Clermont-Ferrand) ließe sich ein umfassendes Bild der Beschäftigung Bergsons mit Leibniz noch vor dem *Essai* erstellen. Dies soll her nicht das Ziel sein, und weniger noch, das Desiderat einer globalen Untersuchung der Beziehung von Bergson zu Leibniz⁹ zu erfüllen. Eine solche Untersuchung hätte die Wer-

⁶ Hude, *Bergson I*, 31 f.

⁷ Bibliothèque de L'Institut de France, MS. 7564, (1), (2). Mitschriften von M. Lagneau und M. Gentili. Die Vorlesungen dürften ca. 1884/85 an der Universität Clermont-Ferrand gehalten worden sein. Der Autor dieser Arbeit hofft, diese in naher Zukunft herausgeben zu können.

⁸ Erschienen in Bergson: *Cours I*, s. dort 335 f. S. a.: Bardy, Jean: *Bergson professeur*. Paris (L'Harmattan) 1998; Ragghianti: *Leçons Clermontoises I*.

⁹ Es gibt nur wenige Werke und Artikel über Leibniz und Bergson: Jean Laporte: *La*

ke Bergsons sowie seine Vorlesungen zur Grundlage und hätte Themen wie Freiheit, Sprache, Dynamik, Materie, Finalität und schließlich das Mögliche zu behandeln.

Die folgenden Seiten werden als vorbereitenden Schritt zu einer solchen Untersuchung – genauer: zu einem Kapitel über das Mögliche – die bisher nicht veröffentlichten Aufzeichnungen vorstellen, die von einer Vorlesung von Bergson, wahrscheinlich von 1898, gemacht wurden. Diese Vorlesung hatte den kurzen, aber zentralen Text Leibniz' *De rerum originatione radicali* zum Thema –¹⁰ ein Text, der aufzeigen möchte, wie die Möglichkeiten aus einer inneren Tendenz heraus zur Existenz streben; eine Vorlesung, die wohl nach den Lehrjahren des Philosophen Bergson zu datieren ist, das heißt in die Jahre seiner metaphysischen Überlegungen und seiner vollen philosophischen Reife, auf dem Weg zur *Introduction à la métaphysique*.

Leibniz bei Bergson, Bergson jenseits von Leibniz: Möglichkeit und Tendenz

Diese Vorlesung über Leibniz wird also von einem Bergson gehalten, der sich auf halbem Wege zwischen der anthropo-psychologischen Verwendung des Begriffs der »Tendenz« im *Essai* und seiner ontologischen Verwendung in der *Introduction à la métaphysique* und

conscience de la liberté. Paris (Flammarion) 1947; Nicholas Grimaldi: »Matière et tradition«, in: RMM 76, no. 2, avril-juin 1971, 167–195. Anne Becco: »Leibniz, Bergson et le langage«, in: *Les Études bergsoniennes* XI, 1976, 9–24; Jean-Louis Chédin: »Possibilité et liberté dans l'Essai«, in: *Bardy, Bergson. Naissance d'une philosophie*, 85–96. Man kann aus den Titeln auf die behandelten Themen schließen.

¹⁰ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, t. VII, 302–308. Man findet die jüngste lateinisch-französische Ausgabe dieses Textes von 1697 in: G. W. Leibniz: *Opusculs philosophiques choisis*. Texte latin et traduction par Paul Schrecker, Paris (Vrin) 2001, 168–191. Vorher in: G. W. Leibniz: *Opuscula philosophica selecta*. Texte latin revu par Paul Schrecker, Paris (Vrin) 1966, 85–95. Weitere französische Übersetzung und Kommentar in: *Leibniz: Sur l'origine radical des choses* (1697); *La cause de Dieu [...] (1710)*. Introd. et comm. Pierre-Yves Bourdil, trad. Martine Étrillard et Pierre-Yves Bourdil, Paris (Hatier: Coll. Profil Philosophie 712) 1984. Deutsche Übersetzung in: G. W. Leibniz: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Übers. u. hg. v. Herbert Herring, Stuttgart (Reclam) 1995, 35–45. Lit.: Gerhard Funke: *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System*. Bonn (Köllen) 1938; Hans Poser: *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*. Wiesbaden (Steiner) 1969; Nicholas Rescher: *Leibniz. An introduction to his philosophy*. Totowa, N. J. (Rowman and Littlefield) 1979, bes. 13–67.

L'évolution créatrice befindet. Es gibt keinen philologisch haltbaren Hinweis, das heißt keine ausdrückliche Bemerkung Bergsons, die bescheinigt, dass sich dieser von der metaphysischen Verwendung des Begriffs »Tendenz« durch Leibniz¹¹ hat inspirieren lassen, um so mehr als Bergson diesen Begriff bereits im *Essai* im Rahmen seiner Neufassung des Freiheitsproblems nutzt. Jedoch kann man im hier abgedruckten Text einen Reflex der wachsenden Aufmerksamkeit Bergsons für das Problem der Realität und ihrer inneren Schöpfungskraft finden, welche sich grundlegend von einer Aktualisierung von Möglichkeiten unterscheidet.

Leibniz war zweifellos einer der Hauptanreger Bergsons, im positiven Sinne (der Inspiration) und im negativen Sinne (der Ablehnung). In der folgenden Vorlesung findet man einen Bergson, der sich unparteiisch gibt, der aber ein positives Interesse erahnen lässt für ein neues und wichtiges Detail eines Gedankens, den er im Grundsatz ablehnt. Bergson hatte bereits im *Essai* den Begriff der Tendenz verwendet (wenn auch mit gewisser Vorsicht), um den Weg zu einer besseren Erklärung von Freiheit aufzuzeigen,¹¹ entgegen dem Gebrauch des »Möglichen« als Schlüsselwortes einer auf Leibniz basierenden falschen Auffassung dieses Problems. Später, in *Le possible et le réel*, ist Leibniz einmal mehr Bergsons Hauptgegner. Wenn er gegen die Vorstellung eines »Schranks voller Möglichkeiten« ankämpft, so ist es sicherlich der Leibniz der *Théodicée*, an den er dabei denkt.¹² Aber bereits 1903, in der *Introduction à la métaphysique*¹³ und 1907, in *L'évolution créatrice*, gebraucht Berg-

¹¹ *Essai* 132. S. hier, Kap. 1.

¹² PM (PR) 110 f.; s. hier, Einleitung; Kap. 4. Vgl. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §§413 ff., in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, t. VI, 361 ff., wo man die »kleine Fabel« findet, in der Leibniz die verschiedenen Schicksale des Sextus in den *appartements* darstellt, die in einer Pyramide enthalten sind. Die letzten Unterrichtsstunden von Bergsons Vorlesung von 1904–1905 über das Problem der Freiheit, die in der Bibliothèque Doucet verwahrt werden, enthalten eine lange Analyse dieser Stelle aus der *Théodicée* (der Verfasser dankt Arnaud François für diesen Hinweis).

¹³ PM (IM) 211 f.: »I. – Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. [...] II. – Cette réalité est mobilité. Il n'existe pas de choses faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent. Le repos n'est jamais qu'apparent, ou plutôt relatif. La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. Toute réalité est donc tendance, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant. III. – Notre esprit [...] substitue au continu le dis-

son den Begriff der ›Tendenz‹, um eine Erklärung für den evolutionären Wandel zu finden, die mehr der Wirklichkeit entspricht. Nun ist der Gebrauch des Begriffs ›Tendenz‹ auf den ersten Blick aber sehr weit von dem durch Leibniz geprägten entfernt, wenn nicht gar gegensätzlich. Die Tendenz ist nach Leibniz das Streben der determinierten Möglichkeiten zur Existenz, wie sie zum Beispiel im *Discours de métaphysique*, in der *Confessio philosophi* oder in dem kurzen Text *De veritatibus primis* beschrieben sind. Nun geht es in *De originatione* um ihren Übertritt in die Existenz. Die Möglichkeiten werden hier nicht von Gott aktualisiert; vielmehr haben sie, je nach ihrem unterschiedlichen Grad an Kompossibilität, d. h. Vereinbarkeit mit anderen Möglichkeiten nach dem Effizienzprinzip, eine mehr oder weniger starke Tendenz zum Dasein. Das bedeutet, dass ihr Verlangen nach Existenz (*exigentia existentiae*) aus ihrer eigenen Wesenheit (*essentia*) heraus erwächst.¹⁴ Die Tendenz ist nach Bergson die innere und schöpferische Mobilität des Le-

continu, à la mobilité la stabilité, à la tendance en voie de changement les points fixes qui marquent une direction du changement et de la tendance«.

Vgl. hier, Kap. 3. Man sieht deutlich die Entwicklung von Bergsons Denken: Dieser glaubt nun, im Jahre 1903, mit ›Tendenz‹ den entsprechenden Begriff für die grundlegende Eigenschaft der Realität gefunden zu haben, die darin besteht, sich ausdifferenzierend nach vorne zu drängen.

¹⁴ G. W. Leibniz: *De rerum originatione radicali*, ed. Gerhardt, VII, 303: »Primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam«. Ed. Herring, 36 f.: »So müssen wir zunächst selbstverständlich anerkennen, wie dadurch, dass etwas eher existiert als nicht existiert, in den möglichen Dingen oder in der Möglichkeit bzw. im Wesen selbst ein Verlangen nach Dasein besteht oder – sozusagen – eine Forderung, zu existieren, und – mit einem Wort – dass das Wesen von sich aus nach Dasein strebt«. Ed. Gerhardt, VII, 304: »Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quam maxima fit possibilium productio. [...] Et ut possibilitas est principium Essentiae [sic !], ita perfectio seu Essentiae [sic !] gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae«. Ed. Herring, 38 f.: »Denn so, wie alle möglichen Dinge aus dem Grunde der Realität mit gleichem Rechte zum Dasein drängen, so drängen alle gewichtigen Dingen aus dem Grunde der Schwere mit gleichem Rechte zum Absinken; und so, wie hier eine Bewegung entsteht, die das stärkste Absinken dieses schweren Körpers enthält, so entsteht dort eine Welt, durch welche die größte Hervorbringung des Möglichen bewirkt wird. [...] / Und wie die Möglichkeit das Prinzip der Wesenheit ist, so ist die Vollkommenheit oder der Grad der Wesenheit (durch welchen möglichst vieles zugleich möglich ist) das Prinzip des Daseins«.

bens.¹⁵ Für ihn erklärt sich die aktuelle Existenz der Welt (sowie ihre schöpferische Dynamik) nicht durch ihre vorherigen, determinierten Möglichkeiten, die wie vom Himmel gefallenes Mögliches wären, sondern durch ihre innere Tendenzialität. Diese treibt die Bewegungen aus dem Innersten der Realität selbst heraus an. Möglichkeit und Tendenz stehen bei Bergson, wie im Laufe dieser Arbeit deutlich wurde, im Gegensatz zueinander. Die Tendenzialität drückt die Schöpfungskraft des Lebens aus oder vielmehr die Öffnung des Lebens für unterschiedliche Ausgänge, auch wenn sie, wie es in *L'évolution créatrice* beschrieben wird, Bewegungen auf eine Versteifung, eine Materialisation dieses Verlangens hin sind. Der Grundgedanke liegt darin, dass diese Tendenzen niemals zu einer vollständigen Determination oder Starrheit führen. Die Möglichkeit ist andererseits der Ausdruck der Intelligenz in ihrem Streben nach Unveränderlichkeit. Die Möglichkeit wird durch die Intelligenz bestimmt, festgesetzt, ja sogar erschaffen. Sie bedeutet die Unterbrechung der Tendenz, ihren künstlichen, von der Intelligenz herbeigeführten Stillstand. Durch diesen Stillstand verändert sich eine Entwicklung, sie verformt sich, indem sie in der retrograden Betrachtung zu einer nunmehr entschiedenen Alternative wird. Wenn man es von den in der Zusammenfassung dieser Arbeit herausgearbeiteten Funktionen des Möglichen her betrachtet, so ist es vor allem die letzte der drei Funktionen, die retrograde Verwurzelung zur Erklärung der Genese einer Sache oder eines Sachverhalts, die man Leibniz in der Verwendung des Begriffs des ›Möglichen‹ in seinem Text zuschreiben kann, und er fügt noch denjenigen der ›Tendenz‹ hinzu, um einen fast autonomen metaphysischen Mechanismus anschaulicher erklären zu können.

Es scheint jedoch, dass man in diesem kurzen Text von Leibniz eine Verbindung (eine selbstverständlich sehr leibnizische) zwischen diesen beiden streng gegensätzlichen Denkart findet, derjenigen Leibniz' und derjenigen Bergsons; eine Verbindung, die Bergson womöglich geholfen hat, seine Verwendung des Begriffs ›Tendenz‹ zu ›ontologisieren‹. Es wurde bereits dargelegt, dass Leibniz, um die Grundfrage der Metaphysik zu lösen, in *De originatione* auf die de-

¹⁵ Zur Tendenz, siehe: Paul-Antoine Miquel: *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De L'Évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*. Lille (Atelier nationale de reproduction des thèses) 1996, 301 f., 524 ff. Gilles Deleuze: *Le bergsonisme*. Paris (PUF) 1966, 12 ff.; 93 f. S. a. hier Kap. 3 und 4.

terminierten Möglichkeiten zurückgreift, die eine Tendenz haben, sich aus sich selbst heraus zu aktualisieren. Es ist die Kombination aus dem Streben der Möglichkeiten selbst nach Existenz einerseits, die sich durch ihre Kompossibilität ausdrückt, und dem Dogma der vollständigen Determination der Wesensmöglichkeiten andererseits, die den Charme dieses Textes ausmacht; so drückt es Bergson selbst am Ende des Vorlesungsabschnitts aus, der hier wiedergegeben wird, und weist dabei auf die im »radicalis« liegende besondere Bedeutung des Titels *De rerum originatione radicali* hin: »De la production originale des choses prise à sa racine« – Zu deutsch etwa: »Über die ursprüngliche Hervorbringung der Dinge, an ihrer Wurzel gefasst«, oder kurz: »Über den Wurzelhaften Ursprung der Dinge«. Die Schlussbemerkung des Textes von Bergson (durch die die Vorlesung eigentlich nicht abgeschlossen wird, sondern nur der hier abgedruckte Teil) wird hier in den beiden Mitschriften von Roustan und von Maître wiedergegeben. Bergson führt darin aus, dass die Besonderheit von *De originatione* darin liege, dass Leibniz die Möglichkeiten nicht deduktiv, von Gott her, sondern analytisch, von der Welt her, einführe. Leibniz »geht vom Möglichen selbst aus und versucht, vom Möglichen zum Sein zu gelangen« – »Leibniz part du possible lui-même et cherche à descendre du possible à l'être«, so Roustan in seinen Aufzeichnungen (MS 397 1, fol. 11 bis). Die Möglichkeiten haben eine Tendenz zur Existenz, die sich zudem quantitativ bestimmen lässt. Dadurch erhält man sogar ein »objektives« Gesetz für das Voranschreiten in die Existenz (die Effizienz) sowie für den Grund dieser »Produktion«. Somit durchdringen sich auch wieder hier die leibnizsche Möglichkeit und das, was – *cum grano salis* – die bergsonsche Tendenz wäre; das, was Bergson nach eigenen Worten hier interessiert, ist das Denken vom Ursprung her.

Editorische Notiz

Auf den Manuskripten dieser Vorlesung in MS-397-1 der Bibliothek Victor Cousin findet sich keine Originaldatierung. Da diese Vorlesungsmitschrift sich jedoch in demselben Manuskript befindet wie die Vorlesung über Fichte und diese auf 1898 datiert wird,¹⁶ kann man für die Vorlesung über Leibniz dasselbe Jahr an-

¹⁶ »Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Cours d'Henri Bergson – ENS 1898. Notes

nehmen. Es handelt sich also um eine Vorlesung, die an der ENS gehalten wurde (was auch durch die Namen der Verfasser der Mitschriften nahegelegt wird). Was den Text von Leibniz betrifft, so stützt sich Bergson auf die Ausgabe von Erdmann.¹⁷

In diesem Manuskript liegen Aufzeichnungen zweier Schüler von Bergson vor, Désiré Roustan und Maître (unbekannten Vornamens). Von diesen beiden existieren ebenfalls Mitschriften über andere, bereits veröffentlichte Vorlesungen Bergsons.¹⁸ Letzteres trägt auch dazu bei, mögliche Zweifel im Hinblick auf die Zuordnung dieser Vorlesungen von Bergson zu entkräften: Im Text wird Bergson nicht erwähnt (wo wäre dies aber bei den anderen Vorlesungen der Fall?); im Katalog der Bibliothek steht eine Anmerkung zur Zuordnung der Vorlesung über Fichte (herausgegeben von Soulez, der dazu keinerlei Angaben macht)¹⁹, jedoch wird nichts über die Zuordnung der Vorlesung über Leibniz erwähnt. Nichtsdestotrotz scheint die Tatsache signifikant, dass sich die Aufzeichnungen der Schüler, von denen so viele weitere Vorlesungsmitschriften von Bergson überliefert sind, in ein und demselben Heft befinden, zumal der mit »Bergson« betitelte Umschlag für die beiden Vorlesungen gelten kann. Die Tatsache, dass diese Vorlesung bisher nicht in der Literatur erwähnt wurde, stellt kein Problem dar, da noch weitere Vorlesungen existieren, die bislang in der Forschungsliteratur keine Erwähnung fanden. Es sind aber vor allem der Stil und der Inhalt, die den bergsonschen Charakter bestätigen: Wie bereits gezeigt, entsprechen sie Bergsons philosophischen Beschäftigungen jener Zeit. Darüberhinaus verweisen zum Beispiel die Kritik am leibnizschen Begriff der Freiheit (fol.

de Désiré Roustan«, in: *Octave Hamelin, Henri Bergson: Fichte. Deux cours inédits publiés par Fernand Turlot et Philippe Soulez*. Strasbourg (Centre de documentation en Histoire de la Philosophie: Cahiers du séminaire de Philosophie 7) 1988, 145–203, zum Datum s. 150. Die Datierung auf MS 397–1 der Bibliothèque Victor Cousin, die die beiden Vorlesungen beinhaltet, scheint nachträglich hinzugefügt zu sein.

¹⁷ *Gottfried Wilhelm Leibniz: Opera Omnia quae exstant latina gallica germanica*. Instruxit J. E. Erdmann. Berlin (Eichler) 1839/1840. Reprod. hg. von Renate Vollbrecht. Aalen (Scientia) 1959, 147–150.

¹⁸ Roustan: »Cours de philosophie Morale« (Lycée Henri IV, ca. 1891–1893), in *Cours II; »Leçons de Métaphysique«* (Lycée Henri IV, 1892/3), in *Cours II*; es existieren weitere, noch nicht veröffentlichte Aufzeichnungen. Maître: mehrere, noch nicht veröffentlichte Aufzeichnungen. Auf der Grundlage der Aufzeichnungen von Roustan und Maître: »Fichte. Die Bestimmung des Menschen. Cours d'Henri Bergson – ENS 1898«. (S. Fn 16) vor allem dem Text Roustans folgend.

¹⁹ S. siehe vorausgehende Fußnote.

11r), Ausdrücke wie « rien autre chose » (fol. 14 v), die « jeux de patience » (fol. 19r) oder auch « la poussée qui a lancé une plante dans l'espace » (fol. 30r) ganz deutlich auf Bergsons Ausdrucksweise.

Im Folgenden werden in deutscher Übersetzung die Aufzeichnungen von Maître wiedergegeben (mit Ausnahme eines Auszugs aus den Aufzeichnungen von Roustan gegen Ende des Abschnitts, der hier schon angesprochen wurde). Diese haben den Vorteil, einen richtigen Text zu bilden, wohingegen Roustans Mitschriften – gleichwohl sie die komplette Vorlesung enthalten – nicht leicht in einen fließenden Text umzuwandeln sind. Da die Aufzeichnungen von Maître nicht die komplette Vorlesung enthalten (sie gehen bis §4 des leibnizschen Textes), bleibt die Wiedergabe derselben notgedrungen unvollständig.

Die Seitenzahlen des Manuskripts werden im Laufe des Textes angegeben (*fol 1 ...*); die Abschnitte der Übersetzung des Leibniz-Textes werden ebenfalls wiedergegeben, und zwar neben der von Bergson vorgegebenen Übersetzung das lateinische Original, dem Text Gerhardts folgend, sowie die deutsche Übersetzung Herrings. Der Aufteilung des Textes im Manuskript folgend, befinden sich die Übersetzungen jeweils auf den linken (geraden) Seiten, die Kommentare auf den rechten (ungeraden). Im Manuskript findet man Anmerkungen zur Übersetzung, die allem Anschein nach Teil der Vorlesung waren; sie werden hier an ihrem der Gestalt des Manuskripts entsprechenden Ort wiedergegeben. Anmerkungen des Herausgebers, die den hier wiedergegebenen Text betreffen, finden sich im laufenden Text in eckigen Klammern und in Kursivschrift [*xxx*]. Weitere Anmerkungen, die zum Beispiel auf parallele Stellen im Manuskript von Roustan verweisen, oder auch bibliographische oder historische Bemerkungen sind in Fußnoten gesetzt.

Aufzeichnungen von Maître und D. Roustan,
basierend auf einer Vorlesung von
Bergson über Leibniz:

De rerum originatione radicali /
Über den ersten Ursprung der Dinge
(Bibliothèque Victor Cousin, MS 397 (1))

[Katalog:] **MS 397 (1)** Cours sur **Leibniz: De rerum originatione radicali**. (Ms. de Maître, ff.1–30. Ms. de Roustan, p. 1bis – 22bis, auquel sont jointes des leçons de Roustan et d'autres, ff. 23bis – 31bis.) – Cours sur **Fichte** par Bergson, 1898: **Die Bestimmung des Menschen**, analyse et commentaire. (Ms. de Maître, ff. 31–118, auquel on a joint un ms. de Roustan sur le même sujet (cours de Roustan?) en un cahier de 77 p.)

MS 397 (1) [**Leibnitii De rerum originatione radicali**. Übersetzung mit Kommentar, Schrift von Maître, zusammengeheftete, unlinierte Blätter, auf dem Umschlag des Manuskripts von moderner Hand:] Ms. Maître Leibnitz 30 f.

(fol 1 r): Leibnitii De rerum originatione radicali

(fol 1v): [Übersetzung]

(§1) En outre du monde ou aggrégat [*sic !*] des choses finies, il est donné une certaine unité dominante, non pas seulement comme en moi l'âme, ou plutôt comme dans mon corps mon propre moi, mais encore dans une relation (1) beaucoup plus profonde : car l'unité dominante de l'univers non seulement gouverne le monde, mais encore le façonne ou (seu) le crée [*unleserliche Ausradierung*] et lui est supérieure, et est, pour ainsi dire, extramondiale, et est par conséquent la raison (1) dernière des choses.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung:] (1) Das Wort ratio ist an den beiden Stellen durch unterschiedliche Worte übersetzt worden. Aber der Sinn ist derselbe; im ersten Fall ist der Sinn tatsächlich: insofern es in einem sehr viel tieferen Sinne die Ursache (raison) ist.

Gerhardt VII 302: Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Universi non tantum regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita dicam extramundum, estque adeo ultima ratio rerum.

Herring 35: Außer der Welt oder der Ansammlung endlicher Dinge gibt es ein dominierendes Eines, nicht nur so wie die Seele in mir oder vielmehr wie das Ich in meinem Körper, sondern auch in einem viel höheren Sinne. Das Eine nämlich, welches das Universum beherrscht, regiert nicht bloß die Welt, sondern erbaut sie auch, macht sie und ist höher als die Welt, sozusagen etwas Außerweltliches; und deshalb ist es der letzte Grund der Dinge.

(fol 2r): [Kommentar:]

Das Manuskript datiert vom 23. November 1697. Die großen Werke von Leibniz sind noch nicht veröffentlicht, aber sein Denken ist bereits voll ausgebildet. Im »Système de la communication des substances« hat er schon die Theorie der Substanzpunkte und der prästabilierten Harmonie erörtert (1695): selbst der Begriff der »Monade« ist bereits gefunden, wie man in einem Brief an Fardella aus demselben Jahr 1697 ersehen kann (Erdm. 145).

Ebenso wie das Körper genannte Aggregat eine Seele voraussetzt, die ihn beherrscht, so setzt auch das Universum genannte Aggregat eine dominierende Einheit voraus: jedoch erklärt diese Einheit das, was sie beherrscht, in einer viel höheren Ordnung. Tatsächlich beschränkt sie sich erstens nicht darauf, zu beleben, vielmehr erschafft sie und organisiert, zweitens befindet sie sich nicht in der Welt, sondern außerhalb derselben und drittens ist sie der letzte Grund.

1. Die Seele (*anima*) beschränkt sich darauf, den Körper zu beleben, weder erschafft sie ihn, noch organisiert sie ihn. Wenn Leibniz für die Seele den Begriff *anima* statt *animus* verwendet, so deshalb, weil er sie als das Prinzip (fol. 3r) des Lebens versteht. In einem Brief an Wagner von 1710, §.IV (Erdm. 466 b), wird ihre Rolle genau festgelegt: »Omni Entelechia primitivae, seu omni principio vitali perpetuo adjunctam esse quendam naturae machinam, quae nobis corporis organici nomine venit, licet ea machina [etiam] quum figuram suam summatim conservat, in fluxu consistat, perpetuoque reparetur, ut navis Thesei ...«. (»Jeder ursprünglichen Entelechie, d.h. jedem steten Lebensprinzip ist eine natürliche Maschine beigegeben, die bei uns die Bezeichnung organischer Körper hat, und wenn auch diese Maschine ihre Gestalt im Großen und Gnazen beibehält, so besteht sie doch im Wandel, und wird stets wiederhergestellt, wie das Schiff des Theseus« Üs. M. V.).

Somit repräsentiert und gestaltet die Seele die unveränderliche Form des Körpers, dieser befindet sich dagegen in einem Zustand der kontinuierlichen Wiederherstellung: Sie symbolisiert die Erhaltung der Form des Körpers trotz des steten Wandels der Materie. Aber sie erschafft nicht den Körper: Gott allein ist der Schöpfer.

2. »L'unum dominans est extramundanum«: Selbstverständlich sind die Begriffe außerhalb und innerhalb im Absoluten nicht in ihrem räumlichen Sinne aufzufassen, sie bedeuten vielmehr Solidarität und Unabhängigkeit. Warum jedoch befindet sich die dominierende Einheit/das dominierende Ganze nicht innerhalb der Welt? Leibniz erklärt es an derselben Stelle [scil. *Epistola ad Wagnerum*, Erdm. 466b]. »Solus Deus substantia est vere a materia separata,

(fol. 4 v) (§1) En effet ce n'est pas seulement dans aucune des choses particulières, mais ce n'est même pas dans l'aggregat total et dans la série totale des choses, qu'on peut trouver une raison suffisante de l'existence.

Supposons que le livre des Éléments géométriques (1) ait été éternel, un exemplaire ayant toujours été copié sur un autre : il est évident que, quoiqu'on puisse rendre compte du livre actuel par le livre précédent, sur lequel il a été copié, vous aurez beau retenir autant de livres que vous voudrez en remontant la série, vous n'arriverez jamais à la raison complète, attendu que toujours on peut se demander (fol. 5 v) pourquoi de tous [*sic* !] temps de pareils livres ont existé, je veux dire pourquoi des livres et pourquoi des livres ainsi écrits. Ce qui est vrai des livres est vrai des divers états du monde : le suivant a été copié en quelque sorte sur le précédent, quoique d'après des règles déterminées de transformation ; et c'est pourquoi, quelque régression que vous fassiez aux états antérieurs, jamais vous ne trouverez de ces états la raison complète, pour laquelle il existe un monde plutôt que rien et il est ce qu'il est.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung auf fol. 4 v:]
(1) D'Euclide.

Gerhardt VII 302: »Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quocunque libris retro assumtis unquam venire ad rationem plenam, cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur libri sicilicet et cur sic scripti. Quod de libris, idem de Mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex praecedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus. Itaque utcunque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus rationem plenam reperiis, cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis.«

quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicunque est, materiam (*fol 4 r*) constituit. Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur«. (»Gott allein ist eine wahrhaft von der Materie getrennte Substanz, da er reiner Akt ist, keine Leidensfähigkeit besitzt, die überall ist und die Materie ausmacht. Und wahrlich haben alle geschaffenen Substanzen eine Abstoßungskraft, durch welche auf natürliche Weise geschieht, dass die eine außerhalb der anderen ist und daher Durchdringung ausgeschlossen ist« Üs. M. V.).

Überall dort, wo Passivität ist, bildet sie die Materie, und die gebildeten Substanzen besitzen allesamt Antitypie, d.h. Anspruch auf Ausdehnung, d.h. Materialität: Da Gott jedoch frei von jeglicher Passivität ist, so ist er es auch von jeglicher Materialität und ist somit unabhängig vom materiellen Universum. Im Gegensatz dazu hat die Seele immer einen Körper; sogar nach dem Tod [*scil. Epistola ad Wagnerum, Erdm. 466b*]. »Non tantum anima est perennis, sed etiam aliquod animal semper superest ... Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali [*scil. vitam praesentem*] vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat« (»Nicht allein die Seele ist unvergänglich, sondern etwas belebtes überlebt immer. ... So entgehen wir allen Schwierigkeiten, die aus der Natur einer völlig von aller Materie getrennten Seele entstehen, so dass nun tatsächlich die Seele oder das Lebewesen vor der Geburt oder nach dem Tod von der Seele oder dem lebendigen, im diesseitigen Leben befindlichen Lebewesen sich zwar durch den Zustand der Dinge und die Grade der Vollkommenheit, nicht aber gänzlich vom Bereich des Seienden unterscheidet« Üs. M. V.).

3. In welchem Sinne ist schließlich die dominierende Einheit der letzte Grund? Dies zu erklären wird Leibniz sich nun bemühen, denn es ist seine eigene These, (*fol. 5 r*) und diese benötigt einen Beweis. Tatsächlich stellt er ein Trilemma auf: der Grund eines Ganzen befindet sich entweder in einem Teil des Ganzen oder in dem Ganzen selbst oder aber außerhalb des Ganzen. Mit anderen Worten, ein Ding sich kann sich entweder auf physikalische Weise erklären (in der Physik erklärt man ein Phänomen, indem man es mit einem anderen Phänomen verbindet) oder mathematisch (in der Mathematik zeigt man die Eigenschaften einer Figur durch die Definition auf, die in gewissem Sinne ihr Ganzes ist) oder metaphysisch (und zeigt dann das Ganze auf durch

Herring 35: »Denn weder in einem einzelnen noch in der ganzen Ansammlung und Reihe der Dinge kann der zureichende Grund für deren Dasein gefunden werden. Stellen wir uns vor, das Buch über die Elemente der Geometrie sei ewig gewesen, immer sei eines vom anderen abgeschrieben worden, so leuchtet ein, dass – wenn auch der Grund für das gegenwärtige Buch in dem früheren, von dem es abgeschrieben ist, aufgezeigt werden kann – man doch, wenn man auch auf noch so viele Bücher zurückgeht, nirgends zu einem vollen Grunde gelangen wird, da man sich immer wundern kann, weshalb es seit aller Zeit solche Bücher gegeben hat, weshalb Bücher überhaupt und weshalb in dieser Weise geschriebene. Was von den Büchern gilt, gilt auch für die verschiedenen Zustände der Welt, denn der folgende ist gewissermaßen aus dem vorhergehenden abgeschrieben (wenn auch nach gewissen Gesetzen des Wechsels). Man wird daher, wie weit man auch auf frühere Zustände zurückgeht, niemals in den Zuständen einen vollen Grund finden, warum überhaupt eine Welt und warum eine solche besteht«.

(fol. 6 v): Mais (1) quand même vous supposeriez le monde éternel, comme cependant vous ne posez rien qu'une succession d'états, et que dans aucun d'eux vous ne trouverez leur raison suffisante, bien plus, attendu que même en en retenant autant que vous voudrez, vous ne serez aucunement avancé pour en rendre compte, il est évident que c'est ailleurs qu'il faut chercher cette raison. En effet, dans les choses éternelles, quoiqu'il n'y eût pas de cause, néanmoins il faut se représenter une raison, qui pour les choses qui demeurent est la nécessité elle-même, ou l'essence, et qui au contraire dans une série des choses sujettes au changement, si on suppose cette série donnée éternelle a priori, serait, comme on le comprendra bientôt, la prévalence même des inclinations, prévalence par laquelle les raisons à vrai dire ne nécessitent pas (d'une nécessité absolue ou métaphysique, telle que le contraire de ce qui arrive impliquerait contradiction), mais (fol. 7 v) inclinent. D'où il résulte que, même en supposant l'éternité du monde, on ne peut échapper à une raison ultime des choses extramondiale, c'est-à-dire Dieu.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung, fol. 6 v :] (1)
Ergo erinnert die Unterscheidung der drei Hypothesen.

etwas, was außerhalb des Dinges liegt). Leibniz wird schrittweise aufzeigen, dass die ersten beiden Erklärungen zur letzten hinführen.¹

Betrachten wir zunächst die erste Hypothese. Leibniz stützt sich auf einen Vergleich. Man kann sehr gut von einem Buchexemplar auf das andere schließen und es so erklären: Jedoch wird man dadurch nicht erklären, warum es jemals solche Bücher gegeben hat. Man wird niemals den vollen Grund (*ratio plena*) erreichen. Ebenso wird man niemals vollständig die Welt erklären können, indem man von einem Zustand der Welt auf einen vorherigen schließt, (*fol. 6 r*) nicht einmal durch ein unendliches Zurückschreiten. Was genau ist nun der volle Grund (*ratio plena*)? Man könnte meinen, es sei die Zweckursache, im Gegensatz zur Wirkursache. Dem ist nicht so.

Leibniz erklärt sich näher in den *Animadversiones circa assertiones aliquas theoriae medicae verae Clar. Stahl*i (Dutens, t. II, 2^e partie, p. 132)². »Efficientes causae sunt duplicis generis, particulares causae motuum materiae praesentium consistunt in statu praecedente materiae ... Sed quia praecedens status rursus deducendus est ex alio adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget; ideo etsi in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur; rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed quaerendam esse in causa generali, ex qua non minus status praesens, quam praecedens, immediate emanat, nempe in Autore [*sic !*] Universi intelligente, cui haec placuit series rerum, prae aliis infinitis, quarum materia capax erat«. (»Es gibt zwei Arten Wirkursachen, die partikularen Ursachen der gegenwärtigen Bewegungen der Materie bestehen im vorherigen Zustand der Materie ... Da aber der vorherige Status wiederum herzuleiten ist aus einem anderen, noch früheren, und dieser wiederum aus einem früheren, welcher seinerseits wiederum einen noch früheren erfordert; und wenn man daher so ins Unendliche

¹ Aufzeichnungen von Roustan, 1bis – 2bis: »D. die erste wäre diejenige des gesunden Menschenverstandes, die zweite von Spinoza, die dritte diejenige von Leibniz«.

² G. G. Leibnitii *Animadversiones Circa Assertiones aliquas Theoriae Medicae verae Clar. Stahl*i. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Opera Omnia*. Nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Genève 1768. Reprod. Hildesheim e. a. (Olms) 1989. T. 2, pars 2, 131–163.

Gerhardt VII 302 f.: »Licet ergo Mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum sucessionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quocunque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quarendam esse. In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec a priore fingeretur, foret ipsa praevalentia inclinationum ut mox intelligetur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate ut contrarium implicet), sed inclinant. / Ex quibus patet, nec supposita mundi aeternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse«.

Herring 35 f.: »Wenn man daher auch die Welt als ewig annimmt, so setzt man dennoch nichts als eine Folge von Zuständen, und man wird in keinem von ihnen einen zureichenden Grund finden, ja selbst wenn man noch so viele zusammennimmt, wird man nicht im mindesten zu einem solchen Grunde gelangen; offenbar muss also nach dem Grunde anderswo / gesucht werden. Denn auch in den ewigen Dingen muss, wenn sie auch keine Ursache hätten, dennoch ein Grund erkannt werden, der in den beständigen Dingen die Notwendigkeit oder Wesenheit selbst ist, in der Reihe der veränderlichen hingegen – wenn sie als eine ewige a priori angenommen wird – das Überwiegen einer der Neigungen sein müsste, wie bald eingesehen werden wird; da hier die Gründe nicht zwingen (durch eine absolute oder metaphysische Notwendigkeit, wo das Gegenteil einen Widerspruch enthält), sondern nur anreizen. Hieraus erhellt, dass man selbst bei Annahme der Ewigkeit der Welt einem letzten außerweltlichen Grund der Dinge oder Gott nicht entgehen kann«.

fortschreitet, findet man niemals einen Grund, der nicht seinerseits wiederum einen weiteren Grund zur Rechenschaft fordert. Woraus folgt, dass der volle Grund der Dinge in den Einzelgegenständen nicht aufgefunden werden kann, sondern in einer allgemeinen Ursache zu suchen ist, aus der der gegenwärtige Zustand nicht weniger als der vorangegangene unmittelbar hervorgeht, nämlich im intelligenten Autor des Universums, dem diese Reihe der Dinge vor den unendlich vielen anderen gefiel, deren die Materie fähig war« Üs. M. V.).

Somit (*fol. 7 r*) möchte Leibniz, wenn er vom vollen Grund spricht, lediglich die Wirkursache des Ganzen den einzelnen, partikularen Wirkursachen gegenüberstellen.

Wir kommen zur zweiten Alternative. Sie unterteilt sich sozusagen in drei Unter-Hypothesen:

1. Zunächst (erster Satz) sucht man den Grund der Reihe in der Reihe, die insgesamt als ewig angesehen wird: nur dass hier Ewigkeit die Bedeutung von Endlosigkeit (*perpetuité*) der Aufeinanderfolge hat. Somit unterscheidet sich diese Hypothese kaum von der vorigen. Wenn man diese Endlosigkeit annimmt, nicht im Ganzen, sondern aufeinander folgend, so wird man dahin geführt, den Grund der Reihe in einem oder mehreren aufeinander folgenden Zuständen zu suchen: Jedoch haben wir gesehen, dass, ganz gleich wie hoch die Anzahl der so festgehaltenen Zustände ist, man dadurch niemals den zureichenden Grund finden wird, und man wird gezwungen sein, ihn anderswo zu suchen als in der Reihe selbst.

2. (Zweiter Satz bis *essentia*) Man setzt die Totalität einer ewigen Welt als eine nicht mehr physische (*fol. 8 r*), sondern mathematische Existenz voraus, in der Art einer Definition, die man festsetzt mit all den Theoremen, die sich aus ihr ergeben und die sie enthält. Dies ist die spinozistische Hypothese. Demzufolge sind die *persistencia* diejenigen Dinge, die in einer Reihe angeordnet sind, die aber alle mit einer mathematischen Realität versehen sind und im Sein beharren, in dem Sinne, den Spinoza dieser Formel gegeben hat. Entgehen wir so der Notwendigkeit, einen Grund (*raison*) des Universums außerhalb seiner selbst aufzustellen? Zweifelsohne kann man nicht mehr von Ursache (*cause*) sprechen, denn Ursache setzt Vorgängigkeit voraus, und die Welt ist hier doch ewig: Doch gibt es zumindest einen Grund des Ganzen, es ist seine Notwendigkeit selbst oder seine Wesenheit oder Möglichkeit. Der Kreis und alle Theoreme für diesen Kreis existieren, da ihre Existenz die notwendige Folge ihrer Wesenheit oder Möglichkeit ist. Ebenso wird die Existenz der Welt als eine Folge der Wesenheit gesetzt, die somit, im Sinne von »Grund«, als Ursache der Welt festzustellen ist, und sich (*fol. 9 r*) somit außerhalb der bestehenden Welt befindet.

(*fol. 10 v*) (§2) »Donc les raisons du monde se cachant d'extramondiales [z. T. unleserlicher Abschnitt], différent de la chaîne des états, ou de la série des choses dont l'aggregat constitue le monde: et c'est ainsi qu'il faut passer de la nécessité physique ou hypothétique, qui détermine les choses postérieures du monde par les choses antérieures, à quelque chose qui soit nécessité absolue ou métaphysique, et dont on ne puisse rendre raison. Car le monde actuel est nécessaire physiquement ou hypothétiquement, mais non pas absolument ou métaphysiquement : je veux dire qu'une fois posé qu'il est tel, il s'ensuit que de telles choses doivent naître. Mais puisque la racine ultime doit être dans quelque chose qui soit d'une nécessité métaphysique, et que la raison de l'existant ne peut provenir que de l'existant, il faut par suite que quelque être existe d'une nécessité métaphysique, c'est-à-dire dont l'essence entraîne l'existence : il faut ainsi qu'il existe quelque être différent (*fol. 11 v*) de la pluralité des êtres, c'est-à-dire du monde, que nous avons reconnu et démontré n'être pas d'une nécessité métaphysique«.

Gerhardt VII 303: »Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit. Atque ita veniendum est a physica necessitate seu hypothetica, quae res Mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, cujus ratio reddi non possit. Mundus enim praesens physice seu hypothetice, non vero absolute seu Metaphysice est necessarius. Nempe posito quod semel talis sit, consequens est, talia porro nasci. Quoniam igitur ultima radix debet esse in aliquo, quod sit Metaphysicae necessitatis, et ratio existentis non est nisi ab existente, hinc oportet aliquod existere Ens unum Metaphysicae necessitatis, seu de cujus essentia sit existentia, atque adeo aliquid existere diversum ab Entium pluralitate seu Mundo, quem Metaphysicae necessitatis non esse concessimus ostendimusque«.

3. (Ende des zweiten Satzes) Man stellt erneut auf einen Schlag die Totalität der ewigen Welt auf, aber man gesteht ihr keine mathematische Existenz mehr zu. Die Dinge sind jetzt nicht mehr *persistencia*, sondern *mutabilia*, das heißt dem Wandel unterworfen: Damit die Dinge also seien, was sie in Wirklichkeit sind, musste eine Wahl, eine überwiegende Neigung vorhanden sein. Wir sind nun wieder auf die Idee einer *ratio ultima extramundana* (eines letzten, außerweltlichen Grundes) zurückgeführt worden.

Diese letzte Hypothese ist übrigens diejenige von Leibniz, und es ist einfach, den Sinn zu bestimmen, den er den Worten verleiht: überwiegen der Neigungen sowie die absolute oder metaphysische Notwendigkeit. Leibniz erklärt in der *Théodicée* (Erdm. [VI] 513–517), dass alle Möglichkeiten seit aller Ewigkeit im göttlichen Verstand existieren, und dass Gott von mehreren Möglichkeiten die beste auswählt, da er der beste ist, da er eine überwiegende Güte hat. »Es gibt immer einen überwiegenden Grund, der (fol 10 r) den Willen zu seiner Wahl bestimmt, und um Freiheit zu erhalten, genügt es, dass dieser Grund nur antreibt, ohne zu zwingen. [...] Gott versäumt nie, das Beste zu wählen, aber er ist nicht gezwungen, es zu tun, und selbst bei dem Gegenstand der Wahl Gottes besteht keine Notwendigkeit, denn eine andere Folge der Dinge ist ebenso möglich. Sein [Der] Wille [wird] nur durch die überwiegende Güte des Gegenstandes bestimmt.« (§ 45; Erdm. 516 a)³ »Der stärkste Antrieb hat immer Erfolg« (§ 53; Erdm. 518 a).⁴ Die absolute oder metaphysische Notwendigkeit ist im Gegenteil diejenige, bei der das Gegenteil einen Widerspruch impliziert. Cf. § 20, § 174 (Erdm. 485 b, 557 b). Die Wahl Gottes ist sicher, ohne metaphysisch notwendig zu sein: Er entscheidet sich nach der überwiegenden Neigung, die die Neigung zum Besten hin ist, welches im Übrigen ganz und gar determiniert ist.

³ Deutsche Übersetzung zitiert nach: Leibniz, G. W.: *Philosophische Schriften, Band II, Erste Hälfte: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Vorwort, Abhandlung, erster und zweiter Teil*. Hg. u. Üs. v. H. Herring. Darmstadt (wbg) 1985, 275.

⁴ Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 285.

Herring 36: »Die Gründe der Welt liegen also in etwas Außerweltlichem, das von der Kette der Zustände oder der Reihe der Dinge, deren Ansammlung die Welt konstituiert, verschieden ist. Und auf diese Weise muss man von der physischen oder hypothetischen Notwendigkeit, welche die späteren Dinge der Welt durch die früheren bestimmt, zu etwas gelangen, das von absoluter oder metaphysischer Notwendigkeit ist, deren Grund nicht genannt werden kann. Die gegenwärtige Welt ist nämlich physisch oder hypothetisch, nicht aber absolut oder metaphysisch notwendig. Denn gesetzt, sie sei so beschaffen, so folgt, dass andererseits auch derartiges daraus entsteht. Weil also die letzte Wurzel in etwas bestehen muss, das von metaphysischer Notwendigkeit ist, und weil der Grund eines Existierenden nur von einem Existierenden herrühren kann, so muss daher ein einziges Seiendes von metaphysischer Notwendigkeit existieren, dessen Wesen mit seinem Dasein identisch ist; also muss etwas existieren, das verschieden ist von der Vielheit der Dinge oder der Welt, die – wie wir erkannt und gezeigt haben – nicht von metaphysischer Notwendigkeit ist«.

»Gott ist zu allem Guten geneigt; das Gute, sogar das Beste, treibt ihn zum Handeln an, aber es zwingt ihn nicht: denn seine Wahl macht das vom Besten Unterschiedene durchaus nicht unmöglich, es bewirkt nicht, dass das, was Gott unterlässt, einen Widerspruch enthält« (§230; Erdm. 574).⁵ »Obschon Gott mit Notwendigkeit seine Weisheit / liebt, sind doch die Handlungen, zu denen diese ihn veranlasst, frei (fol. 11r) und hören die Dinge, zu denen sie ihn nicht veranlasst, deshalb doch nicht auf, möglich zu sein«. (§236 Erdm. 576 a).⁶ Gott ist somit frei auf Grund einer willkürlichen Definition von Freiheit, nach der die freie Handlung eine solche ist, deren Gegenteil keinen Widerspruch implizieren würde. Die Welt existiert demnach nur aus einer physischen oder hypothetischen Notwendigkeit heraus. Diese Äußerung wird in der *Théodicée*, bes. §53 gut erklärt: »Da also alles von Anfang an geordnet ist, so bewirkt jene hypothetische Notwendigkeit, über die alle Welt einig ist, allein, dass nach der Voraussicht Gottes oder nach seinem Entschluss nichts mehr geändert werden kann, und dass doch die Ereignisse an sich zufällig bleiben. Denn – die Annahme von der Zukünftigkeit der Sache und von der Voraussicht oder dem Entschluss Gottes beiseite gelassen, eine Annahme, die schon bewirkt, dass die Sache geschehen wird [...] – das Ereignis hat nichts an sich, was es notwendig macht und nicht die Vorstellung zulässt, dass jede andere Sache statt seiner eintreten könnte.« (Erdm. 517 b; 518 a).⁷ Die physische Notwendigkeit (fol. 12 r) ist also bedingt: In einer physikalischen Reihe ist jedes Glied notwendig unter der Voraussetzung, dass ein bestimmtes, wiederum vorheriges Glied gesetzt ist. Von Glied zu Glied stiege man so zu einem ersten, von Gott aufgestellten Glied auf, das all die anderen bestimmt. Es gibt keine absolute Notwendigkeit außer der *ultima ratio* (dem letzten Grund), Gott selbst: Dies ist die einzige metaphysisch notwendige Existenz, das einzige Wesen, dessen Wesenheit die Existenz nach sich zieht.

Dieses Prinzip war bereits dasjenige von Spinoza: Seine Anwendung ist jedoch nicht dieselbe in den beiden Systemen. Nach Spinoza existiert Gott, wenn seine Wesenheit gesetzt ist, und mit ihm seine Modi und Attribute. Nach Leibniz existiert Gott notwendigerweise, wenn seine Wesenheit gesetzt ist, jedoch existieren nicht notwendigerweise seine Handlungen, die durch eine moralische Notwendigkeit von ihm ausgehen:

⁵ Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 607.

⁶ Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 615 / 617.

⁷ Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 285.

(fol. 13 v) (§3) »Mais pour expliquer un peu plus distinctement comment des vérités éternelles ou essentielles ou métaphysiques naissent les vérités temporelles, contingentes ou physiques, nous devons d'abord reconnaître que par cela même que quelque chose existe plutôt que rien il y a dans les choses possibles, ou dans la possibilité ou l'essence même, quelque exigence de l'existence, ou, pour ainsi parler, une prétention à l'existence, et, pour tout dire d'un mot, que l'essence par elle-même tend à l'existence. D'où il résulte que tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui exprime l'essence ou la réalité possible, tendent d'un droit égal à l'existence (1) en raison de leur (fol. 14 v) quantité d'essence ou de réalité, ou en raison du degré de perfection qu'ils impliquent : car la perfection n'est rien autre chose que la quantité d'essence«.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung] (1) Erdmann und Gerhardt schreiben «essentiam»; es ist aber offensichtlich, dass «existentiam» gelesen werden muss.

Gerhardt VII 303: »Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas«.

Herring 36 f.: »Um aber ein wenig deutlicher zu erklären, auf welche Weise aus den ewigen oder wesentlichen bzw. metaphysischen Wahrheiten die zeitlichen, zufälligen oder physischen entstehen, so müssen wir zunächst selbstverständlich anerkennen, wie dadurch, dass etwas eher existiert als nicht existiert, in den möglichen Dingen oder in der Möglichkeit bzw. im Wesen selbst ein Verlangen nach Dasein besteht oder – sozusagen – eine Forderung, zu existieren, und – mit einem Wort – dass das Wesen von sich aus nach Dasein strebt. Weiter folgt daraus, dass alles Mögliche oder alles, was eine Wesenheit oder eine mögliche Realität ausdrückt, mit gleichem Rechte nach Dasein strebt – je nach der Größe der Wesenheit oder Realität oder nach dem

Anders gesagt, müssen die anderen Möglichkeiten von Gott auserwählt werden, um zu existieren. Diese besondere Art von Notwendigkeit der anderen Möglichkeiten bezeichnet Leibniz als hypothetisch, wenn er die Reihe emporsteigt (*fol. 13 r*), und als moralisch, wenn er sie hinabsteigt. Ein Ereignis ist hypothetisch notwendig, wenn es ein gegebenes Vorausgehendes voraussetzt. Es wird moralisch notwendig, wenn man es vom Standpunkt des Voranschreitens aus betrachtet, wenn man von Gott ausgeht. Der Begriff der hypothetischen Notwendigkeit wird an bestimmten Stellen der *Théodicée* manchmal sogar im Sinne der moralischen Notwendigkeit gebraucht. Nehmen Sie Gott an, das heißt die Fülle der Möglichkeiten, dann ist da auch Existenz: In diesem Punkt stimmt Leibniz mit Spinoza und Descartes überein. Während sich jedoch der Übergang von der Wesenheit zur Existenz bei Spinoza durch das gesamte System hin zieht, so endet er bei Leibniz und im Übrigen auch bei Descartes bereits genau dort. Lediglich scheint bei Descartes die Abkehr von der Anwendung des Prinzips besser fundiert als Leibniz: Denn nachdem er Gott gesetzt hat, findet er in ihm ein neues Prinzip der Bestimmung: den göttlichen Willen, der über der göttlichen Intelligenz steht. Im Gegensatz dazu ist bei Leibniz der Grund, der aus Gott heraus alle Möglichkeiten entstehen lässt, derselbe, der Gott selbst (*fol. 14 r*) aus dem einfachen Möglichen heraus entstehen lässt: Es ist ein Grund aus Vollkommenheit. Es gibt genau genommen keinen freien Willen in Gott: Seine Wahl erklärt sich aus dem Grund des Besten heraus, der gerade selbst Gottes Grund war: Man sieht also nicht ein, warum Leibniz die Anwendung des Prinzips, das er auf Gott angewendet hat, nicht auf alle Möglichkeiten anwendet. Leibniz wird nun einen Schritt weitergehen und aufzeigen, dass sich die Physik des Universums aus einem Grund der Vollkommenheit heraus erklärt. Die Tatsachen drücken sich sicherlich durch temporale und kontingente Wahrheiten aus: Jedoch entspringen die kontingenten Wahrheiten den ewigen Wahrheiten und könnten sich für eine göttliche Intelligenz aus ihnen deduzieren lassen. (Cf. *De scientia universali*, Erdm. 83 b, und *Nouveaux Essais*, I. IV §. 7, Erdm. 362 a) Dies wird Leibniz im Folgenden erörtern.

Das Prinzip seiner Lehre besteht darin, dass alles Mögliche »das Recht hat, Existenz zu beanspruchen, nach Maßgabe der in ihm enthaltenen Vollkommenheit.«⁸ (*fol. 15 r*) (*Monad.*, § 54;⁹ Cf. *Théodicée* § 201, Erdm. 566 a) Es ist festzuhalten, dass er hier die Vollkommenheit durch die Quantität des

⁸ Zitiert nach: Leibniz, G. W.: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Französisch-deutsch. Üs. A. Buchenau, hg. v. H. Herring, Hamburg (Meiner) ²1982, 51.

⁹ Erdmann 709.

Grade der Vollkommenheit, den es enthält; denn die Vollkommenheit ist nichts anderes als die Größe der Wesenheit«.

(fol. 16 v) (§ [adde : 4]) »Mais par là on comprend très clairement que des combinaisons infinies de possibles et des séries possibles en nombre infini, celle-là existe par laquelle le plus d'essence ou de possibilité est amené à exister«.

Gerhardt VII 303: »Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus [sic!] existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum«.

Herring 37: »Hieraus wird aufs deutlichste einsichtig, dass aus den unendlich vielen Verbindungen des Möglichen und den unendlich vielen möglichen Reihen diejenige existiert, durch die das meiste an Wesenheit oder Möglichkeit zum Dasein gebracht wird«.

Wesens definiert, und dies ist eine Gemeinsamkeit mit Spinoza. Im Allgemeinen, und es hat bei ihm in diesem Punkt eine leichte Entwicklung gegeben, definiert er sie viel eher durch die Qualität als durch die Quantität, wie an folgender Stelle der *Monadologie*: »Auf diese Weise erhält man die größtmögliche Mannigfaltigkeit, aber zugleich auch die größtmögliche Ordnung, d. h., man erhält auf diese Weise die größtmögliche Vollkommenheit.« (§. 58)¹⁰ Der Vorteil dieser quantitativen Definition von Vollkommenheit liegt darin, dass sie Leibniz erlaubt, sein Prinzip, dass das Mögliche nach Maßgabe seiner Vollkommenheit nach Dasein strebt, auf mathematische Weise aufzustellen. Dieser Beweis ist in folgendem Satz vollständig enthalten: »aliquid potius existit quam nihil.« [»Etwas existiert eher als nichts«], zumindest ihr erster Teil, welchen man derart ausdrücken könnte. Wenn die Möglichen nicht danach streben würden, zu existieren, (fol. 16 r) würde nichts existieren. Nun existiert aber etwas, daher streben die Möglichen also danach, zu existieren. Dieser Beweis wird in einem Fragment mit dem Titel »De veritatibus primis« (Erdm. 99a) vollständig dargestellt. »Dieser Satz: alles Mögliche strebt nach Existenz kann a posteriori belegt werden, wenn man setzt, dass etwas existiert. Denn entweder existiert alles, und dann wird alles Mögliche so sehr zur Existenz streben, dass es auch existiert, oder etwas existiert nicht; alsdann muss ein Grund angegeben werden, warum etwas vor anderen existiert. Dieser kann aber nicht anders angegeben werden als durch den allgemeinen Wesens- oder Möglichkeitsgrund, gesetzt, das Mögliche strebe seiner Natur nach und im besonderen im Verhältnis zu seiner Möglichkeit und entsprechend dem Grade seines Wesens zur Existenz.«¹¹ – Aber das ist nicht alles. Leibniz hat bis hierhin aufgezeigt, dass die Möglichkeiten nach Existenz streben, aber nicht, dass sie es proportional zu ihrer Vollkommenheit oder der Quantität ihres Wesens tun. Es handelt sich hier nicht um eine *Petitio principii*, denn es genügt, den ersten Punkt festzusetzen, um von diesem (fol. 17 r) den zweiten zu deduzieren. Nehmen wir eine Möglichkeit AB an, sie hat eine bestimmte Tendenz nach dem Dasein A'B'. Nehmen wir an, diese Möglichkeit wird vollkommener, das heißt die Quantität ihres Wesens wächst um die Größe BC. Sie wäre demnach gleich AB + BC. Aber BC hat eine Tendenz zur Existenz, die B'C' gleich ist. Die totale Tendenz zur Existenz wäre nun also A'B' + B'C' geworden. In einem Wort: Sobald ein Anwachsen von Wesen erfolgt, erhöht sich auch die Tendenz zur Existenz. Bisher wurden die Möglichkeiten getrennt

¹⁰ Erdmann 709 b. Zitiert nach Leibniz, *Monadologie*, ed. Herring, 53.

¹¹ Deutsche Üs. zit. nach: Leibniz, G. W.: *Philosophische Schriften, Band 1: Kleine Schriften zur Metaphysik*. Hg. u. üs. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt (Suhrkamp) 2000, 177.

(*fol. 17 v*) »(§4) Je veux dire que toujours il y a dans les choses un principe de détermination, qui doit être demandé à un maximum ou à un minimum, plus particulièrement que le maximum d'effet doit être fourni avec pour ainsi dire le minimum de dépense. (*fol. 18 v*) Et dans le cas actuel le temps et le lieu, ou pour tout dire d'un mot, la réceptivité ou capacité du monde, peut être considérée comme la dépense, c'est-à-dire le terrain (1) sur lequel il s'agit de bâtir le plus avantageusement possible ; et d'autre part les variétés des formes correspondent à la plus ou moins grande multitude et élégance des chambres. Et la chose se passe comme dans certains jeux, où il s'agit de remplir certains espaces dans une table selon certaines règles déterminées et où, si vous n'usez pas d'un certain artifice, il arrive à la fin qu'exclu de certains espaces défendus, vous êtes forcé de laisser vides plus d'espaces que vous n'en aviez le droit ou vous ne vouliez. (*fol. 19 v*) Mais il existe un certain procédé au moyen duquel la plus grande réplétion possible est obtenue avec la plus grande facilité«.

Gerhardt VII 303 f.: »Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu. Et hoc loco tempus, locus, aut ut verbo dicam, receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno, in quo quam commodissime est aedificandum, formarum autem varietates respondent commoditati aedificii multitudinique et elegantiae camerarum. Et sese res habet ut in ludis quibusdam, cum loca omnia in Tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatiis / exclusus ini-

betrachtet, nun handelt es sich darum, die ganze Welt zu betrachten als ein System von Möglichkeiten oder eine Reihe von Möglichkeiten, die untereinander alle miteinander kompatibel sind. Der Ausdruck: Kombination von Möglichkeiten bezeichnet tatsächlich die ganze Welt, wie aus einem Abschnitt des zweiten Briefes an Bourget ersichtlich wird: »Vous y ajoutez ces paroles: Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on ne peut pas dire qu'il puisse y en avoir plusieurs. Cela serait vrai, si l'Univers était la collection de tous les possibles; mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point composés. Ainsi l'Univers n'est que la (fol. 18 r) collection d'une certaine façon de composés; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existans [sic !], c'est-à-dire de ceux qui forment le plus riche composé. Et comme il y a (de) différentes combinaisons de possibles, les unes meilleures que les autres, il y a plusieurs Univers possibles, chaque collection de composés en faisant un.« (Erdm. 719 b) (»Sie fügen dort folgende Worte hinzu: Wenn man das Universum als eine Ansammlung betrachtet, kann man nicht sagen, dass es mehrere geben könnte. Das wäre wahr, wenn das Universum die Ansammlung aller Möglichkeiten wäre; dem ist aber nicht so, da keinesfalls alle Möglichkeiten miteinander vereinbar sind. Somit ist das Universum nur eine (fol. 18 r) Ansammlung einer bestimmten Art von miteinander vereinbaren Möglichkeiten; und das bestehende Universum ist die Ansammlung aller existierenden Möglichkeiten, das heißt von solchen, die die reichste Vereinigung eingehen. Und da es verschiedene Kombinationen von Möglichkeiten gibt, die einen besser als die anderen, gibt es mehrere mögliche Universen, wobei jede Ansammlung von Vereinbarem jeweils eines bildet.« Üs. M. V.) Mit diesem Paragraphen beginnt der originellste Teil dieser Abhandlung: Der Beweis einer Art von metaphysischem Mechanismus.

Leibniz stellt das Grundgesetz dieses Mechanismus' auf. In der Mathematik löst man Maximum-Minimum-Probleme, wenn zum Beispiel in ein Dreieck das größtmögliche Viereck einzuzeichnen wäre. Die Idee von Leibniz besteht darin, dass die Natur jedes Mal, wenn sie die Wahl zwischen mehreren möglichen Lösungen hat, ohne dass ein besonderer Bestimmungsgrund sie mehr zu der einen als zu der anderen hinneigen würde, von Natur aus für ein Maximum oder ein Minimum optiert. Wenn zum Beispiel ein Stein wieder zur Erde zurückkehren muss, so kann er eine Vielzahl an Richtungen einschlagen. Die Natur (fol. 19 r) wird entweder den längsten Weg wählen (was in diesem Fall keinen Sinn hätte) oder den kürzesten, der der vertikale ist. Leibniz präzisiert daraufhin übrigens seinen Gedanken: Die so gewählte Lösung ist diejenige, die die maximale Wirkung mit dem minimalen Aufwand erreicht.

Der Vergleich, mit dem Leibniz verständlich macht, wie die Natur Pro-

quis, plura cogeris loca relinquere vacua, quam poteras vel volebas. Certa autem ratio est per quam repletio maxima facillime obtinetur.

Herring 37: »Es besteht nämlich in den Dingen immer ein bestimmendes Prinzip, was vom Größten und Kleinsten zu erwarten ist, dass nämlich die größte Wirkung sozusagen mit dem kleinsten Aufwand erreicht werde. In unserem Falle kann die Zeit, der Ort oder – mit einem Worte – die Empfänglichkeit oder Fähigkeit der Welt für den Aufwand genommen werden oder für das Terrain, auf dem sich am bequemsten bauen lässt; die Mannigfaltigkeit der Formen aber entspricht der Zweckmäßigkeit des Gebäudes und der Vielzahl und geschmackvollen Einrichtung der Zimmer. Das verhält sich so wie bei gewissen Spielen, bei denen auf einer Tafel alle Felder nach bestimmten Gesetzen auszufüllen sind. Wenn man nicht gewisse Kunstregeln einhält, wird man am Ende durch ungünstig liegende Felder gehindert und gezwungen, mehr Felder offenzulassen, als man ausfüllen konnte oder wollte. Aber es gibt einen gewissen Grundsatz, nach welchem die weitestgehende Ausfüllung der Felder am leichtesten erreicht wird«.

(fol. 19 v) »De même donc que si nous supposons avoir été décidé qu'il se fasse un triangle, bien que nul autre système de détermination ne vienne s'y joindre, il s'ensuit que c'est un triangle équilatéral qui se produit; de même encore qu'étant posé qu'il faut se diriger d'un point à un autre, bien que rien de plus ne détermine le chemin, c'est la voie la plus facile, c'est-à-dire la plus courte, (fol. 20v) qui sera choisie; de même, étant une fois posé que l'être prévaut sur le non-être, c'est-à-dire qu'il y existe une raison pour laquelle quelque chose soit produit plutôt que rien, c'est-à-dire encore qu'il y a passage nécessaire de la possibilité à l'existence, de cela même et quoiqu'aucune autre détermination ne s'ajoute, s'ensuit qu'il y a le plus d'existence possible pour un volume donné de temps et de lieu, c'est-à-dire de l'ordre possible d'existence, absolument comme les jetons sont ainsi arrangés que dans l'aire donnée le plus grand nombre possible d'entre eux soient contenus«.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung zu fol. 18v]
(1) terrenum. Seltener Sinn, findet sich bei Columelle.¹

¹ Lucius Junius Moderatus Columella, römischer Agronom aus dem 1. Jahrhundert.

bleme dieser Art löst, stammt wahrscheinlich von bestimmten Problemstellungen beim Schach, wie das Springer-Problem: Es gilt, den Springer derart auf dem Spielfeld zu bewegen, dass man, die Regeln der Laufrichtung dieser Figur respektierend, den Springer alle Felder durchlaufen lässt, jedoch niemals dasselbe zweimal. Vielleicht stammt es auch von gewissen Patience-Spielen, bei denen es gilt, die Oberfläche eines Tisches vollständig mit flachen Spielmarken von vielerlei Formen zu bedecken. Wenn man nicht gleich auf die richtige Anordnung kommt, bleiben am Ende leere Felder, in die man die Spielmarken nicht mehr einsetzen kann, (*fol. 20 r*) die man noch zur Hand hat. In diesem Sinne muss man *spatiis iniquis* als Felder verstehen, die den Spielmarken ungleich und also unfähig sind, diese aufzunehmen.

Wenn man diesen Satz nicht mehr an den vorhergehenden, sondern an den ihm folgenden anbindet, so könnte man ihn folgendermaßen verstehen: Ganz im Gegenteil ist der Vorgang, durch den die Natur die größte Fülle mit der größten Leichtigkeit erreicht, sehr wohl determiniert. Der Sinn wäre dann, dass dieser Vorgang a priori determiniert ist, wenn es sich um die Natur handelt, dieser sich aber nicht aufzwingt, wenn es sich um ein Spiel handelt; dort kann es sogar mehrere geben. Jedoch scheint der erste Grund einleuchtender.

Bei den beiden Bestandteilen des Vergleichs, der anschließend folgt, ist der eine mathematisch (von *uti ergo* bis *ita*), der andere metaphysisch (nach *ita*). Wir werden sie nacheinander behandeln.

1. Mathematischer Teil: Er beinhaltet wiederum zwei Punkte.

a) Wenn die Natur das Problem aufgegeben hat, ein Dreieck zu konstruieren, ohne nähere Angaben (*fol. 21 r*) dazu zu machen, in welcher Form es darzustellen ist, so wird ein gleichseitiges Dreieck entstehen. In der Mathematik wird bewiesen, dass von allen Dreiecken, die denselben Umfang haben, das gleichseitige Dreieck dasjenige mit der größten Fläche ist, so dass es bei einer gegebenen Fläche die größte Einsparung an Umfang aufweist. Diese Tatsache steht also in enger Beziehung zu den Problemen von Maxima und Minima. Hingegen sieht man kaum, an welche natürlichen Phänomene Leibniz dabei denkt. Denken wir uns ein Beispiel aus. Nehmen wir an, dass eine Materie, die sich auskristallisiert, dies in Form eines dreieckigen Prismas bewerkstelligen soll: Die Idee von Leibniz besteht ganz einfach darin, zu sagen, dass sie angestrebte Form ein gleichseitiges Dreieck darstellen wird.

b) Gleichermaßen wird, um von einem Punkt zum anderen zu gelangen, eine gerade Linie gewählt, da es der ökonomischste ist. Tatsächlich bewegt sich in der Mechanik ein Punkt, der von einer einzigen Kraft angetrieben wird, in gerader Linie.

Gerhardt VII 304: »Uti ergo si ponamus decretum esse ut fiat triangulum, nulla licet alia accidenti determinandi ratione, consequens est, aequilaterum prodire; et posito tendendum esse a puncto ad punctum, licet nihil ultra iter determinat, via eligitur maxime facilis seu brevissima; ita posito semel ens praevalere nonenti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil ultra determinetur, consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate, prorsus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur«.

Herring 37 f.: »Wie also, wenn aufgegeben ist, ein Dreieck zu machen, ohne dass ein weiterer Bestimmungsgrund hinzukommt, folgt, dass ein gleichseitiges entstehe, und wenn als Aufgabe gestellt ist, von einem Punkte / zu einem anderen zu gehen (und wenn kein Weg vorgeschrieben ist), der leichteste und kürzeste Weg gewählt wird – so folgt, wenn wir einmal annehmen, das Seiende gelte mehr als das Nichtseiende, oder es gäbe einen Grund, weshalb etwas eher existiert als nicht existiert, oder dass von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen ist, daraus, dass – wenn auch nichts weiteres bestimmt ist – soviel zum Dasein gelangen wird, wie nach der Fassungskraft der Zeit oder des Ortes (oder der möglichen Ordnung des Seins) möglich ist, ganz so, wie Mosaiksteinchen derart zusammengesetzt werden, dass auf die vorgesehene Fläche möglichst viele gehen«.

(fol. 22 r) In der Physik folgt ein auf sich gestellter Körper der Vertikalen. Es kann sein, dass Leibniz vor allem die geradlinige Ausbreitung der Lichtstrahlen im Sinn hatte, die damals einen seiner Streitpunkte mit den Cartesianern ausmachte. In der Tat schrieb er in seiner »Réponse aux réflexions d'un cartésien (Antwort auf die Reflexionen eines Cartesianers)«, die in der Ausgabe vom 26. August eben jenes selben Jahres 1697 im *Journal des Savants* gedruckt wurde, folgendes: »J'ai montré ailleurs que tandis qu'on peut encore disputer de la cause efficiente de la lumière, que Mr. [sic !] Descartes n'a pas assez bien expliquée, comme les plus intelligens [sic !] avouent maintenant, la cause finale suffit pour deviner les loix [sic !] qu'elle suit; car pourvu qu'on se figure que la nature a eu pour but de conduire les rayons d'un point donné à un autre chemin [sic !; Erdm: *un autre point donné*] par le chemin le plus facile, on trouve admirablement bien toutes ces loix [sic !], en employant seulement quelques lignes d'Analyse.« (Erdm. 144 a) (»Ich habe an anderer Stelle bereits aufgezeigt, dass man zwar noch über die Wirkursache des Lichts streiten kann, die Descartes nicht gut genug erklärt hat, wie die Intelligentesten nun zugeben, dass aber die Finalursache ausreicht, um die Gesetze zu durchschauen, denen es folgt; denn vorausgesetzt man stellt sich vor, dass die Natur zum Ziel hatte, die Strahlen von einem bestimmten Punkt auf dem einfachsten Wege zu einem anderen bestimmten Punkt zu leiten, findet man wunderbar leicht all diese Gesetze, indem man nur einige Zeilen Analysis aufwendet.« Üs. M. V.)

2. Metaphysischer Begriff. Nach Leibniz kann man auf das Sein im Allgemeinen (fol. 23 r) all dasjenige übertragen, was eben über die Physik und die Mathematik gesagt worden ist, nachdem man dieses einzige Postulat gesetzt hat, dass das Seiende dem Nichtseienden überlegen ist. Leibniz drückt dieses Postulat noch auf zwei verschiedene Arten aus: es gibt einen Grund, weshalb etwas eher existiert als nichts, und: es gibt einen notwendigen Übergang von der Möglichkeit zur Existenz. Es ist in der Tat ersichtlich, dass diese drei Arten sich entsprechen. Wenn das Sein über das Nichtsein siegt, so deshalb, weil es einen Grund gibt, warum etwas eher existiert als nichts: eine gegebenen Möglichkeit wird also, da es einen Grund gibt, warum sie eher ist als nicht ist, in die Wirklichkeit übergehen. Auf der Grundlage dieses Postulats können wir den Vergleich auf das Sein übertragen. Hier finden wir den cartesianischen Gedanken wieder, dass die Mathematik eine vereinfachte Projektion, eine Reduzierung der Metaphysik ist. Die allgemeinen und formellen Gesetze, die man in der Mechanik und in der Physik findet, drücken lediglich in vereinfachter Form die viel tieferen Gesetze aus, die die Gesetze der Metaphysik des Seins selbst sind. So zeigen uns also die Mechanik und die Physik (fol. 24 r), dass die größtmögliche Wirkung immer mit dem kleinsten Aufwand erreicht wird und dass, wenn die Wirkung nicht in ihrer Größe, sondern nur in

[fol. 23 v : auf dieser linken Seite findet sich ein Zusatz zum Kommentar auf der rechten Seite auf fol. 24 r] »(*) Zusatz. – Diese Idee wird an folgender Stelle der *Théodicée* §119 deutlich ausgedrückt (Erdm. 535 b) : »In der Natur ist alles miteinander verknüpft; und wenn schon ein geschickter Handwerker, Mechaniker, Baumeister oder Staatsmann oft ein und dieselbe Sache zu mehreren Zwecken benutzt, wenn er mit einem Stein zwei Züge macht, sobald sich das bequem tun lässt, so darf man wohl behaupten, dass Gott, dessen Weisheit und Macht vollkommen sind, solches immer tut. Es heißt das Zeit, Raum, Platz und Stoff sparen, die sozusagen seine Unkosten sind.«² Dieser Absatz rechtfertigt außerdem die Bedeutung, die wir S. [sic !, leer gelassen] *terrenum* gegeben haben«.³

(fol. 24 v) »(§4) D'après cela on comprend déjà avec admiration (1) comment dans la production originelle des choses elle-même une certaine Mathématique divine, ou un certain Mécanisme métaphysique s'applique, et c'est une détermination de maximum qui a lieu. (fol. 25 v) C'est ainsi que de tous les angles c'est l'angle droit qui est déterminé en géométrie ; c'est ainsi encore que des liquides placés dans des liquides hétérogènes s'arrangent de manière à prendre la figure qui a le plus de capacité, c'est-à-dire la forme sphérique ; mais c'est ainsi surtout que dans la mécanique commune elle-même, plusieurs corps pesants luttant entre eux, il en résulte en fin de compte le mouvement par lequel se produit le maximum de descente en tout.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung, fol. 24 v] (1) mirifice. Dieser Sinn erscheint natürlicher als: admirablement«.

Gerh VII 304: »Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus exerceatur, et maximi determinatio habeat locum. Uti ex omnibus angulis determinatus est rectus in Geometria, et uti liquores in heterogeneis positi sese in capacissimam figuram nempe sphaericam componunt, sed potissimum uti in ipsa Mechanica communi pluribus corporibus gravibus inter se luctanibus talis demum oritur motus, per quem fit maximus descensus in summa«.

² Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 385.

³ Auf fol. 18 v.

ihrer Natur determiniert ist, es sich um ein Problem von Maximum und Minimum handelt, das sich selbst löst. Daher können wir diese Prinzipien auf den Bereich des Seins selbst übertragen und sagen, dass der Bezug vom Sein zum Möglichen genau dieser ist. Infolgedessen muss soviel an Existenz vorhanden sein, wie für eine gegebene Kapazität an Zeit und Raum nur möglich ist. (*) (fol. 24 r) Somit wird an Raum und Zeit gespart. Leibniz fügt hinzu: *seu ordinis possibilis existendi*. Er bezieht sich auf seine Theorie des abstrakten Raums und der abstrakten Zeit, die in seiner Korrespondenz mit Clarke gründlich erörtert wird. Wir wollen nur anmerken, dass Leibniz den Raum und die Zeit hier nicht als Beziehungen zwischen den Dingen definiert, die sind, sondern als Beziehungen zwischen Möglichkeiten: Vor allen existierenden Dingen kann man eine Beziehung zwischen den möglichen Dingen erfassen, so als ob sie existierten. (fol. 25 r) Diese Ordnung ist eine *capacitas*. Es ist also notwendig, dass für eine gegebene Kapazität an Raum und Zeit die größtmögliche Anzahl an Existenzen entsteht. Das Problem besteht darin, in diesen Behälter die größte Anzahl an Dingen zu setzen.

Der metaphysische Mechanismus, von dem Leibniz hier spricht, hat einen sehr klaren Sinn. Es geht nicht um den Gegensatz des Reichs der Kräfte zum Reich der Bewegung oder des dynamischen Standpunkts zum mathematischen und physischen Standpunkt der reinen Mechanik. Im Gegenteil zeigt uns der physische Mechanismus das Schema der Grundgesetze, die auf die metaphysische Ebene ausgeweitet werden: Es handelt sich um die Gesamtheit der Grundgesetze des Seins, die ins Auge gefasst werden, insofern sie ihre schematische Anwendung in der geometrischen Mechanik und insbesondere im ökonomischen Gesetz [scil. der Effizienz] finden. Was den Begriff Mathesis betrifft, so hat er in der Leibniz'schen Terminologie immer die besondere Bedeutung von Mathematik (S. den Index der Mathematischen Schriften, Ed. Gerhardt.) (fol. 26 r) Leibniz verdeutlicht seinen Gedanken weiter durch einen dreifachen Vergleich.

1. Er zieht zunächst den rechten Winkel heran. In welchem Sinne kann er behaupten, dass gerade der rechte Winkel in der Geometrie ein bestimmter Winkel ist? Wenn wir eine Gerade um eine andere Gerade kreisen lassen, so lässt diese nacheinander verschiedene Winkel entstehen: Diese Winkel sind in ihrer Größe wohl bestimmt, es ist aber nicht möglich, eine qualitative Bestimmung über sie abzugeben, so lange man nicht beim rechten Winkel angekommen ist: dann nämlich formt die bewegliche Gerade zusammen mit der, um die sie sich bewegt, zwei gleiche Winkel. Es ist einfach, diese Beziehung als ein Problem des Maximum zu sehen. Der rechte Winkel ist tatsächlich der größtmögliche Winkel, wenn man vom Standpunkt des größtmöglichen Abstands zweier Geraden ausgeht und nicht vom konventionellen Standpunkt der Winkelmaße.

Um übrigens zu zeigen, dass die Bedeutung von *determinatus*, die wir vor-

Ed. Herring 38: »Hieraus lässt sich schon wunderbar einsehen, in welcher Weise bei der ersten Hervorbringung der Dinge eine gewisse göttliche Mathematik oder ein metaphysischer Mechanismus zur Anwendung kommt und die Bestimmung des Größten ihren Platz hat: so wie von allen Winkeln nur der rechte ein bestimmter Winkel in der Geometrie ist, und wie Flüssigkeiten, in verschiedene Lagen gebracht, sich in die inhaltsreichste Gestalt – die Kugelgestalt nämlich – zusammenziehen, vor allem aber wie in der allgemeinen Mechanik selbst: wenn mehrere schwere Körper miteinander ringen, dann entsteht letztlich diejenige Bewegung, wodurch sich das stärkste Herabsinken im ganzen ergibt«.

(fol. 26 v: auf dieser Seite findet sich ein Zusatz zum Kommentar auf fol. 27 r)

»[(*) Zusatz. – Die Bedeutung von determiniert und unterschieden wird auch im folgenden Abschnitt der *Théodicée* erläutert: § 8 (Erdm. 506 b): »Und wie in der Mathematik, wenn es kein Maximum und kein Minimum, kurzum, nicht Bestimmtes gibt, alles gleichmäßig geschieht oder, wenn das nicht möglich ist, gar nichts geschieht, so kann man auch bezüglich der Weisheit, die nicht minder geregelt ist als die Mathematik, behaupten, dass, wenn es keine beste (*optimum*) unter allen möglichen Welten gäbe, Gott gar keine geschaffen haben würde«.⁴

[Fortsetzung der Übersetzung] (fol. 27 v): »(§ 4) Car de même que tous les possibles d'un droit égal tendent à exister en proportion de leur réalité (1), ainsi tous les poids tendent d'un droit égal à descendre en proportion de leur gravité ; et de même qu'ici se produit le mouvement dans lequel est contenue la plus grande descente possible de graves, ainsi là se produit le monde par lequel a lieu la plus grande production de possibles.

[Zur Vorlesung gehörende Übersetzungserläuterung] (1) Réalité hat den Sinn von möglicher Realität, der Grad an Perfektion oder Wesen. S. supra : »essentiam seu realitatem possibilem«.⁵

Gerhardt VII 304: »Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad

⁴ Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 219.

⁵ *De rerum* § 3, hier fol. 13 v.

geschlagen haben, sehr wohl die richtige ist, sei hier auf die Stelle der *Theodicee* § 196 verwiesen, der er entstammt (Erdm. 564 b): »Etwas anderes wäre es, (fol. 27 r) wenn Gott beschlösse, von einem gegebenen Punkt aus eine gerade Linie zu einer anderen gegebenen geraden Linie zu ziehen, ohne dass weder im Beschluss noch in dessen Begleit- / umständen eine Bestimmung des Winkels enthalten wäre, denn in diesem Fall würde die Bestimmung aus der Natur der Sache folgen: die Linie würde eine senkrechte und der Winkel ein rechter sein, weil nur das ein Bestimmtes und Besonderes wäre.« (*)¹²

2. Leibniz deutet anschließend die wohlbekannte Erfahrung mit der Ölkugel an, die sich bildet, sobald man in ein Milieu von zwei übereinanderliegenden Flüssigkeiten ein wenig Öl hineingießt. Das Öl nimmt sodann die Form der *capacissima* an, und man hat dieses Wort nicht als »dasjenige mit dem größten Volumen« zu verstehen, was keinen Sinn machen würde, sondern als dasjenige mit dem größtmöglichen Volumen und der kleinstmöglichen Oberfläche. Es liegt hier also eine Einsparung [*économie*] von Oberfläche vor.

3. Schließlich beruft er sich auf eine Tatsache mechanischer Art. Nehmen wir mehrere Körper an, die in den Raum geworfen werden und aneinander stoßen: Sie werden mit der höchstmöglichen Geschwindigkeit herabfallen. Die Schwerkraft wirkt zweifellos auf die Körper wie alle (fol. 28 r) anderen Kräfte auch: Sie ist keine vorrangige Kraft. Wenn man jedoch diese in den Raum geworfenen Körper dahingehend betrachtet, dass sie zugleich dem Wirken von horizontalen Kräften und dem Wirken einer vertikalen Kraft unterliegen, wird man begreifen, dass sich beim Aufeinanderprallen die horizontalen Kräfte zumindest teilweise gegenseitig aufheben, während die vertikalen Teilkräfte sich zusammenschließen, da die Schwere immer parallel zu sich selbst wirkt. Dadurch ergibt sich also das stärkstmögliche Herabfallen. Der Gedanke von Leibniz kann folgendermaßen zusammengefasst werden. Wenn sich die in den Raum geworfenen und von verschiedenen Bewegungen angetriebenen Körper begegnen, wird sich alles dahingehend anordnen, dass die Gewichte sich zusammenschließen und das Maximum an Komposition in Richtung der Vertikalen entsteht: Ebenso besteht eine Art Gewicht der Möglichkeiten, das sie zum Dasein zieht. Und mit diesem Gewicht vergleicht Leibniz ihren Grad an möglicher Wirklichkeit. Der metaphysische Mechanismus ist die Folge dieses den Möglichkeiten innewohnenden Gewichts.

(fol. 29 r) An diesem Punkt angekommen, können wir die Originalität dieser Abhandlung bestimmen.¹³ Um dieselben Behauptungen aufzustellen,

¹² Leibniz, *Theodizee*, Üs. Herring, I, 549, 551.

¹³ S. dazu die entsprechende Stelle bei Roustan (MS 397 1, fol. 11 bis):

»Das Besondere an der Abhandlung *De rerum originatione radicali* liegt darin, dass

descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quem maxima fit possibilium productio«.

Herring 38: »Denn so, wie alle möglichen Dinge aus dem Grunde der Realität mit gleichem Rechte zum Dasein drängen, so drängen alle gewichtigen Dinge aus dem Grunde der Schwere mit gleichem Rechte zum Absinken; und so, wie hier eine Bewegung entsteht, die das stärkste Absinken dieses schweren Körpers enthält, so entsteht dort eine Welt, durch welche die größte Hervorbringung des Möglichen bewirkt wird«.

hätte Leibniz (wie in der *Théodicée* als vollständig ausgebauten Philosophie) ausgehen können von seiner Auffassung von Gott als Ort der Möglichkeiten, welche gerade dadurch, dass sie sich als Ideen im göttlichen Verstand befinden, zur Existenz streben. Gott wählt als Wille und Verstand zugleich aus den Möglichkeiten die beste aus, so dass die Möglichkeiten je nach dem Grad ihrer Vollkommenheit mehr danach streben, zu sein. Worin bestünde letztendlich diese größere Vollkommenheit der realisierten Möglichkeiten? Sie besteht darin, dass in der realisierten Möglichkeit mehr Sein vorhanden wäre: Mit anderen Worten, die realisierte Möglichkeit ist diejenige, die im Raum und in der Zeit die größtmögliche Quantität an Existenz in diesem begrenzten Behälter realisiert. Von diesem Standpunkt aus gesehen stellen Raum und Zeit die Größen der Vereinbarkeit [*compossibilité*] dar. Aber die Originalität dieser kurzen Abhandlung besteht darin, dieselben Thesen auf umgekehrtem Wege aufzustellen, es wird nicht (*fol. 30 r*) synthetisch, sondern analytisch vorgegangen, und zwar nicht auf Grund einer Behauptung, sondern auf Grund von empirischen Befunden. Man geht nicht vom bereits bestehenden Sein aus, sondern von der noch nicht realisierten Möglichkeit. In *radicali* steckt die Idee der Wurzel. Man muss von der Wurzel des Seins ausgehen, das heißt vom Möglichen, wo wir das Geheimnis des Seins finden, genauso wie wir in der Wurzel das Geheimnis des Wachstums finden, das eine Pflanze in den Raum spriessen ließ. Es handelt sich um die Gestaltung der Dinge von ihrer Wurzel aus, das heißt vom Möglichen aus, das unter dem Sein liegt.

[Die Aufzeichnungen von Maître schließen an dieser Stelle.]

Leibniz, um seine Theorie des Möglichen aufzustellen, nicht von Gott ausgeht, sondern vom Möglichen selbst und versucht, vom Möglichen auf das Wirkliche herunterzusteigen, anstatt vom Wirklichen auf das Mögliche hinaufzuschließen. Der Titel heißt: Über den ursprünglichen Hervorgang der Dinge, an seiner Wurzel gepackt, was eine analytische Vorgehensweise impliziert.

Die Tatsache allein, dass etwas existiert, beweist, dass im Möglichen eine Tendenz zum Sein besteht. Das ist nicht genug. Es muss weiterhin aufgezeigt werden, dass diese Tendenz sich proportional zur Größe der Wesenheit verhält. Das Mathematische ist viel abstrakter als das Mechanische und das Physische. Letztendlich realisiert sich dasjenige, das die größte qualitative Bestimmung aufweist und ein Problem von Maximum und Minimum löst, sei es in Bezug auf das Licht, sich von einem Punkt zu einem anderen zu bewegen. Die Gerade ist die einzige Kurve, die durch sich selbst bestimmt ist. Wenn es sich um eine Kreislinie handelt, muss man dafür den Strahl setzen. Darüber hinaus löst die Gerade ein Optimierungsproblem. All diese Betrachtungen sollten dazu dienen, die Besten unter den Möglichkeiten zu bestimmen. Der Raum und die Zeit sind das Sammelbecken, in dem sich die größtmögliche Quantität an Möglichkeiten realisiert. Das Interesse dieser Abhandlung liegt darin, den Optimismus ohne Theologie (wie in der *Théodicée*) auf eine rein empirische Weise aufzuzeigen«.

Literaturverzeichnis

Werke von Henri Bergson

Sammeleditionen

Œuvres («Édition du centenaire»). Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris (PUF) ¹1959, ⁵1991.

Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier. Avant-Propos par Henri Gouhier. Paris (PUF) 1972.

Correspondances. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet. Avant-Propos par André Robinet. Paris (PUF) 2002.

Einzelausgaben

Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris (PUF: Quadrige) 1985.

Matière et mémoire. Paris (PUF: Quadrige) 1985.

Le rire. Paris (PUF: Quadrige) 1993.

L'évolution créatrice. Paris (PUF: Quadrige) 1983.

L'énergie spirituelle. Paris (PUF: Quadrige) 1982.

Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein. Paris (PUF: Bibliothèque de philosophie contemporaine) 1968.

La pensée et le mouvant. Paris (PUF: Quadrige) 1985.

Les deux sources de la morale et de la religion. Paris (PUF: Quadrige) 1984.

Kommentierte Einzelausgaben

La conscience et la vie. Le possible et le réel. Par Gérard Chomienne. Paris (Maggard) 1995.

La Pensée et le Mouvant. Henri Bergson. Avec le texte intégral de l'Introduction à la métaphysique». Analyse et présentation par Maël Lemoine. Rosny (Bréal) 2002.

- Premières leçons sur La conscience et la vie de Bergson. Par Isabelle Mourral. Paris (PUF) 1996.
- Leçon sur La perception du changement de Henri Bergson. Par Jacques Ricot. Paris (PUF) 1998.
- L'Âme et le Corps (1912). Bergson. Par Frédéric Worms. Paris (Hatier) 1992.

Vorlesungsmitschriften¹

- Fichte. Die Bestimmung des Menschen. Cours d'Henri Bergson – ENS 1898. Notes de Denis Roustan. In: Octave Hamelin, Henri Bergson: Fichte. Deux cours inédits publiés par Fernand Turlot et Philippe Soulez. Strasbourg (Presses Universitaires de Strasbourg) 1988, 145–203.
- Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887–1888. Édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Avant-Propos par Henri Gouhier. Paris (PUF: Épipiméthée) 1990.
- Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand, Leçons de morale, psychologie et métaphysique au Lycée Henri-IV. Édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris (PUF: Épipiméthée) 1992.
- Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme. Édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris (PUF: Épipiméthée) 1995.
- Bergson Professeur. Au Lycée de Clermont-Ferrand. Cours de 1885–1886. Éd. Jean Bardy. Paris (L'Harmattan) 1998.
- Cours IV. Cours de Bergson sur la philosophie grèque. Par Henri Hude, avec la collaboration de Françoise Vinel. Paris (PUF: Épipiméthée) 2000.
- Leçons Clermontoises I. Texte établi, présenté et annoté par Renzo Ragghianti. Paris (L'Harmattan) 2003.
- Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours inédit de Bergson au Collège de France: 2^e semestre de l'année 1903–1904: »Histoire des théories de la mémoire«, d'Aristote à Spinoza. Présenté et annoté Arnaud François. In: Annales bergsoniennes II, 17–149.
- Leçons Clermontoises II. Texte établi, présenté et annoté par Renzo Ragghianti. Paris (L'Harmattan) 2006.
- Cours de Bergson sur le *De rerum originatione radicali* de Leibniz, par Matthias Vollet. In: Annales bergsoniennes III: Bergson et la science. Paris (PUF) 2007, 25–52.

Deutsche Übersetzungen

- Schöpferische Entwicklung. Übers. v. Gertrud Kantorowicz. Zürich (Coron-Verlag) o. J.; zuerst: Jena (Diederichs) 1912.

¹ Hierbei handelt es sich ausschließlich um Vorlesungsmitschriften von Schülern bzw. Studenten.

- Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Übers. v. Eugen Lerch. Olten, Freiburg i. Br. (Walter) 1980; zuerst: Jena (Diederichs) 1933.
- Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanòs. Übers. v. Leonore Kottje. Mit einer Einführung hg. v. Friedrich Kottje. Frankfurt a. M. (Syndikat) 1985; zuerst: Meisenheim am Glan (Hain) 1948.
- Das Lachen. Übersetzung von Julius Frankenberger und Walter Fränzel. Jena (Diederichs) 1914.
- Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen. Übers. v. Roswitha Plancherel-Walter. Nachwort v. Karsten Witte. Frankfurt a. M. (Luchterhand) 1988.
- Zeit und Freiheit. Mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanòs. Frankfurt a. M. (Athenäum) ²1989; zuerst: Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen. Übersetzung von Paul Fohr. Jena (Diederichs) 1911.
- Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist. Mit einer Einführung von Wilhelm Windelband. Jena (Diederichs) 1908.
- Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Mit einer Einleitung von Erik Oger. Übers. v. Julius Frankenberger. Hamburg (Meiner) 1991; zuerst: Jena (Diederichs) 1919.
- Einführung in die Metaphysik. Übersetzung von Margarete Susmann. Jena (Diederichs) 1909.
- Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge. Übersetzt von Eugen Lerch. Jena (Diederichs) 1928.

Literatur

Bibliographie

- P. A. Y. Gunter: Henri Bergson: A Bibliography. Revised second edition. Bowling Green (Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University) 1986.

Biographie

- Soulez, Philippe; Worms, Frédéric: Bergson. Biographie. Paris (Flammarion) 1997 (text-, aber nicht seitenidentische, um Anhänge erweiterte Ausgabe Paris (PUF) 2002).

Sammelwerke

- Aa.Vv.: La philosophie saisie par l'État. Paris (Aubier) 1988.

- Annales Bergsoniennes, I: Bergson dans le siècle. Éd. Frédéric Worms. Paris (PUF) 2002.
- Annales Bergsoniennes, II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie. Éd. Frédéric Worms. Paris (PUF) 2004.
- Annales Bergsoniennes, III. Éd. Frédéric Worms. Paris (PUF) 2007.
- Bardy, Jean e. a.: Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989. Paris (PUF) 1990.
- Béguin, Albert; Thévenaz, Pierre (Hgg.): Henri Bergson. Essais et témoignages. Les Cahiers du Rhône. Hors série, Août 1943. Neuchâtel (Les éditions de la Baconnière) 1943.
- Buchheim, Thomas; Kneepkens, Corneille Henri; Lorenz, Kuno (Hgg.): *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Canstatt (Frommann-Holzboog) 2001.
- Capes et Agrégation de Philosophie 2004: Le corps et l'esprit, l'esthétique, Locke, Bergson, Quine. Paris (Delagrave: coll. Skepsis) 2004.
- Cossutta, Frédéric (Hg.): Lire Bergson: »Le possible et le réel«. Paris (PUF) 1998.
- Fabian, J.-L.: Les philosophes de la République. Paris (Les Éditions de Minuit) 1988.
- Gallois, Philippe; Forzy, Gérard (Hgg.): Bergson et les neurosciences. Actes du colloque international de neuro-philosophie (Faculté libre de médecine, Lille – Institut de philosophie). Le Plessis Robinson (Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance: coll. Les empêchements de penser en rond) 1997.
- Gendler, Tamar Szabó; Hawthorne, John (Hgg.): *Conceivability and Possibility*. Oxford, New York (Oxford University Press) 2002.
- Gouhier, Henri: Études d'histoire de la philosophie française (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 8). Hildesheim, New York (Georg Olms Verlag) 1976 (orig. 1948).
- Lalande, André: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Vol. 1: A-M. Paris (PUF: Quadrige) 1999.
- Les études bergsoniennes. Paris (Albin Michel; PUF) I, 1948-XI, 1976.
- Les études philosophiques 4, octobre/décembre 2001, Paris (PUF): Bergson et l'idéalisme allemand.
- Loux, Michael J. (Hg.): *The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality*. Ithaca (Cornell University Press) 1979.
- Mullarkey, John (Hg.): *The new Bergson*. Manchester, New York (Manchester University Press) 1999.
- (Ouvrage collectif): Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant. Paris (ellipses / édition marketing) 1998.
- Papanicolaou, Andrew C.; Gunter, Pete A. Y.: *Bergson and modern thought. Towards a unified science*. Chur e. a. (harwood academic publishers) 1987.
- Revue Internationale de Philosophie: Bergson (1941–1991). Paris (PUF) 2/1991 – n. 177.
- Stancati, Claudia (Direction scientifique): *Henri Bergson: esprit et langage*. Avec la collaboration de Donata Chiricò et Federica Vercillo. Sprimont (Mardaga) 2001.
- Troisfontaines, Claude (Hg.): Centre d'Archives Maurice Blondel: Journée d'étu-

- des. 9–10 Novembre 1974. Blondel-Bergson-Maritain-Loisy. Louvain (Institut Supérieur de Philosophie; Editions Peeters) 1977.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (Hg.): Bergson. La durée et la nature. Paris (PUF: débats) 2004.
- Worms, Frédéric (Hg.): Le moment 1900 en philosophie. Villeneuve d'Ascq (Presses universitaires du Septentrion) 2004.

Weitere Primärquellen sowie Monographien, Aufsätze, Rezensionen

- Albert, Karl: Henri Bergson. Unterwegs zu einer Philosophie des Lebens. In: Fleischer, Margot; Hennigfeld, Jochem (Hgg.): Philosophen des 19. Jahrhunderts. Darmstadt (WBG) 1998, 241–253.
- Albert, Karl: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg i. Br., München (Alber) 1995.
- Anonymus: Kurzrezension zu La Pensée et le Mouvant. In: Revue de Métaphysique et de Morale 41, No. 4, 1934, supplément, 1.
- Anonymus (Editor): M. Bergson as Liberator. In: The Hibbert Journal, 33, No. 1, Oct. 1934, 55–68.
- Ansell-Pearson, Keith: Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life. New York (Routledge) 2002.
- Aristoteles: Metaphysik. Hg. v. Horst Seidl. Hamburg (Meiner)³1989.
- Bardy, Jean: Regard sur »L'Évolution créatrice«. Paris (L'Harmattan) 2003.
- Baillot, A.: Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860–1900). Paris (Vrin) 1927.
- Barreau, Hervé: Temps et devenir. In: Revue philosophique de Louvain, 86, 1988, 5–36.
- Baudouin, Charles: H. Bergson – La pensée et le mouvant. In: Scientia 1934, 369–371.
- Beaufret, Jean: Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson. Paris (Vrin) 1984.
- Benrubi, Isaac: Rezension zu Henri Bergsons Intuitive Philosophie von Albert Steenbergen. In: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 69, No. 2, février 1910, 204–206.
- Benrubi, Isaac: Philosophische Strömungen in Frankreich. Leipzig (Meiner) 1928.
- Benrubi, Isaac: Souvenirs sur Bergson. Neuchâtel / Paris (Delachaux & Niestlé) 1942.
- Becco, Anne: Leibniz, Bergson et le langage. In: Les Études bergsoniennes, XI, 1976, 9–24.
- Bergen, Véronique: L'ontologie de Gilles Deleuze. Paris (L'Harmattan) 2001.
- Blanc, Sébastien: »Comme elle-même et en elle-même, ce n'est pas la même chose«, la perception chez Husserl et Bergson. In: Annales bergsoniennes II, 2004, 305–332.
- Bloch, Ernst: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. = Ders.: Gesamtausgabe 7. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972.
- Bloch, Ernst.: Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie. In: Ders.: Gesamt-

- ausgabe 10 (Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie). Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 292–317.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1985.
- Bloch, Ernst: *Experimentum Mundi*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1985.
- Bönke, H.: *Plagiator Bergson: Membre de l'Institut*. Charlottenburg, Schweden (Huth) 1915.
- Bouaniche, Arnaud: *Origine et histoire dans le moment philosophique des années 1930: »Les deux sources de la morale et de la religion« de Bergson et la »Krisis« de Husserl*. In: *Annales bergsoniennes II*, 333–362.
- Boullant, Francois: *Henri Bergson: Le rire*. Paris (Bertrand-Lacoste) 1994.
- Bruaire, Claude: *Le droit du concept chez Blondel et Bergson*. In: *Troisfontaines: Blondel-Bergson ...*, 31–36.
- Buchheim, Thomas: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg (Meiner) 1992.
- Buchheim, Thomas: *Ähnlichkeit und ihre Bedeutung für die Identität der Person in Max Schellers Wertethik*. In: *Phänomenologische Forschungen*, NF 2, 1997, 245–258.
- Buchheim, Thomas: *Zwischen Antinomie und Kompatibilität: Versuch über die natürliche Einbettung unserer Handlungsfreiheit*. In: *Buchheim/Kneepkens/Lorenz: Potentialität und Possibilität*, 333–347.
- Cariou, Marie: *Bergson et le fait mystique*. Paris (Aubier-Montaigne) 1976.
- Cariou, Marie: *Lectures bergsoniennes*. Paris (PUF) 1990.
- Cassirer, Ernst: *Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*. In: *Der Morgen. Monatsschrift der deutschen Juden*, 9, 1933, H. 1, 20–29, H. 2, 138–151.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt (wbg) 1954.
- Challaye, Félicien: *Bergson*. Paris (Editions Mellottée) 1947.
- Chalmers, David J.: *Does Conceivability entail Possibility?* In: *Gendler, Tamar Szabó; Hawthorne, John: Conceivability and Possibility*, 145–200.
- Chambers, Connor J.: *Zeno of Elea and Bergson's neglected thesis*. In: *Journal of the history of philosophy*, vol. 12, 1974, no. 1, january, 63–76.
- Chédin, Jean-Louis: *Deux conceptions du possible: Bergson et Aristote*. In: *Révue de l'enseignement philosophique*, 37, 1986–87, no. 2, 36–50.
- Chédin, Jean-Louis: *Possibilité et liberté dans l'Essai*. in: *Bardy, Jean e. a., Bergson. Naissance d'une philosophie*, 85–96.
- Chevalier, Jacques: *Bergson*. Paris (Plon) (28, nouvelle édition revue et augmentée) 1926.
- Chevalier, Jacques: *Entretiens avec Bergson*. Paris (Plon) 1959.
- Cicero: *De oratore III, De fato ...* Üs. H. Rackham. London (Heinemann: Loeb) 1960.
- Coignet, Clarisse: *La Vie d'après M. Bergson*. In: *Elsenhans, Th. (Hg.): Bericht über den III. internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. Heidelberg (Carl Winters Universität Buchhandlung) 1909*, 358–364.
- Conche, Marcel: *Bergson à Clermont*. In: *L'Enseignement philosophique*, 47e année, no 2, novembre-décembre 1996, 3–11

- Conry, Yvette: *L'Évolution Créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques.* Préface de François Dagonet. Paris (L'Harmattan) 2000.
- Deleuze, Gilles: Bergson, 1859–1941. In: Merleau-Ponty, Maurice (Hg.): *Les philosophes célèbres.* Paris (Editions d'Art Lucien Mazenod) 1956, 292 – 299. Wieder abgedruckt in: Deleuze, Gilles: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974.* Ed. par David Lapoujade. Paris (Minuit) 2002, 28 – 42.
- Deleuze, Gilles: La conception de la différence chez Bergson. In: *Les Études bergsoniennes IV*, 1956, 77–112. Wieder abgedruckt in: Deleuze, L'île déserte, 43 – 72.
- Deleuze, Gilles: *Le bergsonisme.* Paris (PUF) 1994.
- Deleuze, Gilles: *Cinéma I: L'image-mouvement. Cinéma II: L'image-temps.* Paris (Les Éditions de Minuit) 1983, 1985.
- Deleuze, Gilles: *L'immanence: Une vie ...* In: Deleuze, Gilles: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995.* Éd. par David Lapoujade. Paris (Minuit) 2003, 359 – 363.
- Deleuze, Gilles: *L'actuel et le virtuel.* In: Deleuze, Gilles: *Dialogues.* Paris (Flammarion) nouvelle éd. 1996, 177 – 185.
- Diederichs, Ulf; Beer, Rüdiger Robert (Hgg.): *Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen.* Düsseldorf, Köln (Diederichs) 1967.
- Döring, Klaus (Hg.): *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien.* Amsterdam (Grüner) 1972.
- Donadio, Delia M. de: *Acerca de las nociones de posibilidad y de nada en Bergson.* In: *Diálogos* 3, No. 5, 1966, 83–99.
- Driesch, Hans: Henri Bergson, der biologische Philosoph. In: *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre* 2, 1908, H. 1 / 2, 48–55.
- Epiktet: *The discourses ...*, transl. W. A. Oldfather. London (Heinemann: Loeb) 1956.
- Étienne, Jacques: Bergson et l'idée de causalité. In: *Revue philosophique de Louvain*, 87, 1989, 589–611.
- Fabian, J.-L.: *Les philosophes de la République.* Paris (Les Éditions de Minuit) 1988.
- Fitzi, Gregor: *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson.* Konstanz (UVK) 2002.
- Fitzi, Gregor: *Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande.* In: *Annales bergsoniennes I*, 243–264.
- Fitzi, Gregor: *Vom Nutzen und Nachteil der Soziologie für das Leben. Die Begegnung des soziologischen Relativismus Simmels mit der Lebensphilosophie Bergsons.* In: Keller, Thomas; Eßbach, Wolfgang (Hgg.): *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit.* München (Fink: Übergänge 53) 2006, 208–232.
- François, Arnaud: *La volonté chez Bergson et Schopenhauer.* In: <http://revues.org/document135.html> (2004).
- François, Arnaud: *Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polémique.* In: *Études germaniques*, t. LX, n° 3, octobre-décembre 2005, p. 469–491.
- Fritzsche, Richard: *Rezension zu Bergson, Henri, Materie und Gedächtnis* (Jena, Diederichs, 1908); ders., *Einführung in die Metaphysik* (Jena, Diederichs, 1909);

- Steenbergen, Albert, Henri Bergsons intuitive Philosophie (Jena, Diedrichs, 1909). In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 34, 1910, H. 1, 353–357.
- Funke, Gerhard: Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn (Köllen) 1938.
- Gendler, Tamar Szabó; Hawthorne, John: Introduction: Conceivability and Possibility. In: dies., *Conceivability and Possibility*, 1–70.
- Genovesi, Angelo: Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo. Milano (Franco Angeli) 2001.
- Giesenberg, Frank: Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson. Frankfurt/M. e. a. (Peter Lang) 1996.
- Giessler: Rezension zu H. Bergson, *Le rêve*. In: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 32, 1902, 231.
- Giessler: Rezension zu H. Bergson: *L'effort intellectuel*. In: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 32, 1903, 128 f.
- Gilson, Etienne: *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*. Paris (Vrin) 1971.
- Godfroy, Véronique: Changement, intelligence et intuition. In: (Ouvrage collectif): Henri Bergson. *La Pensée et le Mouvant*, 13–23.
- Gouhier, Henri: Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson (= *Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung*. Theodor Steinbüchel zum 60. Geburtstag. Düsseldorf 1948). In: Gouhier, Henri: *Etudes d'histoire de la philosophie française*, 259–270.
- Gouhier, Henri: Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. Paris (Vrin) 1989.
- Gouhier, Henri: Bergson et le Christ des évangiles. Paris (Vrin) 1999 (1. Aufl. 1962).
- Grimaldi, Nicholas: Matière et tradition. In: RMM 76, no. 2, avril-juin 1971, 167–195.
- Grosse, Ernst: Rezension zu zu Henri Bergson, Prof. au Lycée Henri IV, *Le rire. Essai sur la signification du comique*. In: Deutsche Literaturzeitung 22, 1901, Nr. 1, 11–13.
- Guerlac, Suzanne: *Thinking in Time. An Introduction to Henri Bergson*. Ithaca, London (Cornell Univ. Press) 2006.
- Guitton, Jean: *La vocation de Bergson*. Paris (Gallimard) 1960.
- Gunter, Pete A. Y.: Henri Bergson. In: Griffin, David Ray e. a.: *Founders of Constructive Postmodern Philosophy. Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*. Albany (State University of New York Press) 1993.
- Gurewitsch, A.: Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson). In: Archiv für systematische Philosophie 9, 1903, 463–490.
- Harpe, Jean de la: Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson. In: Béguin, Albert; Thévenaz, Pierre (Hgg): *Henri Bergson: essais et témoignages*. Neuchâtel (Éditions de la Baconnière) 1943, 357–364.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen (Niemeyer) 1986.
- Henckmann, Wolfhart: La réception schélérienne de la philosophie de Bergson. In: *Annales bergsoniennes II*, 2004, 363–389.
- Héring, Jean: *La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et*

- réflexions d'un étudiant de 1909. In: *Revue internationale de philosophie* I (1939), 366–373.
- Herman, Daniel J: La phénoménologie de l'intensité. In: *Revue internationale de philosophie*, 2/1999, no. 177 (Bergson), 122–129.
- Heymans: Rezension zu H. Bergson: *Le rire. Essai sur la signification du comique*. In: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 25, 1901, 155 f.
- Horkheimer, Max: Zu Henri Bergsons »Les deux sources de la morale et de la religion«. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 1933, H. 1, 104 ff.; wieder abgedruckt in: Ders.: *Kritische Theorie*, Bd. 1. Hg. v. A. Schmidt. Frankfurt a.M. (Fischer) ²1968, 67–70.
- Horkheimer, Max: Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 3, 1934, H. 3, 321 ff.; wieder abgedruckt in: Ders.: *Kritische Theorie*, Bd. 1. Hg. v. A. Schmidt. Frankfurt a.M. (Fischer) ²1968, 175–199.
- Hude, Henri: Bergson I. Paris (Éditions Universitaires) 1989.
- Hude, Henri: Bergson II. Paris (Éditions Universitaires) 1990.
- Husson, Léon: Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne. In: *Les Études bergsoniennes*, IV 1956, 157–201.
- Ingarden, Roman: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik. In: *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung* 5, 1922, 285–461.
- Ingarden, Roman (Hg.): Edmund Husserl, Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Den Haag (Martinus Nijhoff) 1968.
- Ingarden, Roman: Die Hauptphasen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls (1939/1963). In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, hg. v. Włodimierz Galewicz. Tübingen (Niemeyer) 1998, 134–208.
- Ingarden, Roman: Das Konstitutionsproblem und der Sinn der konstitutiven Betrachtung bei Edmund Husserl (1957/1963). In: Ders.: *Gesammelte Werke* 5, 237–267.
- Ingarden, Roman: Edmund Husserl: Zum 100. Geburtstag (1959). In: Ders.: *Gesammelte Werke* 5, 268–273.
- Jacobi, Klaus: Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität. In: Buchheim/Kneepkens/Lorenz, *Potentialität und Possibilität*, 9–23.
- Jacoby, Gunther: Bergson und A. Schopenhauer. In: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 10, 1916, H. 4, 454–480.
- Jankélévitch, Vladimir: Henri Bergson. Paris (Alcan) 1930.
- Jankélévitch, Vladimir: Henri Bergson. Paris (PUF: Quadrige) 1989. (1. Aufl.: 1959).
- Jiseok, Ryu: A letter from Bergson to John Dewey. In: Mullarkey, John (Hg.): *The new Bergson*, 84–87.
- Jouhaud, Michel: Bergson et Blondel: cosmologie et philosophie de la destinée. in: *Troisfontaines* (1977) 7–29.
- Jouhaud, Michel: Bergson et la création de soi par soi. In: *Les Etudes philosophiques*, no. 2/1992, 195–215.
- Joussain, André: Le possible et le réel chez Bergson. *Archives de philosophie*. tome 24. Paris (Beauchesne et ses fils) 1960, cahier 4, octobre-décembre, 512–521.

- Keeling, S. V.: Philosophy in France. Some after-thoughts of M. Bergson. In: *Philosophy*, 10, No. 39, July 1935, 355–359.
- Knudsen, Peter: Ist Bergson ein Plagiator Schopenhauers? In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 32, 1919, Nr. 1, 89–107.
- Kolakowski, Leszek: Henri Bergson. Oxford, New York (Oxford University Press) 1985, repr. South Bend, Indiana (St. Augustine's press) 2001.
- Kozljanic, Robert Josef: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart (Kohlhammer) 2004.
- Kremer-Marietti, Angèle: Physique et métaphysique du rythme comme mimésis. In: *Revue internationale de philosophie* 2 / 1991, no 177 (Bergson), 137–150.
- Kroner, Richard: Henri Bergson. In: *Logos* (Tübingen), 1, No. 1, 1910, 125–150.
- Lacey, A. R.: Bergson. London, New York (Routledge) 1993 (1. Aufl. 1989).
- Lafrance, Guy: La liberté et la vie chez Bergson. In: *Revue internationale de philosophie* 2/1999, no. 177 (Bergson), 130–136.
- Laird, John: La Pensée et le Mouvant: Essais et Conférences. By Henri Bergson. In: *Mind*, 43, No. 172, Oct. 1934, 518–526.
- Laporte, Jean: *La conscience de la liberté*. Paris (Flammarion) 1947.
- Larrabee, Harold A.: La pensée et le mouvant: Essais et conférences. By Henri Bergson. In: *International Journal of Ethics*, 45, no. 1, 1934/35, 117 f.
- Latre, Alain de: Bergson. Une ontologie de la perplexité. Paris (PUF) 1990.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Opera Omnia. Nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens*. Genève 1768. Reprod. Hildesheim e. a. (Olms) 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Opera Omnia quae exstant latina gallica germanica. Instruxit J. E. Erdmann. Berlin (Eichler) 1839/1840. Reprod. hg. von Renate Vollbrecht. Aalen (Sciencia) 1959.*
- Leibniz, G. W.: *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnould. Introduction, texte et commentaire par Georges le Roy, Paris (Vrin) 1993.*
- Leibniz, G. W.: *De veritatibus primis*. In: G. W. Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. v. Heinz Holz, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2000, 174 f.
- Leibniz, G. W.: *De rerum originatione radicali*. In: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin 1890, t. VII, 302–308.*
- Leibniz, G. W.: *De rerum originatione radicali*. In: G. W. Leibniz: *Opuscula philosophica selecta, Texte latin revue par Paul Schrecker. Paris (Vrin) 1966, 85–95.*
- Leibniz, G. W.: *Philosophische Schriften, Band II: Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. 2 Bände. Hg. u. Üs. v. H. Herring. Darmstadt (WBG) 1985.*
- Leibniz, G. W.: *De rerum originatione radicali*. In: *Opusculs philosophiques choisis. Texte latin et traduction par Paul Schrecker, Paris (Vrin) 2001, 168–191.*
- Leibniz, G. W.: *Über den ersten Ursprung der Dinge*. In: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Übers. u. hg. v. Herbert Herring. Stuttgart (Reclam) 1995, 35–45.*
- Leibniz, G. W.: *Essais de Théodicée*. In: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Herausgegeben von C. I. Gerhardt Berlin 1890, t. VI.*
- Leibniz, G. W.: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Fran-

- zösisch-deutsch. Üs. v. A. Buchenau, hg. v. H. Herring, Hamburg (Meiner) 1982.
- Loux, Michael J.: Introduction: Modality and Metphysics. In: Ders.: *The Possible and the Actual*, 15–64.
- Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. In: Ders.: *Werke* 9, Berlin 1962.
- Luserke, Matthias: Wirklichkeit und Möglichkeit. Modaltheoretische Untersuchungen zum Werk Robert Musils. Frankfurt a. M. e. a. (Lang) 1987.
- Maille, Annick: L'image bergsonienne, médiatrice de l'immédiat. In: (Ouvrage collectif): *Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant*, 90–98.
- Marion, H.: Le nouveau programme de philosophie. In: *La revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1880.
- Mazzone, Marco: Les stations du devenir. La métaphysique de Bergson au-delà du dualisme? In: Stancati: *Henri Bergson: esprit et langage*, 51–59.
- Merleau-Ponty, Maurice: Bergson se faisant. In: Merleau-Ponty, Maurice: *Eloge de philosophie et autres essais*. Paris (Gallimard) 1953 et 1960, 288–308.
- Merleau-Ponty, Maurice: L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. M.-P. à l'ENS (1947–48), recueillies et rédigées par Jean Deprun. Nouv. éd. revue et augmentée d'un fragment inédit, deux. tirage. Paris (Vrin) 1997.
- Meyer, François: Pour connaître Bergson. Paris (Bordas) 1985.
- Meyer, Rudolf W.: Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung. In: Orth, Wolfgang (Hg.): *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg i. Br./München (Alber: Phänomenologische Forschungen 13) 1982, 10–64.
- Meyer Kallen, Horace: William James and Henri Bergson. Chicago (University of Chicago Press) 1914.
- Mézerette, Jean-Yves: Bergson, de parole et d'écriture. In: (Ouvrage collectif): *Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant*, 99–105.
- Migliaccio, Carlo: *Invito al pensiero di Bergson*. Milano (Mursia) 1994.
- Miquel, Paul-Antoine: Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De l'Évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine. Lille (Atelier nationale de reproduction des thèses) 1996. (= Diss Paris X – Nanterre 1996).
- Mitchell, E. T.: La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Par Henri Bergson. In: *The Philosophical Review*, 45, No. 1, 1936, 94f.
- Moore, F. C. T.: *Bergson. Thinking backwards*. Cambridge (Cambridge University Press) 1996.
- Meyer Kallen, Horace: William James and Henri Bergson. Chicago (University of Chicago Press) 1914.
- Mueller, Fernand-Lucien: *Histoire de la psychologie. I: De l'antiquité à Bergson*. Paris (Payot) 1976.
- Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. Edinburgh (Edinburgh University Press) 1999.
- Mullarkey, John: Introduction. La philosophie nouvelle, or change in philosophy. In: Mullarkey, John (Hg.): *The new Bergson*. Manchester, New York (Manchester University Press) 1999, 1–16.
- Mullarkey, John: La naturalisation de la métaphysique: la théorie bergsonienne de

- la possibilité appliquée à la science et à la philosophie. In: *Annales bergsoniennes* I, 2002, 309–327.
- Muller, Robert: *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris (Vrin) 1985.
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften I*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1988.
- Naulin, Paul: Le problème de la conscience et la notion d'«image». In: Bardy, Jean e. a.: *Bergson. Naissance d'une philosophie*, 97–109.
- Panero, Alain: *Commentaire des Essais et Conférences de Bergson*. Paris (L'Harmattan) 2003.
- Péguy, Charles: Note sur M. Bergson. In: Péguy, Charles: *Note conjointe*. Paris (Gallimard) (20. Aufl.), 1935.
- Pessina, Adriano: *Introduzione a Bergson*. Roma, Bari (Editori Laterza: I Filosofi 62) 1994.
- Petit, Annie: Henri Bergson, la surface et la profondeur. In: Bardy, Jean e. a. (Hg.): *Bergson. Naissance d'une philosophie*, 71–83.
- Pflug, Günther: *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin (de Gruyter) 1959.
- Pflug, Günther: Henri Bergson (1859–1941). In: Höffe, Ottfried (Hg.): *Klassiker der Philosophie II. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*. München (Beck) 21985, 298–314.
- Pflug, Günther: Die Bergson-Rezeption in Deutschland. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, 1991, 257–266.
- Philonenko, Alexis: *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris (Les Éditions du Cerf: Passages) 1994.
- Philonenko, Alexis: La problématique de Bergson dans *Matière et mémoire*. In: Gallois, Philippe; Forzy, Gérard. *Bergson et les neurosciences*, 151–159.
- Pilzecker, A.: Rez. zu H. Bergson: *Mémoire et reconnaissance*. In: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 13, 1897, 229–232.
- Plantinga, Alvin: *Actualism and Possible Worlds*. In: Loux, *The Possible and the Actual*, 253–273.
- Pöggeler, Otto: Bergson und die Phänomenologie der Zeit. In: *Aratro Corona Mes-soria. Beiträge zur europäischen Wissensüberlieferung. Festgabe für Günther Pflug zum 20. April 1988*, hg. v. Bernhard Adams e. a. Bonn (Bouvier) 1988, 153–167.
- Poser, Hans: *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*. Wiesbaden (Steiner) 1969.
- Poulet, Georges: *La pensée indéterminée. III: De Bergson à nos jours*. Paris (PUF) 1990.
- Prager, Hans: Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung. In: *Archiv für systematische Philosophie* 16, 1910, H. 3, 310–320.
- Rescher, Nicholas: *The Ontology of the Possible*. In: Loux, *The Possible and the Actual*, 166–181.
- Rescher, Nicholas: *Leibniz. An introduction to his philosophy*. Totowa, N. J. (Rowman and Littlefield) 1979.
- Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen (Mohr / Siebeck) 1920.

- Rodrigo, Pierre: *La Pensée et le Mouvant*. Bergson. Paris (ellipses / édition marketing) 1998.
- Romano, Claude: Bergson. In: J. Laurent, C. Romano (Hgg.): *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris (PUF: Épiphanée) 2006, 483–511.
- Romanòs, Konstantin: *Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben*. Frankfurt/M. (Athenäum) 1988 (= Diss Heidelberg 1984).
- Romanòs, Konstantin P.: Henri Bergsons Kritik der Quantität als allgemeine Entfremdungstheorie der Gegenwart. In: *Revue internationale de philosophie* 2/ 1991, no. 177 (Bergson), 151–184.
- Russel, Bertrand: *The philosophy of Bergson*. In: *The Monist* XXII, July 1912, No. 3, 321–347.
- Russel, Bertrand: *A History of Western Philosophy*. London (Allen & Unwin) 1945.
- Sachs-Hombach, Klaus: *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert*. Freiburg i. Br., München (Alber) 1993.
- Sánchez Rey, María del Carmen: *El cuerpo como educador del espíritu en la filosofía de Bergson*. in: *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 8. Sevilla, 1991, 69–85.
- Scarpelli, Paola: *Intuition et langage chez Henri Bergson*. In: Stancati, Henri Bergson: *esprit et langage*, 61–70.
- Scheler, Max: *Versuche einer Philosophie des Lebens*. In: Ders.: *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage*, 2. Band. Leipzig (Der neue Geist) 1919, 141–190.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. In: Ders.: *Gesammelte Werke II*, Bern (Francke) 1954.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern, München (Francke) 1983.
- Schoen, H.: Rezension zu Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*. 2. Ausgabe (...) 1907. In: *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik* 15, 1908, Nr. 1, 39–41.
- Sehgal, Melanie: *Die Zeit ist Erfindung. Das Virtuelle und das Neue bei Henri Bergson*. In: Abel, Günter (Hg.): *Kreativität. Sektionsbeiträge des XX. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Bd. 1. Berlin (Universitätsverlag der TU Berlin) 2005, 823–836.
- Seillière, Ernest: *Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten?* In: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 8, 1914, Nr. 1 (Nov. 1913), 191–210.
- Seliber, G.: *Der Pragmatismus und seine Gegner. Auf dem III. internationalen Kongress für Philosophie*. In: *Archiv für systematische Philosophie*, N.F. 15, No. 3, 1909, 287–298.
- Sepp, Hans Rainer: *Illusion et Transcendance. Ingarden lecteur de Bergson*. In: *Annales bergsoniennes II*, 2004, 391–407.
- Sergeant, Philippe: *Bergson, matière à penser*. Paris (E. C. Éditions) 1996.

- Simmel, Georg: Henri Bergson. In: Die Guldenkammer, 4. Jg., Heft 9, Juni 1914, 511–514.
- Simmel, Georg: Bergson und der deutsche ‚Zynismus‘. In: Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 9, 1915, 197–200.
- Stalnaker, Robert C.: Possible Worlds. In: Loux, The Possible and the Actual, 225–234.
- Stancati, Claudia: Bergson et le langage de la philosophie: comment doivent parler les philosophes. In: Stancati, Henri Bergson: esprit et langage, 71–83.
- Steenbergen, Albert: Henri Bergsons intuitive Philosophie. Jena (Diederichs) 1909.
- Strauß und Torney-Diederichs, Lulu von: Eugen Diederichs – Leben und Werk. Jena (Diederichs) 1936.
- Strömberg, Kjell: Kleine Geschichte der Zuerkennung des Nobelpreises an Henri Bergson, in: Henri Bergson, Schöpferische Entwicklung. Zürich (Coron-Verlag [Reihe des literarischen Nobelpreises Nr. 27] 7–14).
- Theau, Jean: La critique bergsonienne du concept. Toulouse (Privat), Paris (PUF) 1968.
- Trevisan, Armindo: Essai sur le problème de la création chez Bergson. Fribourg (CH), Diss. masch. Univ. Fribourg, 1963.
- Trotignon, Pierre: Bergson et la propagande de guerre. In: Quillien, Jean (Hg.): La réception de la philosophie allemande en France aux XIX et XX siècles. Lille (Presses Universitaires de Lille) 1994, 207–215.
- Vassallo, Angel: Bergson y el problema de la metafísica. in: Universidad Nacional de Cordoba, Instituto de Filosofía: Homenaje a Bergson. Cordoba (Arg.), Universidad nacional de Cordoba, 1936, 13–31.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis: Les paradoxes du moi dans l'Essai. In: Bardy, Jean e. a. (Hg.): Bergson. Naissance d'une philosophie, 57–69.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis: Bergson. Paris, (PUF: que sais-je? No. 2596) (2. korr. Aufl), 1993.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis: Continuité et Discontinuité de l'œuvre de Bergson. In: Annales bergsoniennes I, 2002, 279–307.
- Vollet, Matthias: Zamjedba kao interpretacija kao otkrivanje svijeta Henri Bergson: Matière et mémoire. In: Hermeneutika i fenomenologija, hg. v. Zeljko Pavic, Zagreb (Naklada breza) 2004, 79–91.
- Vollet, Matthias: Imágenes – percepción y cinema en Bergson y Deleuze. In: Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, Barraquilla, t. 5, 2006, 70–93.
- Vollet, Matthias: Los límites de la estética de la representación: del cine perceptivo de Bergson al cine durativo de Deleuze. In: Chaparro, Adolfo (Hg.): Los límites de la estética de la representación. Bogotá (Universidad del Rosario) 2006, 58–75.
- Vollet, Matthias: Blondel und Bergson in »Le point de départ de la recherche philosophique«. In: Grätzel, Stephan; Reifenberg, Peter (Hgg.): Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens. Akademietagung zum 100jährigen Gedenken an »Le Point de départ de la recherche philosophique« (1906) von Maurice Blondel. (Schriftenreihe der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie) London (Turnshare) 2007, 67–94.

- Vrhunc, Mirjana: Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons. München (Fink) 2002 (= Diss. Berlin 1999).
- Waszinkel, Romuald: L'inspiration aristotelicienne de la métaphysique de Bergson. In: *Revue philosophique de Louvain* 89, 1991, 211–241.
- Wavre, Rolin: Les possibles de Diodore a Bergson. In: *Alma mater*. T. 3, 1946, S. 23–227.
- Weber, Louis: La Pensée et le Mouvant par Henri Bergson. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 42, No. 1, 1935, 53–75.
- Wehner, Ernst Georg (Hg.): *Geschichte der Psychologie*. Darmstadt (WBG) 1990.
- Wicker, Marie-Noëlle: Passé, présent, futur. Vraies et fausses conceptions du temps. In: (Ouvrage collectif): *Henri Bergson. La Pensée et le Mouvant*, 67–70.
- Worms, Frédéric: *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris (PUF) 1997.
- Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*. Paris (Ellipses) 2000.
- Worms, Frédéric: Bergson entre Russell et Husserl: un troisième terme? In: *Rue Descartes*/29, Paris (PUF) déc. 2000, 79–96.
- Worms, Frédéric: *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris (PUF) 2004.
- Ziehen, Theodor: Rezension zu *Matière et mémoire* von Henri Bergson. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. S. 113, No. 12, Dezember 1898, 295–299.
- Ziehen, Theodor: Rezension zu *Le Rire* von Henri Bergson. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. S. 123, 1904, 215–216.
- Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid (Alianza) 1992.
- Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid (Alianza) 1989.

Personenindex

(nicht aufgenommen wurden Namen, die lediglich in den Titeln der verwendeten Literatur erscheinen)

- G. Abel 22.
Achilles 54.
B. Adams 19.
K. Albert 20.
K. Ansell-Pearson 36, 91, 92, 142, 208.
Aristoteles 50, 56, 197, 203.
- A. Baillot 181.
J. Bardy 13, 15, 35, 46, 59, 249, 250.
Ch. Baudouin 195.
A. Becco 250.
A. Béguin 37, 141.
I. Benrubi 13, 17, 25, 26, 27, 28.
V. Bergen 92.
G. Berkeley 100.
S. Blanc 19.
E. Bloch 19, 21, 22, 31, 32, 147, 240.
M. Blondel 185.
H. Bönke 21.
A. Bouaniche 19.
P.-Y. Bourdil 250.
L. Brunschvicg 62.
A. Buchenau 271.
Th. Buchheim 10, 32, 33, 87, 127, 211.
- M. Cariou 141.
E. Cassirer 31.
D. J. Chalmers 34.
A. Chaparro 130.
J.-L. Chedin 13, 35, 61, 62, 68, 70, 75,
151, 203, 204, 205, 250.
J. Chevalier 37, 40, 148, 186, 189, 191.
M. T. Cicero 197.
C. Coignet 26.
M. Conche 189, 248.
Y. Conry 178, 185.
F. Cossutta 37.
- F. Dagonet 178.
G. Deleuze 18, 22, 36, 40, 47, 48, 67, 91,
109, 124, 129, 130, 142, 147, 150,
157, 182, 183, 184, 187, 206, 208,
209, 210, 218, 233, 253.
J. Dewey 35, 103.
E. Diederichs 21, 24, 25, 29.
W. Dilthey 23.
Diodoros Kronos 197, 239.
K. Döring 197.
D. M. de Donadio 201, 202.
H. Driesch 23, 24.
L. Dutens 263.
- Th. Elsenhans 26.
Epiktet 197.
J. E. Erdmann 23, 255, 270, 271, 273.
W. Eßbach 19.
M. Étrillard 250.
R. Eucken 25.
Euklid 260.
- G. T. Fechner 45.
J. G. Fichte 181, 254, 255, 257.
J.-L. Fabian 248.
G. Fitzi 19, 22, 28, 29.
M. Fleischer 20.
P. Fohr 28.
G. Forzy 121, 184.
W. Fränzel 29.
A. François 21, 181, 247, 248, 251.
J. Frankenberger 20, 25, 29, 89,
184.
R. Fritzsche 24.
A. Fudala 247.
G. Funke 250.

Personenindex

- W. Galewicz 30.
 Ph. Gallois 121, 184.
 T. S. Gendler 32, 34.
 A. Genovesi 185.
 M. Gentili 249.
 C. I. Gerhardt 240, 250ff.
 F. Giesenberg 87.
 Giessler 22.
 V. Godfroy 183.
 H. Gouhier 141, 247.
 S. Grätzel 185.
 N. Grimaldi 250.
 E. Grosse 23.
 S. Guerlac 45.
 J. Guitton 248.
 P. A. Y. Gunter 35, 184.
 A. Gurewitsch 23.
 A. Gurwitsch 23.

 O. Hamelin 255.
 J. de la Harpe 37.
 E. v. Hartmann 23, 24.
 F. d'Hautefeuille 200.
 J. Hawthorne 32, 34.
 G. F. W. Hegel 50, 181.
 W. Henckmann 19, 25, 26, 27.
 M. Heidegger 19, 30, 31, 50, 51.
 D. J. Herman 45.
 J. Héring 29, 30.
 H. Herring 250ff..
 Heymans 22.
 H. Höffding 97, 182.
 O. Höffe 20.
 H. H. Holz 240, 273.
 M. Horkheimer 31.
 H. Hude 37, 46, 62, 103, 112, 247, 249.
 E. Husserl 19, 23, 26, 29, 30, 55.
 L. Husson 90.

 R. Ingarden 19, 30.

 K. Jacobi 33.
 G. Jacoby 21.
 W. James 35.
 V. Jankélévitch 17, 18, 36, 37, 66, 69,
 121, 130, 160, 166, 180, 193, 194,
 206, 207, 208, 213, 216, 218, 219,
 221.

 K. Jaspers 31.
 R. Jiseok 35, 103.
 M. Jouhaud 69, 155.
 A. Jousain 197, 198, 199, 200, 201,
 202.

 I. Kant 20, (24), (26), 181, 203.
 G. Kantorowicz 28, 139.
 S. V. Keeling 196.
 Th. Keller 19.
 H. Graf Keyserling 24, 28.
 C. H. Kneepkens 32, 33, 87.
 P. Knudsen 21.
 L. Kolakowski 35.
 F. Kottje 12.
 L. Kottje 12, 20, 29, 48.
 A. Koyré 29, 30.
 A. Kremer-Marietti 134.
 R. Kroner 26.

 A. R. Lacey 35, 121.
 G. Lafrance 61, 62, 69.
 J. Laird 196.
 A. Lalande 62.
 J. Laporte 249.
 M. Lagneau 249.
 D. Lapoujade 91, 208.
 H. A. Larrabee 195.
 A. de Lattre 37, 69, 166.
 J. Laurent 219.
 G. le Roy 217.
 G. W. Leibniz 13, (32), 33, 42, (62), 64,
 (70), 82, 84, 147, 152, 153, 154, 183,
 196, 198, 206, 217, 229, 230, 239,
 240, 241, 247ff.
 M. Lemoine 181, 193.
 X. Léon 227.
 E. Lerch 29.
 K. Lorenz 32, 33, 87.
 M. J. Loux 32, 33.
 G. Lukács 31.
 M. Luserke 231.

 A. Maille 182.
 Maître 152, 254, 255, 256, 257, 285.
 H. Marion 248.
 J. L. Marion 10.
 M. Mazzone 156.

- [Megariker] 197, 201, 203, 204.
M. Merleau-Ponty 45, 91, 208.
F. Meyer 46, 61, 62, 69.
R. W. Meyer 19, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 30, 31.
H. Meyer Kallen 35.
J.-Y. Mézerette 182.
J. S. Mill 71.
P.-A. Miquel 36, 91, 147, 185, 213, 253.
E. T. Mitchell 195.
F. T. C. Moore 103, 108, 120.
F.-L. Mueller 44.
R. Muller 197.
J. Mullarkey 32, 34, 35, 38, 67, 103, 105, 210, 211, 213, 218.
Comtesse Murat 227.
R. Musil 231.

P. Natorp 23.
P. Naulin 15, 95, 100, 102, 106, 107, 177.

E. Oger 20, 89, 134, 184.
W. A. Oldfather 197.
W. Orth 19.

A. Panero 36, 55, 213.
A. C. Papanicolaou 184.
Z. Pavic 128.
K. A. Pearson 36, 208.
A. Petit 59.
G. Pflug 19, 20, 21, 24, 27, 31, 182.
A. Philonenko 37, 61, 62, 63, 64, 121, 151, 160.
A. Pilzecker 22.
A. Plantinga 33.
Platon 184.
O. Pöggeler 19, 21, 22, 30, 31.
H. Poser 250.
H. Prager 26.

J. Quillien 21.

H. Rackham 197.
R. Ragghianti 248, 249.
F. Ravaisson 24.
P. Reifenberg 185.
N. Rescher 33, 34, 211, 212, 250.

H. Rickert 26, 29, 38.
A. Robinet 12, 19.
P. Rodrigo 15, 181, 214, 218, 229.
C. Romano 219.
K. Romanòs 12, 19, 20, 22, 27, 43, 45.
E. Roosevelt 23.
D. Roustan 153, 254, 255, 256, 257, 263, 283.
B. Russell 32, 55, 92.

K. Sachs-Hombach 45.
P. Scarpelli 183.
M. Scheler 19, 25, 26, 27, 127, 165.
F. W. J. Schelling 24, 181, 194, 211.
A. Schmidt 31.
H. Schoen 23.
A. Schopenhauer 21, 181, 199.
P. Schrecker 152, 240, 250.
M. Sehgal 22, 36, 91, 103, 109, 142, 208.
E. Seillière 20.
G. Seliber 26.
H. R. Sepp 19, 30.
Ph. Sergeant 75, 141.
Chr. Sigwart 23.
G. Simmel 15, 19, 21, 27, 28, 29.
N. Söderblöm 37.
B. Spinoza 64, 82, 198, 200, 248, 263, 265, 269, 271, 273.
R. C. Stalnaker 33.
C. Stancati 156, 183.
A. Steenbergen 24, 25, 26.
L. Stein 23.
L. v. Strauß und Torney-Diederichs 21.
K. Strömbeg 17.
M. Susmann 28.

J. Theau 194, 219, 223.
P. Thévenaz 37, 141.
P. Trotignon 21.

J.-L. Vieillard-Baron 38, 46.
R. Vollbrecht 255.
M. Vollet 128, 130, 152, 185, 233, 247.
M. Vrhunc 22, 36, 91.

Personenindex

- Wagner 259, 261.
R. Wavre 197.
L. Weber 196.
E. G. Wehner 44.
O. Welles 130.
M.-N. Wicker 214.
W. Windelband 24, 25, 26, 140.
F. Worms 18, 19, 55, 89, 101, 184, 247.
Zenon v. Elea (53), 54, 225, 226.
E. Zeller 23.
Th. Ziehen 23.
X. Zubiri 240.

Sachindex

(Es werden alphabetisch geordnet die Begriffe in deutscher Übersetzung angegeben und daneben die entsprechenden französischen; bei besonders prägnanten und schwierig zu übersetzenden, die wie z. B. *Élan vital* auch in dieser Arbeit zumeist nur in der französischen Form Verwendung finden, nur der französische)

- Absolut (-e Erkenntnis der Intelligenz) 92, 149, 185 ff., 233 f.
- Abstraktion / Abstraction 47, 49, 53, 67, 70, 102, 133 ff., 183, 228, 235, 246.
- Affektion / Affection 106, 112–114, 116–120, 127–129, 131.
- Aktual / Actuel 109, 114, 124, 122–224, 231, 185, 207, 210.
- Alltagsverstand / Sens commun 13, 16–18, 71 ff., 81 f., 84, 86 f., 97, 99 ff., 112, 202, 236, 246.
- Alternativen 70 ff., 77, 128, 147, 149, 192 f., 222 f.
- Analyse 70, 84, 185.
- Anstrengung / Effort 38, 75, 82 ff., 113 f., 124, 162.
- Assoziation / Association 66 ff., 124 ff., 131 ff.
- Aufmerksamkeit / Attention 58 ff., 97, 128–134, 215.
- Außenwelt / Monde extérieur 51–60, 67, 72, 81 ff., 87, 98, 100 f., 104, 134, 188.
- Begriff / Concept, Idée générale 67, 70, 228 ff.
- Bewegung / Mouvement 54 f., 178 f., 224–226.
- Bewusstsein / Conscience 39, 44 ff., 61, 66, 76, 79, 94 ff., 104, 110, 117, 143, 169 ff.
- Bewusstseinsebenen / Plans de conscience (s. a. Grade) 94–98, 110 f., 129, 133 f., 136, 145 ff., 170, 244.
- Bild / Image 94, 98–114, 136 ff., 145, 167, 173, 242.
- Dauer / Durée 16, 30, 39, 44–58, 59–62, 79, 89 ff., 115, 125, 132 f., 156, 174, 182, 241.
- Determinismus-Indeterminismus / Déterminisme-Indéterminisme 44, 63–88, 112, 241.
- Differenzen, Differenzierung 36, 56, 91, 96 f., 103, 110, 142, 145, 149 f., 158, 162, 170 f., 174 f., 179, 183 f., 208 f., 213.
- Dumpfheit / Torpeur 164 f.
- Durchdringung, gegenseitige / Pénétration réciproque 46 f., 49 ff.
- Élan vital 134, 150, 161, 174, 186 f.
- Endosmose 52, 54, 59, 84.
- Energieerhaltungssatz, Entropie (Thermodynamik) 63 f., 158
- Ensemble 47, 101 ff., 173, 228, 234 f., 238.
- Erinnerung, reine / Souvenir pur 91, 123 ff., 130 ff.
- Erinnerungsbilder / Souvenirs-images 128, 130 ff., 134.
- Essenz (Wesenheit) / Essence 13, 42, 200, 239, 252–254 Anhang), 258–286 passim (Anhang).
- Evolution (Entwicklung) / Évolution 16, 41, 75, 143–163, 175, 204 f.
- Faktenlinien / Lignes de faits 61, 179, 188 ff.
- Falsche Probleme / Faux problèmes 16, 40, 43, 62, 72, 183, 206, 213, 219–234.
- Finalismus / Finalisme 159 f.

- Fisch, intelligenter / Poisson intelligent 222 f.
- Freiheit / Liberté 14, 38, 41, 43 f., 61 f., 63–88, 89 ff., 111, 118, 134–138, 139 ff., 152, 166 f., 188, 200 f., 237 f., 241 f.
- Gedächtnis / Mémoire 41, 89–138, 143.
- Gegenwart / Présent (s. a. Vergangenheit, Zukunft) 11 f., 14, 48, 54, 63, 79, 83, 118, 123, 129, 136, 151, 160, 188, 196–200, 211, 214, 216 ff., 224, 230 f., 235, 244 f.
- Gehirn / Cerveau 91, 93, 97, 101 ff., 107, 110 f., 118 f., 121.
- Geist / Esprit 90, 99, 131, 135–138.
- Gesellschaft / Société 60, 205.
- Gott / Dieu 33, 42, 82, 140 f., 148, 152 ff., 177, 221, 239.
- Grade (der Freiheit, des Bewusstseins; s. a. Bewusstseinsstufen) 68 f., 73 f., 76, 85 ff., 90–94, 94–98, 135, 137 f., 140, 145 ff., 148, 166, 170, 174, 178, 188, 213, 234–238 (G. der Möglichkeit), 244.
- Grenze / Limite 45, 67, 94, 128, 153, 170, 171, 189, 234, 246.
- Handlung (Handeln) / Action 41, 43, 63–88, 92, 98–138, 139 f.
- Heterogenität / Hétérogénéité 45–58.
- Homogenität / Homogénéité 44–58, 59–61.
- Ich / Moi 41, 58–62, 63, 70 ff., 75 ff., 122.
- Identität / Identité 48 f., 81, 201 ff.
- Illusionen (der Intelligenz) 51, 219 f., 224–234.
- Individuum, Individualisierung 144, 155, 159 ff., 180, 174, 242.
- Innenwelt, Introspektion / intérieurité, introspection 58 ff., 76, 80.
- Instinkt / Instinct 41, 60, 164–169, 187.
- Intelligenz / Intelligence 14, 41, 49, 145 ff., 149, 159, 164–180, 193, 213, 215, 225, 228 f., 241 ff.
- Intensität / Intensité 44 ff., 53, 189, 219.
- Interesse / Intérêt 93, 96, 104–111, 115, 121, 136.
- Interpretation / Interprétation 107, 127–138, 242.
- Intuition 16, 40, 41, 117, 180–190, 214 f.
- Irrationalismus 20, 24.
- Isolierung 107, 110, 157 f., 173.
- Juxtaposition 50, 67.
- Kausalität / Causalité 66, 80 ff.
- kinematographischer Mechanismus / Mécanisme cinématographique 225 ff.
- Körper/Leib / Corps 41, 89–138.
- Kreativität (schöpferische Wirklichkeit) / Créativité 13 ff., 18, 41, 139, 226 f.
- Leben / Vie 15, 20, 97, 162, 173 ff..
- Leere / Vide 171, 220 f., 229 f.
- Materie / Matière 41, 89–121, 131, 135–138, 145 ff., 149 f., 154 ff., 158, 161, 164–180.
- Mechanismus / Mécanisme 159 f.
- Metaphysik 15, 20 ff., 25 f., 32 ff., 39, 66, 94, 156, 175, 181 f., 186, 188 f., 195 f., 210 f., 220 f., 229 f., 234, 243 ff.
- Methode 40, 41, 180–190.
- Modalmetaphysik 32 ff.
- Möglich, Mögliches, Möglichkeit / Possible 11 ff., 16 ff., 32 ff., 35 f., 38 ff., 41 f., 70 ff., 77 f., 85–88, 90–94, 98–138, 139–147, 147–163, 164–180, 191–238, 239–246, 250–254 (Anhang), 258–286 passim (Anhang).
- Monismus 126, 175.
- motorische-Mechanismen-Gedächtnis 122 ff., 137.
- Mystik / Mystique 20, 24, 29, 140 f., 205, 244.
- Negation / Négation 222.

- Neues / Nouveau 25 f., 120 f., 139, 172, 213, 227.
- Nerven(-System) 91, 106 f., 109, 114 f.
- Nichts / Néant 201, 206 f., 219–224, 232 f.
- Objekt / Objet 16, 67, 81, 92, 93, 95, 99–120, 133, 145, 155, 157 f., 176, 187, 217, 221 f.
- Ordnung / Ordre (mit Unordnung / Désordre) 219 ff., 229.
- Organisation, Organismus / Organisme 47, 48 ff., 92 ff., 105.
- Person, Persönlichkeit / Personne, Personnalité 59, 68, 76, 82, 116, 121, 151, 187 f., 251.
- Philosophie 15 ff.
- Planung (einer Handlung) 15, 51, 124, 213.
- Qualität / Qualité 44–58, 59 ff.
- Quantität / Quantité 44–58, 59 ff.
- Raum / Espace 43–58, 60, 71 ff., 135.
- RaumZeit 47, 49 f., 52.
- Reiz-Reaktions-Schema 89 f., 92 f., 101, 106, 122.
- Repetitivität 124, 130 f., 158, 167, 179, 193, 228 f., 240.
- Repräsentation / Représentation 49, 98 ff., 102 ff., 109, 129, 170.
- Retrograde Bewegung (des Wahren, des Denkens), Retroaktion, retroaktiv / Mouvement rétrograde (de la pensée, du vrai), rétroaction, rétroactif 11 f., 14 f., 66 f., 212–219, 231, 243.
- Rezeption Bergsons in Deutschland 18, 19–31.
- (Ir-)Reversibilität / (Ir)-Réversibilité 46, 50 f.
- Rhythmus / Rythme 114, 116 ff., 133 f.
- Schnitt / Coupe 14, 155, 157.
- Spannung (Anspannung, Entspannung) / Tension 16, 133 f., 145 ff., 178.
- Sprache / Langage 56, 60, 67, 171.
- Sukzession / succession 49 ff., 59 ff., 67.
- Supraconscience 177.
- System (isoliertes) (s. a. Ensemble, Isolierung) 157.
- Tendenz / Tendance 17 f., 31, 36, 38, 41, 42, 43, 77 f., 85–88, 90–94, 137, 139–147, 147–163, 164 f., 172, 176, 179, 184, 192 f., 202, 204–210, 213, 240, 250–254 (Anhang), 258–286 passim (Anhang).
- Universum / Univers 63, 79, 82 f., 92, 115, 117, 119, 155 ff., 177, 209, 219, 227 ff.,
- Unmittelbar (Unmittelbarkeit) / Immédiat 16, 95 f., 104, 215.
- Vergangenheit / Passé (s. a. Gegenwart, Zukunft) 11 ff., 48, 54, 63, 66 f., 74, 79, 117, 123, 125, 133, 160, 188, 197 f., 200, 203, 214–218, 223 f., 231, 235 ff.
- Vielheit / Multiplicité 57, 59.
- Virtuell, Virtualität / Virtuel, Virtualité 16 ff., 22, 36, 41, 91 f., 121–138, 141–145, 164, 175, 179 f., 199 f., 202–210.
- Wahl / Choix 41, 70 ff., 89, 90–94, 105, 122, 124, 132, 143, 166.
- Wahrnehmung / Perception 50 f., 58–61, 67, 93 ff., 102–121, 121–138, 143, 213, 228 f., 242.
- Wahrnehmung, reine / Perception Pure 103–121, 122, 173.
- Wiedererkennen / Reconnaissance 128 ff.
- Wirklichkeit (Realität) / Réalité 13 f., 15 ff., 90, 149, 175, 228–234, 246.
- Wissenschaft / Science 15, 20, 25, 27, 29, 43, 55, 63 f., 184–190, 215.
- Wurzel / Racine 14, 52, 83, 105, 137 f., 149, 153 f., 175, 211, 214, 216, 231, 236, 245 f., 253 ff. passim (Anhang)

Sachindex

Zeit / Temps (s. a. Dauer / Durée) 30,
44–58, 79.
Zögern / Hésitation 71, 75, 78, 89, 93,
128.
Zuckerwasser (Glas) / Eau sucrée
(verre) 155 f., 228.

Zukunft / Avenir (s. a. Gegenwart,
Vergangenheit) 11 ff., 63, 78 f., 83,
87, 113, 116 f., 134, 136, 151, 160,
193, 197, 201, 211, 213–218, 230
–238, 239, 246.