

I. Henri Bergson – Die Rehabilitation der Bewegung

Es gibt innerhalb der Philosophie Bergsons zwei Aspekte, die als Ausgangspunkte für die vorliegende Arbeit verstanden werden. Zum einen ist Bergson ein Verteidiger des Lebens und der lebendigen Bewegung als Grundlage unseres Weltverständnisses gegenüber den starren Erklärungen der Welt, die in Determinismen enden, was ihn für die Einschätzung der Beziehung des Menschen zur Welt besonders wertvoll macht. Zum anderen folgt daraus ein Freiheitsbegriff, der die Philosophie nach ihm geprägt hat. Vor allem die französische Phänomenologie ist nur auf dem Hintergrund seiner Philosophie zu verstehen. Der Gedanke des Engagements – obwohl bei ihm nicht explizit verwendet – schuldet ihr so viel, dass die folgenden philosophischen Gedanken oft nur dadurch verstanden werden können, dass sie sich im sicheren Rückgriff auf diese Philosophie behaupten können.

Durch Bergsons Philosophie wird geklärt, wie das Leben des Einzelnen trotz seiner ihm wesentlichen Teilhabe an einer Ganzheit immer sein ganz eigenes ist. Diese Art von Freiheit macht das Lebewesen in seinem Sein aus. Das zeigt aber ebenfalls, dass das Leben des Einzelnen nicht als Teil eines Lebens im Ganzen zu verstehen ist. Das Leben selbst ist nicht dadurch Leben, dass es eine Anhäufung von Gelebtem ist, sondern dieses Verhältnis muss anders bestimmt werden. Im Folgenden soll es darum gehen, eine Basis für das Verständnis eines Engagementgedankens herzustellen. Es wird nötig sein, die grundlegenden Ideen Bergsons darzustellen, um sie im Sinne des Themas einzuordnen. Dazu gehört zunächst die grundlegende Unterscheidung Bergsons zwischen Zeit und Dauer (1.). Darauf aufbauend soll das Verhältnis von Materie und Geist (2.) thematisiert werden. Die Intuition (3.) als die bergsonsche Methode gibt Aufschlüsse über den praktischen Geist (4.). Aus ihm wird klar, dass diese Philosophie wegbereitende Ideen über die Persönlichkeit (5.) beisteuert, die allesamt auf die Grundidee der Bewegung (6.) zurückzuführen sind. Nur

auf dieser Grundlage wird es möglich sein, im Rahmen des Vorhabens und von Bergson aus, die Problematik eines Weltverhältnisses (7.) allererst zu umreißen.

1. Zeit und Dauer

Der bergsonschen Philosophie liegt die Annahme einer Dauer zugrunde, die dem psychischen Leben eigen ist und die dem Verständnis der Zeit, wie wir sie außerhalb unser wahrnehmen, zugrunde liegt. Es handelt sich dabei um die Zeit der Sphäre des Bewusstseins, in der es keine zu unterscheidenden Quantitäten gibt, sondern ein Netz von Qualitäten sich ständig weiter webt. Die Zeit, wie wir sie in uns als Dauer wahrnehmen, ist die eigentliche Zeit; die Zeit, die wir im Allgemeinen als die Abfolge von verschiedenen im Raum stattfindenden Veränderungen konstatieren, ist dagegen eine veräumlichte Variante dieser ursprünglichen Zeit.

Bergsons Ausgangspunkt ist die These, dass die Gegebenheiten des Bewusstseins zwar im Allgemeinen als quantitative Größen empfunden werden, es sich aber eigentlich um eine Mannigfaltigkeit an Qualitäten handelt, die sich dem Bewusstsein darbieten. Der Hunger z. B. wird normalerweise als eine Größe empfunden, die sich steigern kann oder die vielleicht ein erträgliches Ausmaß hat. Nach Bergson handelt es sich dabei aber nicht um eine Empfindung mit verschiedenen möglichen Ausmaßen, bzw. verschiedenen Intensitäten, sondern um Empfindungen verschiedener Qualitäten. Im Bewusstsein, so Bergson, gibt es keine Mannigfaltigkeit von Zuständen, deren Addition die Quantität der summierten Empfindungen ausmacht. Es gibt also keine einzelne Hungerempfindung, die sich durch Addition akkumuliert und steigert. Jede Empfindung ist eine einzelne Qualität, deren vermeintliche Intensität aus der Empfindung mannigfacher qualitativ verschiedener Zustände resultiert.

Das Bewusstsein der Zeit steht in seinem 1889 erschienenen Werk *Zeit und Freiheit*¹ zunächst im Mittelpunkt der Überlegungen Bergsons. Die Vorstellung einer Zeitspanne scheint uns als eine einfache Sukzession von Momenten gegeben. Eine Sukzession impli-

¹ Der Originaltitel lautet: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Im Folgenden wird zitiert nach: *Zeit und Freiheit*. [ZF] Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994.

ziert eine Addition, bei der eine Summe von Einheiten entsteht. Wenn man zählt, so zählt man gemäß einer Addition von Zahlen, die Einheiten darstellen, die wiederum untereinander identisch sind. Jede dieser einzelnen, in die Summe eingehenden Einheiten bleibt allerdings für sich gesehen stehen. Dafür beansprucht das Denken eine räumliche Dimension, in der es ein Nacheinander als Nebeneinander vorstellt. Die Zeit, so wie sie seit Aristoteles traditionell verstanden wird, ist eine solche Addition. Für Bergson dagegen ist allerdings die Tatsache, dass hier immer eine Raumdimension mitspielt, eine Leistung des Geistes, der dieses Nebeneinander konstruiert. Genau darin liegt für ihn der Fehler des reflexiven Verstandes. Er macht aus der Zeit ein homogenes Medium, das sich quantitativ vergrößern und verringern lässt. Zeit wird hier zu einer Einheit summierter Momente, deren Wesen darin besteht, dass sie sich zu sich selbst hinzufügt. Damit wird die Zeit allerdings vom Verstand der eigentlich ursprünglicheren »Dauer« entzogen.

Es gibt für Bergson zwei Realitäten, deren Darstellung zur Klärung dieser These beiträgt: eine heterogene Realität, in der die sinnlichen Qualitäten als Qualitäten erfasst werden, und eine homogene Realität, die den Raum einführt und dem Verstand die Möglichkeit gibt, homogene Einheiten in einer Summe zu Quantitäten zusammenzufassen. Letztere macht es dem Bewusstsein erst möglich zu zählen, zu abstrahieren und letztendlich auch zu sprechen.

Der Begriff der »Dauer« beschreibt die Zeit, die unserem Bewusstsein eigen ist, die also nicht durch ein Nacheinander oder Nebeneinander beschrieben werden kann, weil sie nicht aus einer Summe abstrakter homogener Einheiten besteht, sondern ein heterogenes, dem Leben entsprechendes Werden beschreibt:

»Die ganz reine Dauer ist die Form, die die Sukzession unsrer 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.«²

Doch wie soll man ein solches Konzept der Dauer genau verstehen? Was steckt hinter der Formulierung, »sich dem Leben zu überlassen«?

Auf der Ebene unseres unmittelbaren Bewusstseins, die das reine Erleben der Bewusstseinszustände darstellt, ist der Verstand, der

² ZE, 77.

immer versucht, eine gewisse Ordnung in die Empfindung zu bringen und so immer eine Homogenität von vergleichbaren, addierbaren und vor allem zusammenfassbaren Zuständen schafft, nicht wirksam.

Ein Beispiel: Wenn ich meinen Finger auf einer rauen Strecke entlang führe, so kann ich dies als Sukzession verschiedener Empfindungen von Rauem erfahren: Der Anfang scheint weicher als das Ende, die scheinbare Intensität des rauen Gefühls steigert sich durch die Reibung und wird letztendlich unangenehm. Der Verstand lässt mich diese Empfindung in einem Nacheinander fassen, in einer Ordnung, die eine Einheit von »rau« akkumuliert und in einer zeitlich-räumlichen Erfahrung darstellt. Doch die eigentliche Empfindung dieses Vorgangs ist eine andere. Ich empfinde kein Nacheinander, sondern ich empfinde eine einzige Bewegung über raues Material, die sich mit unterschiedlichen Empfindungsqualitäten meinem Bewusstsein darbietet. Was Bergson meint, wenn er sagt, das Ich sei in diesem Fall dem »Leben überlassen«, ist, dass es die Empfindung in der Dauer nicht als eine Summe von Zuständen erfährt, sondern sie mit dem organisiert, was es schon ist:

»Kurz, die reine Dauer könnte sehr wohl nur eine Sukzession qualitativer Veränderungen sein, die miteinander verschmelzen, sich durchdringen, keine präzisen Umrisse besitzen, nicht die Tendenz haben sich im Verhältnis zueinander zu exteriorisieren, und mit der Zahl nicht die geringste Verwandtschaft aufweisen; es wäre das die reine Heterogenität.«³

Es ist die Bewegung als sich vollziehende Bewegung, nicht als abgeschlossene Einheit, die die Dauer ausmacht, »eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden in sich enthält«.⁴

Der genaue Zusammenhang und damit der Aufweis der fundierenden Dauer wird von Bergson durch folgendes Beispiel verdeut-

³ ZF, 80.

⁴ »Einführung in die Metaphysik«, in: Bergson, H., *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. [DSW] Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993, 185. Diese fließende Bewegung ist der Erfahrung durch die Intuition zugänglich. Dies unterscheidet die »Dauer« bei Bergson vom »stream of consciousness«, den William James der Erfahrung zugrunde legt. Vgl. Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, 62 f.: »[...] James [hält] nur den Wandel (change) von etwas oder den Übergang (transition) von etwas zu etwas anderem erfahrbar, nicht aber den Fluß der Zeit selbst.«

licht:⁵ Er will zeigen, dass die Zeit, die wir normalerweise mit der Uhr messen, keine eigenständige Zeitform ist, sondern nur eine verräumlichte Variante der Wahrnehmung unserer Dauer. Sehen wir nämlich auf die Uhr, so wollen wir verstreichende Zeit durch die Bewegungen des Zeigers messen. Was aber messen wir wirklich? Es ist die Entfernung von verschiedenen Positionen des Zeigers, die wir in einen Zusammenhang bringen und an denen wir einen Fortschritt als Zeitabfolge interpretieren. Dieser Zusammenhang ist nur durch einen Prozess zu bewerkstelligen, der notwendig mit einem Ich verknüpft ist. Um nämlich eine spätere Position von einer früheren unterscheiden zu können, brauchen wir ein Ich, das sich zumindest die frühere Position vorstellen, oder sie gar als Erinnerung hervorrufen kann. Schaltet man allerdings dieses Ich aus, nimmt man es aus der Betrachtung der Situation heraus, so bleibt nichts über als die unzusammenhängenden Positionen des Zeigers oder – im Moment der Wahrnehmung – die *eine* Position. Demgegenüber gibt es in unserem Bewusstsein eine solche statische Position, nicht. Die Positionen, die sich unserer Wahrnehmung der Uhr als gegenseitig ausschließend und damit unterscheidbar darstellen, ihre »reziproke Exteriorität« zueinander, ist charakteristisch für eine Verräumlichung der Zeit, die wir vornehmen, damit wir sie überhaupt messen können.

»Da die sukzessiven Phasen unsres bewußten Lebens, die sich indessen gegenseitig durchdringen, jede für sich genommen einer ihnen simultanen Pendelschwingung entsprechen, da andererseits diese Schwingungen deutlich voneinander unterschieden sind, insofern die eine nicht mehr ist, wenn die andere eintritt, gewöhnen wir uns daran, zwischen den sukzessiven Momenten unsres bewußten Lebens dieselbe Unterscheidung aufzustellen: die Pendelschwingungen lösen es sozusagen in ineinander äußerliche Teile auf: hieraus entspringt dann die irrtümliche Vorstellung einer inneren homogenen, dem Raume analogen Dauer, deren identische Momente aufeinander folgen, ohne einander zu durchdringen.«⁶

Die Tatsache, dass wir die Pendelschwingungen als Symbole begreifen, die einander äußerlich sind, ist die Voraussetzung dafür, dass ein bewusster Beobachter eine Reihenfolge herstellen und sie damit innerhalb seiner ablaufenden Dauer als räumliche Veränderung wahrnehmen kann. Die Simultaneität von räumlicher Positionierung und Wahrnehmung stellt dabei den Schnittpunkt der Dauer mit dem

⁵ Vgl. zum Folgenden ZE, 83 f.

⁶ Ebd.

Raum dar. Das heißt, dass die heterogene Dauer durch die Wahrnehmung einer Statik im Raum zur homogenen Zeit wird, mit der sich nicht nur Berechnungen machen lassen, sondern die irrtümlich unsere gesamte Zeitwahrnehmung überdeckt.

Die Sukzession, die wir dem Zeiger im Raume unterstellen, ist nur deshalb möglich, weil wir bewusste, lebende Wesen sind, die durch die Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart, Sukzession überhaupt erst konstituieren können. Diese These bringt Bergson zu seiner Kritik am Assoziationismus seiner Zeit. Die assoziationalistische Psychologie veranschlagt nämlich zwischen psychischen Vorgängen eine Ursache-Wirkungs-Beziehung. Eine solche Beziehung kann es aber nach Bergsons Einsicht in die heterogene Dauer unserer psychischen Zustände nicht geben, da sie als qualitative Heterogenität nicht quantitativ messbar und in ein solches Kausalitätsgesetz nicht einsetzbar ist. Bergson gibt zwar zu, dass es zwischen dem augenblicklichen psychischen Zustand und dem vorangegangenen eine Beziehung gibt. Allerdings kann es sich dabei nicht um eine Ursache-Wirkungs-Verknüpfung handeln: »Denn zwischen sukzessiven Bewußtseinszuständen besteht ein Qualitätsunterschied, infolgedessen es nie gelingen wird, einen unter ihnen als *a priori* aus den vorangegangenen abzuleiten.«⁷

Eine solche Vorhersehbarkeit psychischer Zustände aus festen Wirkursachen wird aber von Seiten der assoziationalistischen Psychologie beschrieben. Ihr Fehler liegt darin, dass sie die lebendige Ver-netzung, die durch die je einzelne Persönlichkeit und Vergangenheit sich ständig bildet und im Fortschritt begriffen ist, nicht in Betracht zieht und so die fundamentale Dimension des bewussten Lebens unterschlägt, bzw. sie durch eine Formel zu fassen versucht, die ihrer Dynamik nicht gerecht werden kann. Dabei ist die Erklärung des Assoziationismus immer eine rückgewandte Konstruktion des Vorgangs:

»Der Assoziationismus begeht also den Fehler, den konkreten Phänomenen, die sich im Geiste abspielen, fortwährend ihre künstliche Rekonstruktion, wie sie die Philosophie an die Hand gibt, zu substituieren und auf diese Weise die Erklärung mit der Tatsache selbst zu vermengen.«⁸

⁷ ZF, 118.

⁸ ZF, 123. Zur Kritik am retrospektiven Charakter des Verstandes in der homogenen Zeit, der der assoziationalistischen Psychologie als Grundlage dient, vgl. auch: »Einführung in die Metaphysik«, in: DSU, 185.

Will die Wissenschaft allerdings wirklich einen psychischen Vorgang aus dem Ablauf eines vorangegangenen vorhersagen, so müssen alle Voraussetzungen genau übereinstimmen, und wie Bergson überzeugend anhand seiner Erklärungen und Skizzen zum Entscheidungsprozess und zur Handlung darstellt, kann die Voraussetzung gleicher Voraussetzungen bei psychischen Vorgängen nicht gewährleistet werden.⁹ Die Irreversibilität der Zeit, der gelebten, ablaufenden Zeit, ist ihr Charakteristikum und macht Vorhersagen unmöglich. Kann eine Entscheidungshandlung wie auf einer Linie zurückverfolgt werden, so handelt es sich um eine Rekonstruktion der abgelaufenen Zeit, nicht um eine Erfassung der ablaufenden Zeit. Die Wissenschaft erklärt damit, wie ein Entscheidungsprozess vor sich gegangen *ist*, nicht, wie er vor sich geht. Damit sind sowohl die Erklärungen der Deterministen, die sich auf solche Rekonstruktionen stützen, als auch die der Verteidiger einer Willensfreiheit, die erst einmal jegliches für möglich halten, widerlegt – letztere deshalb, weil, wenn sie von einer grundsätzlichen Möglichkeit sprechen, der Prozess der Entscheidung noch gar nicht aktuell ist, »möglich« und »unmöglich« also noch gar keinen Sinn haben. Erst in der *konkreten Situation* werden Handlungen möglich.

Die Dauer, die Zeit des ablaufenden Bewusstseins, kann aber niemals nachempfunden werden, denn in ihr liegt die Persönlichkeit des einzelnen verborgen. »Verborgen« deshalb, weil die Vernetzung vergangener mit gegenwärtiger psychischer Vorgänge nicht nur unbegreifbar in ihrer Komplexität und Fülle, sondern auch ein immer sich erweiternder, im Fortschritt begriffener solcher Komplex ist. Das Bewusstsein selbst kann diese Komplexität nicht greifen, ohne ihr eine statische Wortmaske aufzuerlegen, die ihm die Dauer als eine homogene Abfolge erscheinen lassen würde. Für ein anderes Bewusstsein, einen Anderen, wäre dies ebenso unmöglich. Dem inneren Leben des Bewusstseins obliegt ein ganz anderes Konzept von Kausalität:

»Das innere Kausalitätsprinzip ist ein rein dynamisches und hat keinerlei Analogie mit der Beziehung zwischen zwei einander bedingenden äußeren Phänomenen. Denn diese können sich in einem homogenen Raume wiederholen und lassen die Aufstellung eines Gesetzes zu, während die tiefen psychischen Tatsa-

⁹ Vgl. ZF, 132 ff., und dazu die genaue Explikation im Kapitel »Handlung als Prozeß und Form« in: Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 83–97.

chen sich dem Bewusstsein nur ein einziges Mal darbieten und niemals wieder auftreten.«¹⁰

Dennoch muss betont werden, dass Bergson, wenn er von Dauer spricht, nicht eine einzige Dauer meint – also kein Fließen, an dem unser Bewusstsein nur teilhat. Unsere bewusstseinsmäßige Dauer hat vielmehr den Charakter einer Einheit von mehreren »Dauern«. Es gibt mehrere Formen der Dauer, die jedoch in ihrer Vielheit als Einheit verstanden werden müssen. Es handelt sich dabei um eine Einheit, die durch die Organisation verschiedener Formen der Dauer erst gebildet wird. Auch hier ist die Dynamik, die Veränderung *per se*, die entscheidende Komponente, die die Dauer zu einem nicht-identischen, vermeintlich stillstehenden Fließen macht. *Nur im Vollzug ist eine Bewegung und die sie durchziehende Zeit wirklich.* Was sich dem Beobachter einer solchen Bewegung zeigt, ist eine perspektivische (Re-)Konstruktion des Geschehenen. Die Wirklichkeit läuft in verschiedenen Dauern ab. Die Bewegungen, die ich wahrnehme, können sich aber für mich nur in einer Dauer vereinen, weil ich selber als dauerndes Wesen lebe. Die Erscheinungen, die außerhalb meiner in einer Dauer sind, können für mich nur als ein organisiertes Fließen meiner Dauer erscheinen, weil sie durch meine Wahrnehmung von ihnen an meiner Dauer teilhaben. Es ist meiner Dauer so möglich, die Zeitfolgen der Geschehnisse »zu entdecken, sich mit ihnen zu verschmelzen und sie sich schrankenlos einzuverleiben«. ¹¹

»Dies ist unsere ursprüngliche Vorstellung von Gleichzeitigkeit. Wir nennen zwei äußere Ströme gleichzeitig, die dieselbe Dauer belegen, weil sie einander in der Dauer, in einer dritten Dauer, in der unserigen, umfassen [...] [Diese] strömende Gleichzeitigkeit lässt uns die innere, die wirkliche Dauer wiedergewinnen.«¹²

Dieser Charakter der Dauer, sich einer Vielheit von Bewegungen zu öffnen und sie in eine »strömende Gleichzeitigkeit« für das Bewusstsein zu vereinen, ermöglicht es uns erst ein soziales Leben zu führen. Unser Verhalten spielt sich so in unserer ganz eigenen Dauer ab, fließt aber zusammen mit der Dauer anderer Wesen und macht so

¹⁰ ZF, 162.

¹¹ Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*. Hrsg. und übers. v. Martin Weinmann. Hamburg: Junius, 2001, 104.

¹² *Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, 68, 81, zitiert in: Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 105, übersetzt von Martin Weimann nach der textkritischen Ausgabe aus *Mélanges*, Paris 1927.

Verhalten zu ihnen möglich.¹³ Was anfangs also als eine streng bewusstseinseigene, letztlich solipsistische Form der Zeit erschien, zeigt sich hier als eine vereinigende und teilhabende Bewegung innerhalb der Welt – ein Aspekt, der für das, was als Engagement später zum Thema werden soll, von großer Bedeutung ist, weil sich schon hier zeigt, dass die Bewegung des Lebens der dualistischen Gegenüberstellung von Mensch und Welt abgeht.

2. Zum Verhältnis von Materie und Geist

Der systematische Ausgangspunkt des zweiten Hauptwerkes von Bergson, der »Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist«¹⁴, ist der Versuch einer Überwindung der Positionen des Realismus und des Idealismus. Beide gehen von der strikten Trennung der Materie vom Bewusstsein, des Äußeren vom Inneren, aus, sind allerdings in ihren Folgerungen dahingehend verschieden, wie die Beziehung zwischen diesen Bereichen zu sehen ist.

Bergsons Ansatzpunkt ist die ursprüngliche Verbindung zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenen:

»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.«¹⁵

Die materielle Welt ist nach Bergson unserem Bewusstsein in Form von Bildern präsent. Die Wahrnehmung ist ein System von Bildern, das immer in Bezug zu meinem Leib steht. Außerhalb unserer Wahrnehmung sind Bilder allein auf sich selbst bezogen, also nicht relativ auf meinen Leib. Hier beeinflussen die Bilder sich gegenseitig und zwar innerhalb eines strikten Kausalitätsprinzips. Der Leib ist für das Bewusstsein der Angelpunkt aller Bilder im Universum und seine

¹³ Vgl. dazu auch Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 59 f.

¹⁴ So der Untertitel von *Materie und Gedächtnis*. Im Folgenden wird zitiert aus: Bergson, H., *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. [MG] Übers. v. Julius Frankenberger. Frankfurt/M. [et al.]: Ullstein, 1982. Die Begriffe »Leib« und »Körper« werden zunächst gleichbedeutend gebraucht, obwohl sich im Laufe der vorliegenden Arbeit herausstellen wird, dass dies zwar bei Bergson, nicht aber innerhalb der phänomenologischen Philosophie legitim ist.

¹⁵ MG, I.

besondere Rolle äußert sich darin, der Ausgangspunkt von Handlungen zu sein: »So ist mein Leib ein Gegenstand, bestimmt, andere Gegenstände zu bewegen, also ein Zentrum von Handlung; er ist nicht imstande eine Vorstellung zu erzeugen.«¹⁶

Die Freiheit der Handlung liegt in der Fähigkeit der Abwägung von Vor- und Nachteilen begründet. Da der Leib allerdings nicht fähig ist, selbst die Vorstellung eines Vorteils zu erzeugen, kommt von den materiellen Bildern her diese Vorgabe auf ihn zu. Die Gegenstände, die sich dem Bewusstsein als Bilder zeigen, sind so

»[...] wie ein Spiegel und zeigen meinem Leibe seinen eventuellen Einfluß; sie ordnen sich meinem Körper unter in dem Maße wie seine Macht zu- oder abnimmt. Die Gegenstände, welche meinen Körper umgeben, reflektieren die mögliche Wirkung meines Körpers auf sie.«¹⁷

Es ist unsere freie Spontaneität, die sich in dem Reich der Bilder als produktiver Störfaktor auszeichnet. Während die mechanischen Gesetze die Bilder in einen starren Zusammenhang setzen, ist unsere Spontaneität der Grund dafür, dass die Wirkung eines Bildes, die es im Netz der kausalen Zusammenhänge zu allen Seiten aufrecht erhält, auf einen Punkt hin konzentriert wird: »Unsere Vorstellung von den Dingen würde also letzten Endes daher stammen, dass die Dinge sich an unserer Freiheit brechen.«¹⁸

Wir absorbieren sozusagen die Wirkung der Realität, indem wir sie zur Wirkung auf uns machen. Bergson beschreibt hier eine perspektivische Erfassung der Realität in Form einer selektiven Wahrnehmung, deren Kriterien schließlich von unserer Freiheit selbst gegeben werden. Das Erfassen der Wirklichkeit, bzw. der Bilder, richtet sich so nach dem Grad der »Aufmerksamkeit für das Leben«¹⁹, die Bergson in seinem Vorwort zur siebten Auflage seines Werkes als seine Leitidee beschreibt. Dennoch ist es keine reine Absorption, denn die »Strahlen« an Bedeutsamkeit, die die Bilder auf uns richten, werden von uns, den »Zentren spontaner Aktivität«, zurückgeworfen und zeichnen so die Konturen des Gegenstandes, der sie aussendet, ab. Dabei wird dem Bild allerdings nichts hinzugefügt. Es verbleibt trotz seiner bildhaften Vielseitigkeit einseitig für uns, und die be-

¹⁶ MG, 4.

¹⁷ MG, 5.

¹⁸ MG, 22.

¹⁹ MG, VI.

wusste Wahrnehmung seiner ist somit nicht wesensmäßig sondern nur gradweise von seinem eigenen Sein verschieden.

Mein Leib ist das besondere Bild, das die Wirkung anderer Bilder auf sich und die virtuellen, möglichen Wirkungen seiner auf die materiellen Bilder reflektiert. Jede Qualität, die ich an einem Gegenstand wahrnehme, deutet nur auf ein Bedürfnis bzw. eine mögliche Richtung meiner Aktivität diesem Bild gegenüber hin. Der Leib ist somit nicht nur Zentrum meiner Welt und meiner Aktivität, sondern gleichzeitig auch die Inkarnation meiner Persönlichkeit, die sich in meinem Verhalten in der materiellen Welt durch ihn ausdrückt.

Im Netz der Wirkungen, das alle Bilder miteinander verbindet, kommt meinem Leib die Freiheit zu, seine Wirkungen auf die anderen Bilder durch bewusste Wahrnehmung zu steuern. Bewusstes Wahrnehmen heißt, die Einflussnahme auf die materielle Welt wählen zu können.

»Gerade in dieser Auswahl besteht – soweit die äußere Wahrnehmung in Betracht kommt – das Wesen des Bewußtseins. Aber in dieser notwendigen Armut unserer bewussten Wahrnehmung steckt etwas Positives, etwas, das bereits den Geist ankündigt: das Vermögen zu unterscheiden.«²⁰

Das Bewusstsein ist vor allem dieses Vermögen, denn wenn es alle Einflüsse der Bilder auf sich und auf alle anderen Bilder gleichzeitig wahrnehmen könnte, so würde es selbst zum Gegenstand, der unfrei diesen Einflüssen ausgesetzt ist.

Doch was passiert mit unserer Wahrnehmung, wenn das Bild in der Wahrnehmung nicht ein äußeres ist, sondern unser Leib selbst? Die Wahrnehmung des eigenen Leibes ist ein Grenzfall. Wahrnehmung ist für Bergson immer Wahrnehmung von Bildern außerhalb unseres Körpers, die Wahrnehmung innerer Zustände nennt er allerdings Empfindung. Die äußeren Bilder sind also nicht an den Leib gebunden, während die inneren Empfindungen ohne ihn nicht möglich sind. Er ist der Mittelpunkt aller Wahrnehmung und die Bedingung aller Empfindungen.

Der Leib ist der Punkt, von dem aus alle Wahrnehmung (solange sie rein, also frei vom Gedächtnis²¹ ist) nach außen geht und bei den

²⁰ MG, 23.

²¹ Zur Bedeutung dieses Wahrnehmungsbegriffs und der Rolle des Gedächtnisses vgl. weiter unten.

Dingen selbst ist. Meine Wahrnehmung ist bei den Dingen, mein Leib ist ihr Mittelpunkt, nicht ihr Ausgangspunkt.

»Ich finde also in der Gesamtheit der Bilder ein vor den anderen bevorzugtes Bild, das in seiner Tiefe und nicht nur an seiner Oberfläche wahrgenommen wird, Sitz von Empfindungen und zugleich Quelle von Tätigkeit ist: dieses besondere Bild mache ich zum Mittelpunkt meines Universums und zur physischen Grundlage meiner Persönlichkeit.«²²

Durch die Position in der Welt, die wir durch unseren Leib unweigerlich einnehmen, entscheidet sich auch unser motorischer Raum, d. h. der Raum, in dem wir unser Handeln ausüben können. Damit stellt er einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Strukturierung unserer Realität dar, denn jede Wahrnehmung ist für Bergson eine beginnende Handlung. Der Leib als Zentrum unserer Handlungen definiert unsere Position in der Welt der Dinge in Bezug zu unserer möglichen Einflussnahme auf sie.

Rein phänomenal stellt Bergson hier fest, dass es der Leib ist, der die Grenze zwischen der äußeren und der inneren Welt ist, er ist »der einzige Teil der ausgedehnten Welt, der zugleich wahrgenommen, und empfunden wird«. ²³ Diese Überkreuzung zwischen Innen und Außen stellt den Ausgangspunkt für die Interpretation Bergsons zur Verbindung des Bewusstseins mit der Welt der Dinge dar. ²⁴

Aber was soll die Rede von den Bildern bedeuten? Was haben wir unter einem Bild genau zu verstehen? Auf der einen Seite handelt es sich um die ursprünglichste Begegnung von Ding und Vorstellung des Dings. Verglichen mit dem, was wir normalerweise unter Bild verstehen, ist es seine Urform als Ausgangspunkt symbolischer Kraft. Erst aus diesem Bild, das der Begegnung meiner selbst mit den Dingen entspricht, kann und muss letztendlich eine Symbolik entspringen. Die Existenzform des Bildes ist unabhängig sowohl von den Dingen, von denen es ausgeht, als auch von unserer Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist der Ort, an dem die Bilder zu dem werden, was sie letztendlich sind – zur Vereinigung der Welt der Dinge in der Auseinandersetzung mit uns und unseren Vorstellungen. Sie, die Wahrnehmung, ist das Geschehen der Zusammenkunft unserer selbst mit den Dingen, das sich in den Bildern ausdrückt. In

²² MG, 49.

²³ MG, 44.

²⁴ Von diesem Phänomen ausgehend wird sich auch im Weiteren Einiges folgern lassen. Vgl. die Ausführungen zum Leib bei Husserl, S. 86 ff., und bei Merleau-Ponty, S. 247 ff.

ihnen wird damit sowohl die lebendige Dauer als auch die homogene Zeit aufgehoben, da sie an beiden teilhaben.

Entgegen der zur Zeit Bergsons diskutierten Theorie, das Gehirn sei der Behälter von Vorstellungen, die sich im Sinne assoziativistischer Verhältnisse zueinander in Beziehung setzen, ist für Bergson die Funktion des Gehirns in den beschriebenen Vorgang von Wahrnehmung eingepasst. So kann es sich nicht mehr um einen »Behälter« handeln, sondern das Gehirn ist der Punkt, an dem die äußeren Reize in Form von Bildern dem Bewusstsein zugänglich werden. Dabei spricht Bergson vom Gehirn als der »Telefonzentrale«²⁵, deren Aufgabe es ist, die Verbindung herzustellen zwischen dem peripheren Reiz und einem motorischen Mechanismus. Dabei ist ganz wichtig, dass das Gehirn dem, was es empfängt, nichts hinzufügt, sondern sich nur in dieser Funktion als Verteiler der Wahrnehmungsinformation versteht. Zum einen ist es dadurch ein Werkzeug der Analyse der Bewegung, die es durch die Bilder vermittelt wahrnimmt, und zum anderen ist es das Werkzeug der Auswahl zwischen den möglichen Bewegungen, die es dem Leib auszuführen gibt. Die Beziehung zwischen dem Bild, das ich »empfange« und dem bewussten Wahrnehmen dieses Bildes beschreibt so nicht etwa das, was die klassischen Theorien annahmen – einen Unterschied im Wesen –, sondern es handelt sich durch die Verteilungsleistung des Gehirns nur um einen Unterschied des Grades.

Da ich zuweilen die Gegenstände nicht mit allen Sinnen zugleich wahrnehmen kann, entstehen nach Bergson Lücken, die in seiner Konzeption der bewusstseinsmäßigen Handlungsorientierung die unbefriedigten Bedürfnisse nach Handlung darstellen. Der Geist kann diese Lücken allerdings aufgrund einer »Erziehung der Sinne« auffüllen.²⁶ *Je geringer die Komplexität des Lebewesens, desto unschärfer sind Reiz und Reaktion zu trennen. Bei ganz simplen Lebewesen gleichen sie sich fast.* Das wiederum hat Auswirkungen auf die Beurteilung der »Reichweite« des »Wahrnehmungs- bzw. Bewegungsradius«, aus dem man auf die Integration dieses Lebewesens innerhalb der Natur schließen kann:

»Aus dem Grade der Unabhängigkeit, über die ein Lebewesen verfügt, oder, wie wir sagen wollen, aus der Größe der Zone von Indeterminiertheit, die seine

²⁵ Vgl. MG, 14 f.

²⁶ Vgl. MG, 35.

Aktivität umgibt, lässt sich a priori auf die Zahl und Entfernung der Dinge mit denen es in Beziehung steht, schließen.«²⁷

Der Mensch ist – so Bergson – durch seinen Grad an Bewusstsein die Spitze der die Lebewesen definierenden Lebenskraft. Die »Zahl und Entfernung, der Dinge, mit denen [er] in Beziehung steht«, ist somit als die größtmögliche anzunehmen.

Der Schlüssel für das Verständnis dieser *Integration des Menschen* ist die Wahrnehmung. Um an die Wurzel unserer Wahrnehmung zu kommen, untersucht Bergson erst einmal die so genannte »reine« Wahrnehmung. Dies ist die Wahrnehmung, die von allen Gedächtnisleistungen frei ist, die also somit rein hypothetisch ist. Diese reine Wahrnehmung ist ein methodisches Konstrukt, das die unmittelbare Verknüpfung von Ding und wahrgenommenen Ding hervortreten lassen soll. Es soll dadurch der Nachweis geliefert werden, dass die unpersönliche, rein gegenwärtige Wahrnehmung die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen ist. Auch die klassischen Wahrnehmungstheorien hatten diese reine Wahrnehmung zum Thema, ohne aber ihre eigentliche Unmöglichkeit überhaupt richtig zu thematisieren.

Der Ausgangspunkt der reinen Wahrnehmung ist also folgendermaßen zu verstehen: Ich finde mich in der gesamten materiellen Welt, die mir als Bilder gegeben sind. Dann erst grenze ich das von den mich erreichenden Bildern ab, was sich als das Zentrum der Aktivität herausstellt, und unterscheide es von allem anderen – dies ist mein Leib. Er ist das Zentrum meiner Wahrnehmung und dessen, was ich meine Persönlichkeit nenne – er ist das Zentrum der aus der Wahrnehmung resultierenden Handlungen. Die reine Wahrnehmung ist also immer schon in die Gesamtheit der Objekte, die ihr als Bilder begegnen, geworfen. Sie ist immer schon eingebunden in den Weltzusammenhang, der sich durch die »vollständige« Wahrnehmung, also die Bilder und das Verstehen ihrer, selbst eröffnet:

»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. Sie kommt dazu durch die Erfahrung, dass dieser Körper zweierlei kann, Handlungen ausführen und Empfin-

²⁷ MG, 17.

dungen erleben, mit anderen Worten durch die Erfahrung der sensorisch-motorischen Kraft eines bestimmten, vor den andern ausgezeichneten Bildes.«²⁸

Das, was wir Wahrnehmung nennen, ist genau das Resultat dieser komplexen *Begegnung unserer selbst mit der Welt*. Zum einen als Sinne, zum anderen als Körper, und wieder zum anderen als Persönlichkeit begegnen wir der Welt und nehmen uns als Mittelpunkt unserer Wirkungen auf sie und ihrer Wirkungen auf uns. Unsere Empfindungen sind die Wahrnehmungen der »natürlichen Modifikationen«, die unser Körper durch die Bilder erfährt.²⁹ Wie aber kann Bergson das Gedächtnis nun in seine Wahrnehmungstheorie integrieren?

Die konkrete Wahrnehmung ist immer ein Phänomen, das sowohl die reine als auch die »erinnernde« Wahrnehmung umfasst. Da Wahrnehmung für Bergson nur »ein Anlaß zur Erinnerung«³⁰ ist, muss die Rolle des Gedächtnisses, das sich als konstitutiv für die konkrete und alltägliche Wahrnehmung herausstellt, in die Untersuchung einbezogen werden.

Die Leistung des Bewusstseins besteht, so scheint es, bei äußerer Wahrnehmung darin, die momentane Wahrnehmung durch das Gedächtnis mit früheren Wahrnehmungen zu verbinden und sie so wie eine weitere Perle an die schon vorhandene Kette zu reihen. Tatsächlich aber, so Bergson, gibt es für uns überhaupt keine momentane Wahrnehmung. Die momentane Anschauung enthält immer schon eine Leistung unseres Gedächtnisses. Es ist keine Aneinanderreihung von Anschauungen, sondern eine Gesamtanschauung, die sich als unsere Persönlichkeit aller Wahrnehmung grundlegend vorschaltet. Nur das Gedächtnis ist verantwortlich dafür, dass wir Wahrnehmung als eine innere Leistung empfinden:

»Das Gedächtnis [...], 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.«³¹

²⁸ MG, 48.

²⁹ Vgl. MG, 52.

³⁰ MG, 54.

³¹ MG, 61.

Was Bergson als »Kontraktion der Zeit« bezeichnet, nämlich die Zeit, die zusammengerafft jede Wahrnehmung notwendig einnimmt – weil sie schließlich nur einen Bruchteil der eigentlichen Dauer darstellt –, ist eine Verdichtung aller im Gedächtnis verschmolzenen Momente. Das soll bedeuten, dass immer, wenn wir wahrnehmen, die Zeit sich zu einem Moment kontrahiert und dieser Moment der Wahrnehmung immer durch eine komplexe Vernetzung vergangener Bilder, also Erinnerungsbilder mitkonstituiert ist.

»Die qualitative Heterogenität unserer aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen des Universums beruht darauf, daß jede dieser Wahrnehmungen sich bereits über eine gewisse konkrete Dauer erstreckt, daß in jeder das Gedächtnis eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Erschütterungen so verdichtet hat, dass wir sie alle auf einmal gegenwärtig haben, obgleich sie doch eine auf die andere folgen.«³²

Das, was sich dort verdichtet und die Wahrnehmung aus der Vergangenheit heraus mitkonstituiert, das ist ein Bild der Vergangenheit, welches, einst durch die Wahrnehmung entstanden, in die Vergangenheit – die Persönlichkeit – eingegangen ist.

Methodisch geht es Bergson bei diesen Untersuchungen darum zu zeigen, dass der Materie, hier in Form des Gehirns, nicht eindeutig ein Geisteszustand zugeordnet werden kann. Vielmehr soll bewiesen werden, dass der geistige Zustand von der Materie unabhängig ist. Deshalb muss die Untersuchung auf das Gehirn als vermeintliches »Substrat der Erkenntnis«³³ kommen. Sollte sich zeigen lassen, dass das Gehirn, sein materieller Zustand und seine Vorgänge, nicht mit dem Gedächtnis und seinen Vernetzungen konstitutiv zusammenhängen, so müsste der Geist als eine unabhängige Realität angenommen werden. Die Beziehung zwischen Gehirn und Gedächtnis stellt für Bergson also den paradigmatischen Fall der Beziehung zwischen Körper und Geist dar, deren Klärung im Untertitel der Abhandlung angekündigt wird.

Der daraus resultierende Gang der Untersuchung lässt Bergson zu drei Thesen über das Gedächtnis kommen.³⁴ Die erste These lautet: »Das Vergangene lebt in zwei Formen fort: erstens in motorischen Mechanismen, zweitens in unabhängigen Erinnerungen.«³⁵

³² MG, 58.

³³ MG, 62.

³⁴ Vgl. zum Folgenden MG, 66 ff.

³⁵ MG, 66.

Eine Art des Gedächtnisses ist die Aufbewahrung reiner Vorstellungen, die ich wie Gemälde überschauen kann. Solche Erinnerungen sind Folge davon, dass ich ständig Tatsachen und Bilder registriere. Sie sind immer vollständig. Sie haben ihren definitiven Ort und ihre Zeit und eine Erweiterung oder Vereinfachung ihrer kann nicht geschehen, ohne dass sie verfälscht werden. So bilden sie meine *persönliche* Vergangenheit in Form von Erinnerungen.

Für die andere Art des Gedächtnisses ist dagegen die Wiederholung wesentlich. So wird zum Beispiel das Erlernen oder auch das Wiedererinnern eines Gedichtes durch die Wiederholung seines gesamten Inhaltes vollzogen. Es handelt sich hierbei um die Formung von Gewohnheiten, also eher um eine Tat bzw. eine Aktivität als um eine Vorstellung im Sinne der ersten Gedächtnisform. Mit jedem Durchgang der Wiederholung wird die Erinnerung unpersönlicher, mechanischer auf ihren Nutzen bezogen. Der Zusammenhang beider Erinnerungsarten soll allerdings nicht so verstanden werden, dass die erste Form der Erinnerung sich zur zweiten Form durch Wiederholung umwandelt. Es sind vielmehr die Bewegungen, die aus der ersten Form hervorgehen, die sich die zweite Form nutzbar machen und sie zu Gewohnheiten mechanisieren.³⁶ Bergsons zweite These lautet demgemäß: »Das Wiedererkennen eines gegenwärtigen Objektes geschieht durch Bewegungen, wenn es vom Objekt ausgeht, durch Vorstellungen, wenn es aus dem Subjekt hervorgeht.«³⁷

Die Gewohnheit, mit der wir mit den Objekten in der Welt umgehen, lässt Bewegungen und Wahrnehmungen verschmelzen. Dem Wiedererkennen eines Objektes liegt das Bewusstsein einer werdenden Bewegung in der Wahrnehmung eines Bildes, also in der Wahrnehmung der virtuellen Beziehung auf die Aktionen unseres Leibes, zugrunde. Dieser Übergang wird durch die dritte These dargestellt:

»Von den zeitlich angeordneten Erinnerungen vollzieht sich ein unmerklicher Übergang zu den Bewegungen, durch die sich, sei es in Ansätzen oder als Möglichkeiten, die Erinnerungen in räumliche Handlung umsetzen. Verletzungen des Gehirns können zwar diese Bewegungen aber nicht die Erinnerungen affizieren.«³⁸

In der Entwicklung einer Gewohnheit gibt es einen Punkt, an dem die Erinnerungen, die sich durch den ganzen Lauf der Entwicklung un-

³⁶ MG, 72 f.

³⁷ MG, 67.

³⁸ MG, 67 f.

serer Persönlichkeit ziehen, nur noch durch ganz bestimmte Haltungen unseres Körpers hervorgerufen werden, die wiederum so banal werden, dass sie bald auf jede Wahrnehmung zutreffen. Dann lässt sich kaum noch sagen, wo genau die Wahrnehmung aufhört und die Erinnerung anfängt. Die Leistung der Wiederholung ist dabei nicht die reine Reproduktion des Gleichen sondern sie

»[...] setzt mit jedem neuen Mal gebundene Bewegungen frei; sie lenkt jedesmal die Aufmerksamkeit des Körpers auf eine neue Einzelheit, die unbemerkt geblieben war; sie macht, dass er einteilt und klassifiziert; sie unterstreicht ihm das Wesentliche; sie sucht in der Gesamtbewegung Zug für Zug Linien auf, die ihre innere Struktur bezeichnen. In diesem Sinne ist eine Bewegung erlernt, sobald der Körper sie begriffen hat.«³⁹

Was hier mit Aufmerksamkeit gemeint ist, soll der Ausdruck für die »Haltung des Bewußtseins« sein. Die Aufgabe der Aufmerksamkeit ist es, die Erinnerungsbilder in die gegenwärtige Wahrnehmung mit einzubinden.

»Jede aufmerksame Wahrnehmung [...] setzt in Wahrheit eine *Reflexion*, im etymologischen Sinne des Wortes, voraus, d. h. die Projektion eines aktiv geschaffenen Bildes nach außen, eines Bildes, das dem Gegenstand identisch oder ähnlich ist und sich nach seinen Konturen formt.«⁴⁰

Bergsons Theorie der Aufmerksamkeit stützt sich auf die Einsicht, dass die Erkenntnis des Gegenstandes durch die Erinnerungsbilder mitgeformt wird. Er spricht dabei von einem »Stromkreis«, dessen Radius dem Maße der zur Verfügung stehenden Bilder im Gedächtnis entspricht. Erkenne ich einen Gegenstand, so »hole ich aus«, um die für mich nützlichen Bilder mit ihm zu verbinden. Je weiter ich aushole, desto mehr geben meine Erinnerungsbilder dem Gegenstand sein Recht in dem von meinem Gedächtnis so mitkonstituierten Zusammenhang zu erscheinen. Mein Gedächtnis gehorcht so dem »stärkerem Streben des Intellekts nach Expansion«⁴¹, die die Erkenntnis des Gegenstandes immer weiter aufzuhellen vermag. Jede Ebene bzw. jede Ausweitung meines Erinnerungsradius enthält immer das ganze Gedächtnis, zieht seine Bilder aus einem immer größer werdenden Reservoir und strahlt sie dementsprechend auf den Gegenstand zurück, um ihn immer differenzierter in Betracht

³⁹ MG, 103.

⁴⁰ MG, 94.

⁴¹ MG, 96.

zu bringen. So wird »nicht nur der wahrgenommene Gegenstand neu geschaffen«, sondern es werden durch die Zusammenhänge immer »tiefere Schichten der Wirklichkeit« erreicht.⁴² *Diese Bewegung der Realisierung der Wirklichkeit muss als ein Geschehen verstanden werden, das als Austausch zwischen mir und der Welt stattfindet. In diesem Sinne bin ich in die Welt integriert bzw. engagiert, in der ich bin, weil meine Wahrnehmung sie grundsätzlich mitstiftet.*

Die Bedeutung der Wiederholung im Gedächtnis wird somit umso klarer: Sie ist das Ausholen des Gedächtnisses, indem sie in jedem Durchgang eine neue Dimension an Einzelheiten eröffnet, reflektiert und so sichert. Der Geist erlangt damit Eigenmächtigkeit gegenüber der Materie, denn aus der reinen Erinnerung heraus kommen die Bilder, die im Grad unserer Aufmerksamkeit unsere Erkenntnis mitformen und sich so immer weiter selbst konstituieren, indem sie eine weitere mögliche Ausweitung des Erinnerungsradius ermöglichen. In der Zusammenfassung bedeutet dies für Bergson:

»Wir unterscheiden drei Termini: die reine Erinnerung, das Erinnerungsbild und die Wahrnehmung, deren keiner in der Wirklichkeit vereinzelt entsteht. Die Wahrnehmung ist niemals bloß ein Kontakt des Geistes mit dem gegebenen Gegenstand; sie ist immer von Erinnerungsbildern durchsetzt, welche sie vervollständigen, indem sie sie erklären. Das Erinnerungsbild wiederum partizipiert an der »reinen Erinnerung«, welche es zu materialisieren beginnt, und an der Wahrnehmung, in welche es sich inkarnieren will: unter diesem letzten Gesichtspunkt könnte man es als eine beginnende Wahrnehmung bezeichnen. Und endlich manifestiert sich die von Rechts wegen zweifellos unabhängige reine Erinnerung in der Regel nur in dem farbigen und lebendigen Bilde, durch welches sie zur Offenbarung kommt.«⁴³

Die hier genannten Termini bilden natürlich nur zusammen den Wahrnehmungsprozess. Sie gehen fließend ineinander über und bilden eine *geistige Bewegung*, die dann als Wahrnehmung bezeichnet wird.

Die Erinnerung bleibt virtuell, solange sie nicht zum aktuellen Erinnerungsbild gemacht wird. Damit die Bedeutung der Erinnerung vollständig erfasst werden kann, muss die Rolle der Gegenwart, die bis zu diesem Punkt nur als Kontraktion der Zeit im Moment der Wahrnehmung, angenommen wurde, genau geklärt werden, um die

⁴² Vgl. MG, 97.

⁴³ MG, 127.

Bedeutung des Gedächtnisses und seine Dimensionen genauer herauszustellen.

Die Gegenwart, die wir normalerweise als die Zeitdimension zwischen der Vergangenheit und der Zukunft denken, gibt es für Bergson nicht. Sie muss, so Bergson, als eine Bewegung aufgefasst werden, die gleichzeitig das Erinnern der Vergangenheit und dabei die Bestimmung der Zukunft darstellt. Dadurch dass die Vergangenheit im Bewusstsein wesentlich Empfindung ist, und die Zukunft sich wesentlich in ihrer unmittelbaren Determination als meine Tätigkeit oder Bewegung zeigt, charakterisiert Bergson die Gegenwart als sensorisch-motorisch. Was wir den bzw. unseren gegenwärtigen Zustand nennen, ist für Bergson nur ein Ausschnitt aus meinem Selbstvortrag, aus der Bewegung, die von meiner mir eigenen Bewusstseinsdauer durchzogen ist.

»[E]r stellt also den aktuellen Zustand meines Werdens dar, was in meiner Dauer gerade in der Bildung begriffen ist. Allgemeiner gesagt, in dieser Kontinuität des Werdens, welche die Wirklichkeit selbst ist, wird der gegenwärtige Augenblick durch den quasi momentanen Schnitt gebildet, den unsere Wahrnehmung in die im Ablauf begriffene Masse vollzieht, und was wir die materielle Welt nennen, das ist gerade dieser Schnitt: unser Körper nimmt ihr Zentrum ein; er ist von dieser materiellen Welt der Teil, dessen Ablauf wir direkt fühlen; in seiner Aktualität besteht die Aktualität unserer Gegenwart.«⁴⁴

Grundsätzlich auf die Tätigkeit ausgelegt, entnimmt unser Bewusstsein die Bilder aus unserer Vergangenheit, die es zur Empfindung machen kann, um diese Bilder in seine Haltung gegenüber der Situation und in Angesicht der Nützlichkeit dieses Bildes für die zukünftige Tätigkeit zu beanspruchen. Sobald ich meine Vergangenheit zu einem Bild mache, verschmilzt sie vollständig mit der Gegenwart und aus der reinen Erinnerung wird eine aktuelle Erinnerung.⁴⁵ Damit ist das Gedächtnis nicht, wie allgemein angenommen, ein Zurückschreiten aus der Gegenwart in die Vergangenheit, sondern der Erinnerungsprozess beginnt vielmehr in der Vergangenheit bei der reinen Erinnerung. Sie ist der virtuelle Zustand, den der Erinnerungsprozess in die Aktualität der Gegenwart bringt, sprich in seine Wirksamkeit außerhalb unseres Körpers.

Der Körper übernimmt die entscheidende Rolle innerhalb unseres bewussten Lebens. Das Bewusstsein, das ich von meinem Körper

⁴⁴ MG, 133.

⁴⁵ Vgl. MG, 135.

habe, ist das, was ich »Gegenwart« nenne. Als mein Tätigkeitszentrum stellt er den aktuellen Zustand meines Werdens dar und ist mein Anhaltspunkt, an dem ich die Gegenwart überhaupt erst als solche empfinde. Aus seinem sensorisch-motorischen Charakter heraus ist meine Gegenwart grundsätzlich eine auf die Zukunft ausgerichtete Vergangenheit, eine bevorstehende Tätigkeit, die ihre Bewandnis aus der Erinnerung schöpft. Der Körper kann deshalb nicht als Behälter von Bildern fungieren, weil er zum einen selbst Bild ist, und des Weiteren, weil er dadurch selbst immer im Werden, immer ein Ausschnitt des Werdens und in den Bildern ist. Die ausgezeichnete Aufgabe des Körpers ist, »[d]as Gedächtnis auf die Wirklichkeit zu richten und es mit der Gegenwart in Verbindung zu setzen, dieses Gedächtnis [wird so] selbst als absolut unabhängig von der Materie betrachtet.«⁴⁶

»So besteht unsere Wahrnehmung, so momentan sie sein mag, aus einer unteilbaren Menge erinnerter Elemente, und in Wahrheit ist jede Wahrnehmung schon Gedächtnis. Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr, die reine Gegenwart ist das unfaßbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.«⁴⁷

Für Bergson gibt es also zwei Ebenen des Gedächtnisses, die zusammen den Prozess der Erinnerung konstituieren. Zum einen ist der Körper durch seine sensorisch-motorischen Gewohnheiten die Inkarnation eines momentanen Gedächtnisses, das zum anderen auf ein Gedächtnis rekurriert, das sich durch Erinnerungsbilder aus der reinen Erinnerung speist. In der Dimension der reinen Erinnerungen finden wir uns selbst in verschiedensten Phasen unseres seelischen Lebens. Diese verschiedenen Bereiche unserer reinen Erinnerungen zeichnen endlose Wiederholungen unserer selbst auf, in denen wir uns immer weiter verlieren können. Nur in dem Punkt, in dem sich die Dimensionen der reinen Erinnerung konkretisieren und mit den sensorisch-motorischen Mechanismen des gegenwärtigen Körpers in eins gehen, sind wir völlig auf die Realität konzentriert. Das »normale Ich« findet sich immer zwischen diesen Versteinerungen seines Lebensprozesses. Es ist weder jemals ganz in der reinen Erinnerung verloren, noch ist es je ganz in der Realität verankert, ohne sein Werden zu verlassen.⁴⁸

⁴⁶ MG, 174.

⁴⁷ MG, 145.

⁴⁸ Vgl. das Kegeldiagramm MG, 147 und seine Erweiterung auf 158.

Dies ist, wie Deleuze in seiner Interpretation dieses Erinnerungsschemas betont⁴⁹, keine Psychologie des Erinnerns, sondern die Beschreibung einer fundamentalen ontologischen Bewegung. Die Bilder, die in der reinen Erinnerung als virtuelle Bilder existieren, die sich als solche allerdings erst durch ihre Aktualisierung zeigen, sind für Bergson, wegen ihres gegenwärtigen Unnutzens, unbedeutsam. Er legt sie deshalb ab in dem, was er das Unbewusste nennt.⁵⁰ Für Deleuze bedeutet das, dass Bergson mit dem Unbewusstsein auf eine ontologische Dimension des Seins an sich zurückgreifen will, von der aus sich die Erinnerung in Bildern manifestieren kann. Der Erinnerungsvorgang, also der Vorgang, in dem wir uns erinnern wollen, ist für Deleuze ein »*Sprung in die Ontologie*«. Das Virtuelle wird mit dem Ontologischen, das Aktuelle mit dem Psychologischen gleichgesetzt. Reichen wir also zurück in unsere Erinnerung, versuchen wir ein Erinnerungsbild zu konstituieren, das sich in unserer Gegenwart einpassen kann, so greifen wir in das Sein an sich, um es schon durch und in diesem Sprung in ein seiendes, nützliches Erinnerungsbild zu verwandeln. Die Erinnerung wird Ausdruck unseres Bezugs zum Sein. Im Sein selbst findet das psychologische Bewusstsein seine »ontologischen Existenzbedingungen«⁵¹ und kommt durch ein Zusammenspiel von Aufruf zur Erinnerung und Abruf bzw. Evokation des Erinnerungsbildes zustande:

»Der Aufruf der Erinnerung ist jener Sprung, durch den ich mich ins Virtuelle, in die Vergangenheit versetze; in eine gewisse Region der Vergangenheit, auf diesem oder jenem Niveau der Kontraktion. Wir halten diesen Aufruf für einen Ausdruck der eigentlichen ontologischen Dimension des Menschen, genauer: des Gedächtnisses. [...] Erst dann, wenn wir uns auf eine bestimmte Ebene, auf der die Erinnerungen liegen, versetzt haben, dann – und nur dann – beginnen sie sich zu aktualisieren. [...] Sie werden zu Erinnerungsbildern, die »abgerufen« werden können.«⁵²

In Bezug auf das Wiedererkennen von Sprache und die damit verbundene Erinnerung, spricht Deleuze von einer »Transzendenz des Sinns«, die charakteristisch ist für jeglichen Erinnerungsvorgang.

⁴⁹ Vgl. Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 3. Kapitel: »Das Gedächtnis als virtuelle Koexistenz«, 69–94.

⁵⁰ Der Begriff des Unbewussten bei Bergson unterscheidet sich fundamental von dem Freuds. Es handelt sich bei Bergson um wirklich passive, nicht um verdeckt aktive Komponenten des Bewusstseins.

⁵¹ Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 83.

⁵² Ebd., 83 f.

Der Sinn dessen, was ich durch die Erinnerung wahrzunehmen imstande bin, wird im selben Erinnerungsprozess durch den Sprung in die ontologische Sphäre überschritten, indem ich ihn erst durch das Erinnerungsbild finde, das ich wenngleich schon gefunden hatte. »[J]ede Gegenwart verweist auf sich als Vergangenheit«⁵³ und ist mit der Zukunft koexistent, insofern sie sich gegenseitig bedingen. Der Grund für diese Struktur liegt in der wesenhaften Bewegung insbesondere des bewussten Lebens.

Diese ontologische Deutung des Erinnerungsprozesses schildert in treffender Weise die Tiefe, mit der die Theorie Bergsons arbeitet, und erklärt, wie die Beziehung zwischen reiner Erinnerung und Erinnerungsbild zu denken ist. Das Unbewusste als Ort der rein formhaften Erinnerungen, deren Form allerdings gleichzeitig immer beginnt Inhalt und Sinn anzunehmen, sobald das Bewusstsein seine äußerlichen Zwecke nicht mehr ohne es bewerkstelligen kann, und zugleich die Abhängigkeit und Vernetzung des sensorisch-motorischen Komplexes »Körper« mit den für seine Handlung notwendigen geistigen Prozessen, bedeutet für Bergson den Spalt zwischen Körper und Geist überbrückt zu haben.

Eben diese Verbindung als Prozess, oder, um die bergsonsche Terminologie zu verwenden, als Bewegung, macht die Bedeutung des Gedächtnisses aus. »Translation« und »Rotation« sind dabei die beiden bedeutenden Einzelbewegungen:

»[...] jedes vollständige Gedächtnis antwortet dem Anruf eines gegenwärtigen Zustandes mit zwei gleichzeitigen Bewegungen, einer der Translation, mit der es entschlossen der Erfahrung entgegengeht und sich in Hinblick auf die Handlung mehr oder minder zusammenzieht, ohne sich zu teilen, und einer anderen der Rotation um sich selbst, durch welche es sich auf die momentane Lage hin orientiert, um ihr die nützlichste Seite zuzuwenden.«⁵⁴

Noch einmal: »Ich erinnere mich« – das bedeutet, dass sich das Reich der reinen Erinnerung durch eine Bewegung, die Bergson Translation nennt, in seiner unendlichen Ausdehnung so kontrahiert, dass es in dem, wofür ich meine Erinnerung in der vermeintlichen Gegenwart brauche, zusammenkommen kann. Das heißt, es schränkt sich ein, insofern es seine unendliche Ausdehnung im seelischen Leben so zusammenzieht, dass es »meine Vergangenheit« als den für die bevor-

⁵³ Ebd., 79.

⁵⁴ MG, 165.

stehenden Zwecke notwendigen Hintergrund bildet. Die so kontrahierte Vergangenheit verschmilzt mit meiner Gegenwart, indem sie durch die Rotation Erinnerungsbilder aus der reinen Erinnerung extrapoliert und sie als solche in die »gegenwärtige« Situation nützlich einflechtet. Ein dynamisches Körperverhalten bringt diese beiden Bewegungen in Einklang miteinander, um letztendlich zu gewährleisten, dass eine Körperbewegung die Erinnerung zur Erfüllung ihres Zwecks führt, der durch mechanisches Körperverhalten realisiert wird.

Was nun durch diese Bewegungen zur Gegenwart geworden ist, ist schon wieder Vergangenheit. Im Ganzen wird eine Vergangenheit zur Gegenwart, die sich in diesem Werden notwendig zu ihrer eigenen Vergangenheit im Jetzt macht, da sie mit der sie konstituierenden Vergangenheit immer schon verschmilzt.⁵⁵ Genau genommen heißt das, dass der Prozess der Wahrnehmung als »Anlaß zur Erinnerung« durch die Aktualisierung des Virtuellen in der reinen Erinnerung die Wirklichkeit gestaltet, indem er sie in Zusammenhänge setzt, die er aus der Vergangenheit nimmt. Wahrnehmung bezeichnet also einen Prozess, in dem sich sowohl die Perspektive auf die Wirklichkeit, als auch die auf die Vergangenheit erst entscheidend formen. Das, was im Allgemeinen als Situation bezeichnet wird, und das im weiteren Verlauf dieser Untersuchung weiter in den Fokus kommen muss, hat seine Bedeutung also nicht streng genommen als Gegenwart der Welt, sondern als Wahrnehmungspunkt, an dem sich meine Vergangenheit, meine Gegenwart und meine Zukunft auf einen Nutzen zuspitzen, der dieses Jetzt erst als Situation auslöst. Durch die Wahrnehmung – so könnte man vor diesem Hintergrund sagen – engagiert sich der Mensch in die Situation. Vorher fehlt jeglicher Sinn.

Durch die Beschreibungen des Aktualisierungsprozesses stößt man in der Lektüre Bergsons also schon auf die in seiner Philosophie prominente Eigendynamik des Lebens. Die erinnernde Wahrnehmung spielt in der Form ihrer Lebendigkeit die Rolle eines Schnittpunktes zwischen Materie und Gedächtnis und damit zwischen mir und der Welt. Durch das mich formende und durch mich geformte Leben bin ich mit der Welt verbunden. Eben darin findet sich das, was im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht: *Die Situation*

⁵⁵ Vgl. Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 92 f., der Letzteres zum konstitutiven fünften Merkmal jeder gelungenen Aktualisierung macht.

und die in ihr stattfindende Überbrückung der Distanz zwischen mir und der Welt ist das, was als Engagement des Menschen in die Welt bezeichnet wird.

Diese herausragende Rolle der Vergangenheit für unser Seelenleben wird durch ihre Virtualität gekennzeichnet, die einer Aktualität der Gegenwart gegenübersteht.⁵⁶ Die Gegenwart verliert dabei ihren Gehalt und Inhalt. Es bleibt allerdings die Frage, inwiefern Bergson gerade von seinem philosophischen Ausgangspunkt her die Zukunft vielleicht zu Unrecht aus dem Spiel lässt. Die Ausrichtung des Körpers auf Handlung und die Auswahl der Erinnerungsbilder nach Nutzen für die Handlung verweisen doch ohne Zweifel auf Zukünftiges. Bergson beraubt hier die Intentionalität einer Handlung ihrer eigenen Zeitdimension.⁵⁷

Was diese Untersuchungen aber *en detail* zeigen, ist der genaue Vorgang, den Bergson schon in *Zeit und Freiheit* thematisierte. Sie zeigen, wie genau die in unserem Geist angesiedelte Dauer sich jeglicher Festlegung entzieht und sich in Prozessen bzw. Bewegungen als Geflecht von wiederum verschiedenen konstitutiven Bewegungen der Materie (Gehirn, Körper) mit dem Geist (Gedächtnis, Erinnerung) manifestiert. Zwar wird eine Aufschlüsselung der einzelnen Aspekte dargestellt, doch die Gesamtbetrachtung wird durch den fundamentalen Bewegungscharakter des Geistes immer wieder in Frage gestellt. Die Bewegung des Geistes, will man sie in Worte *fassen*, ist notwendig unvollständig, weil sie somit eine angehaltene Bewegung ist. Es gibt nur eine einzige Methode, mit der man die Bewegung selbst in den Blick bekommen kann: die Intuition.

⁵⁶ MG, 139. Vrhunc erkennt vier verschiedene, koexistente Modi der Vergangenheit bei Bergson: die Erinnerung des Gegenwärtigen in der Gegenwart, die Erinnerung, die Vergangenheitsschichten, die eine Lebensperiode darstellen und die aktualisierten Erinnerungsbilder. Auf eine genaue Kritik dieser Interpretation kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es sollte allerdings bedacht werden, dass die Abgrenzung dieser einzelnen Modi voneinander sehr schwierig ist. Das bezieht sich insbesondere auf die Abgrenzung des letzten Modus, der aktualisierten Bilder, zum ersten als der Erinnerung des Gegenwärtigen. Vrhunc selbst betont gerade diesen Zusammenhang der konstitutiven Bedeutung beider für einander in anderen Zusammenhängen. Eine Unterscheidung dieser Modi wird aber dem konstitutiven Zirkel zwischen Erinnerungsleistung und Realitätswahrnehmung nicht gerecht. Auch die Betonung ihrer Koexistenz leistet nicht genug. Vgl. Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 240–243.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch Vrhunc, die Bergsons Einseitigkeit in Bezug auf die Vergangenheit ebenfalls als einen der größten Schwachpunkte seiner Theorie der Wahrnehmung erkennt. Vgl. ebd., 269 ff.

3. Die Intuition

Die Intuition ist systematisch notwendig, soll die Philosophie Bergsons ihr Recht behalten. Es muss für Bergson möglich sein, die Bewegungen des Lebens, die Dauer, den Geist zu erkennen, ohne sich einer Homogenität hinzugeben, die deren Erkenntnis zerstückeln würde.

»Die Intuition, von der wir sprechen, bezieht sich also vor allem auf die innere Dauer. Sie erfasst eine Aufeinanderfolge, die keine Nebeneinanderstellung ist, ein Wachstum von innen her, die ununterbrochene Verlängerung der Vergangenheit in eine Gegenwart hinein, die ihrerseits in die Zukunft eingreift. Es ist die direkte Schau des Geistes durch den Geist.«⁵⁸

Die Intuition ist direkt, d. h. unmittelbar. Sie ist die Verbindung des Geistes mit der Dauer, mit seiner eigenen Bewegung. Die Wirklichkeit ist, ganz gemäß den Ausführungen aus *Zeit und Freiheit* und *Materie und Gedächtnis*, eine wirkliche Veränderung. Wissenschaftliche Erkenntnis, die Ergebnisse im Raum festhält, ist demgemäss nicht fähig, diese Wirklichkeit zu erfassen.⁵⁹ Nur die Intuition als »Berührung« oder sogar »Koinzidenz« des Bewusstseins mit der sich bewegenden Wirklichkeit – als »Denken in der Dauer« –, löst sich von den Momentaufnahmen, die uns eine homogene Wirklichkeit suggerieren.

Um diese Definitionen richtig verstehen zu können, ist es notwendig, die Intuition in Abgrenzung zum Instinkt und zum Intellekt zu betrachten. Bergson selbst gibt in *Schöpferische Entwicklung* eine Darstellung des Instinkts und des Intellekts und zeigt in Abgrenzung zum letzteren die herausragende Funktion der Intuition auf. Instinkt und Intellekt gleichen sich danach ursprünglich darin, dass sie die Vermögen sind, durch die Nutzen und Zweck in der Welt erkannt und für den Menschen brauchbar gemacht werden: »[...] vollendeter Instinkt ist das Vermögen der Anwendung, ja des Aufbaus organischer Werkzeuge, vollendeter Intellekt das Vermögen der Verfertigung und Benützung anorganischer Werkzeuge.«⁶⁰

Während es der Gang der Natur ist, ganz von selbst die Aufgaben ihrer Verwirklichung durch die Ausbildung und Nutzung der ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu verwirklichen, ist es der In-

⁵⁸ DSW, 44.

⁵⁹ Vgl. DSW, 46 f.

⁶⁰ *Schöpferische Entwicklung*. [SchE] Zürich: Coron-Verlag, 1967, 163.

tellekt, der durch eine Anstrengung zwar das Gleiche zu tun vermag, es allerdings auf einer anderen Ebene verwirklichen kann. Der Intellekt weiß seine Ziele durch Nutzbarmachung anderer Werkzeuge als die der Natur zu verwirklichen, denn er weiß die Formen und Strukturen zu erkennen, die die Natur hat, während der Instinkt auf den Stoff der Natur allein geht. Für Bergson bedeutet das, dass beide »zwei divergierende, aber gleich glänzende Lösungen ein und desselben Problems«⁶¹ darstellen, nämlich des Problems der Bewältigung der Aufgaben des Handelns in der Welt, die über Mittel ihren Zweck erfüllen. Die Natur ist somit die Verwirklichung ihres Zwecks mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln des Organischen. Der menschliche Intellekt aber ist durch Reflexion in der Lage Anorganisches als Mittel zum Zweck herzustellen, zu benutzen und damit die ihm gestellten Aufgaben zu meistern. Der Intellekt weiß Beziehungen zu denken, die dem Instinkt verborgen bleiben. Er macht aus dem Menschen jenen *homo faber*, der sich der Natur gegenüberstellen kann. Dennoch ist dem Intellekt keine Vormacht gegenüber dem Instinkt einzuräumen, denn beide sind als angeborene Fähigkeiten nur zwei verschiedene Weisen der Bewältigung lebensdefinierender Aufgaben. Und Bergson betont ausdrücklich, dass der Intellekt nicht die Vormachtstellung hat, die ihm im Allgemeinen gegenüber dem Instinkt gegeben wird: »Es gibt Dinge, die einzig der Intellekt zu suchen vermag, die er jedoch aus sich heraus niemals finden wird. Diese Dinge finden könnte nur der Instinkt; er aber wird sie niemals suchen.«⁶²

Der Unterschied beider bezieht sich in erster Linie auf ihre Herangehensweise an die Welt, deren Ergebnisse im Falle des Intellekts »etwas Gedachtes und Bewußtes«, im Falle des Instinkts »etwas sich Abspielendes und Unbewußtes«⁶³ sind.

Die Intuition stellt nun eine Weise des Weltzugangs dar, die sich von den beiden genannten Weisen unterscheidet. Sie ist der »uninterezierte, der seiner selbst bewusst gewordene Instinkt«, der »ins Innere des Lebens«⁶⁴ führt. Die Intuition ist eine Art mittlerer und auch vermittelnder Weg zwischen den Welten der Homogenität und

⁶¹ SchE, 165.

⁶² SchE, 173.

⁶³ Vgl. SchE, 167.

⁶⁴ SchE, 194.

der Heterogenität. Sie ermöglicht es dem Geist, über seine Bewegungen in seiner ihm ganz spezifischen Weise zu reflektieren.

Im Laufe der Entwicklung der Natur bzw. des Lebens des Menschen hat sich der Intellekt als eine vorrangige Macht herausgestellt und den Instinkt wie die Intuition überholt. Es ist der Intellekt, der das menschliche Leben vorrangig lenkt. Die Wissenschaften versuchen das Leben in Konzepten und Worten zu erfassen, doch eine vollständige Erkenntnis würden sie nur durch die Intuition erlangen. Sie ist, nach Bergson, der Weg, der es dem Menschen ermöglicht, das, was ihm durch den Intellekt auf der Seite des Instinkts verborgen bleibt, zu erkennen und sich zu Nutze zu machen. »In der Menschheit aber, an der wir teilhaben, ist tatsächlich die Intuition dem Intellekt fast vollständig geopfert worden«⁶⁵, und deshalb ist es die Aufgabe der Philosophie ihre Stärke gegenüber dem Verstand wieder zu beweisen, indem sie als Metaphysik ihre Wahrheit unter Beweis stellt.

»Dieser entwindenden, dieser ihren Gegenstand nur je und je beleuchtenden Intuitionen muß die Philosophie sich bemächtigen; einmal um sie festzuhalten, zum anderen um sie zu weiten und in eins zu versöhnen. Je weiter aber die Philosophie in diesem Werke fortschreitet, um so klarer erkennt sie, dass die Intuition der Geist selbst, ja in gewissem Sinne das Leben selbst ist: während sich der Intellekt in Nachahmung des in die Materie erzeugenden Prozesses von ihm abschnürt. Damit wird Einheit des geistigen Lebens sichtbar. Erkennt aber wird sie nur, wenn man in die Intuition eingeht, um von ihr zum Intellekt vorzuschreiten; denn vom Intellekt zur Intuition wird man niemals gelangen.«⁶⁶

Ausgangspunkt jeglicher Wissenschaft (bzw. Philosophie) muss also der Intellekt sein, denn nur von ihm aus kann man sich der Intuition nähern und das Leben selbst zum Gegenstand einer Untersuchung machen. Sich zu nähern ist dabei die einzig mögliche Weise der Erkenntnis, denn selbst die Sprache ist Ausdruck des Intellekts und kann der Erkenntnis der Intuition nicht gerecht werden. Wollte man also Bergson vorwerfen, das Reden über die Intuition sei per definitionem nicht möglich, so würde man offene Türen einrennen:

»Die Intuition wird sich übrigens nur durch die Intelligenz mitteilen können. Sie ist mehr als Idee; sie wird sich jedoch, um sich mitzuteilen, der Idee bedienen. Wenigstens wird sie sich vorzugsweise den konkreten Ideen zuwenden, die

⁶⁵ SchE, 272.

⁶⁶ Ebd.

noch einen Anflug von Bildhaftigkeit besitzen. Vergleiche und Metaphern werden hier das suggerieren, was man nicht wird ausdrücken können.«⁶⁷

So ist die Intuition mehr als ein Gefühl, denn sie ist Gewissheit innerhalb der Dauer des Lebens und mehr als Erkennen, denn sie ist auch das Erkennen des Nicht-Erkannten. Die Intuition ist der Zugang des Intellekts zur Sphäre des Lebens, die seinen eigenen Mitteln zum großen Teil verschlossen bleibt. Sie zeigt der Philosophie die Möglichkeit auf, in der Wissenschaft etwas vergessen zu haben, dessen Bewandnis sich durch ihre Abwesenheit aufzeigt.

Zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer solchen Methode kommt Bergson unweigerlich durch die Feststellung der Bewegung im Geist. In *Materie und Gedächtnis* sieht er keinen anderen Weg auf die Wahrnehmung genügend eingehen zu können, als durch die intuitive Methode:

»Man könnte die Erfahrung an ihrer Quelle aufsuchen, oder vielmehr oberhalb jener entscheidenden *Biegung*, wo sie von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird. [...] Unsere Erkenntnis der Dinge wäre alsdann nicht mehr relativ hinsichtlich der fundamentalen Struktur unseres Geistes, sondern nur hinsichtlich seiner oberflächlichen und erworbenen Gewohnheiten und der zufälligen Form, welche ihn durch unsere körperlichen Funktionen und unsere niederen Bedürfnisse gegeben wurde. Die Relativität der Erkenntnis wäre demnach keine endgültige.«⁶⁸

Die Intuition stellt damit den methodischen Kernpunkt der bergson'schen Philosophie dar. Zugleich Methode und Gegenstand seiner Philosophie, legt sie offen, wie der menschliche Geist einzig an Erkenntnis über sich selbst und über die Natur des Lebens kommen kann. In der Intuition wird, wie die Beschreibung der Wahrnehmungszusammenhänge zeigte, der Dualismus zwischen Erkennendem und Erkanntem zugunsten einer einheitlichen Bewegung des Geistes überstiegen. Dieser Überstieg ist genau der Prozess der Intuition, die sich inmitten des Lebens befindet und ihm sein Recht auf das Erkanntwerden nicht erst gibt, sondern sich in Gegenseitigkeit mit ihm im Prozess des Erkennens zeugt. Die Intuition ist da, wenn der Intellekt sich zu sehr auf sich selbst stützt, d. h. wenn er seine Gewissheit aus seinen eigenen Ergebnissen schöpft ohne sich der Bewegung des Le-

⁶⁷ DSW, 58.

⁶⁸ MG, 180 f.

bens zu erinnern. Sie ist die metaphysische Methode, die sich einer (natur-)wissenschaftlichen Herangehensweise nicht als Alternative, sondern als unterstützende, vielleicht auch ermahrende Methode zur Seite stellt. Bergsons Philosophie will daran erinnern, dass es eine Herangehensweise an die Welt gibt, deren Anfangspunkt im Hinabstieg ins eigenste Innere liegt, wo wir den Ausgang finden, die Oberfläche zu begreifen.

»Mit Methoden, die bestimmt sind, das absolut Fertige zu erfassen, vermag sie [– die Wissenschaft –, M. G.] im allgemeinen nicht in das einzudringen, was erst wird, vermag sie nicht der Bewegung zu folgen, das Wesen zu erfassen, das das Leben der Dinge ist. Diese letzte Aufgabe gehört zur Philosophie.«⁶⁹

Die Unmittelbarkeit der Intuition macht es der Philosophie möglich, auf das zu reflektieren, was das Leben ausmacht. Dieser Zugang eröffnet gleichzeitig die Möglichkeit auf den Umgang des Menschen in der Welt zu »reflektieren«, der sich dadurch zu erkennen gibt, dass der Mensch durch sein Leben, d. h. seine ihm eigenste Bewegung, an etwas teilhat, das ihn stetig dazu bringt, zu handeln bzw. die Bewegungen des Lebens fortzuführen. Die Intuition ist somit ebenso eine herausragende Methode, um auf die Tatsache zu schließen, dass es eine »Integration« bzw. ein Engagement des Menschen in weltliche bzw. »lebendige« Zusammenhänge gibt.

4. Der praktische Geist

Die Trennung zwischen innerer Bewusstseinswelt und äußerer Erscheinungswelt ist die zwischen einer Welt, die sich grundsätzlich einer wissenschaftlichen Beschreibung anhand von Gesetzen entzieht, und der Welt, in der die Verräumlichung der Dauer es uns ermöglicht, feste Anhaltspunkte in wissenschaftliche Gesetze zu binden. Der schärfste Ausdruck dieses Gegensatzes ist der Gebrauch der Sprache, die sich auf die erste Sphäre »qualitativer Veränderungen« nicht anwenden lässt, die – so Bergson – sogar in ihrem Gebrauch schon ein Anhalten des Flusses der inneren Zeit ist. Jedes Wort ist die Konkretion eines Unkonkretisierbaren:

»Ein Gefühl, eine Vorstellung schließt eine unbegrenzte Pluralität von Bewusstseinsstatsachen in sich ein; diese Pluralität wird aber nur vermittelt einer

⁶⁹ DSW, 145.

Art von Entfaltung in jenes homogene Medium zur Erscheinung gelangen, das einige Dauer nennen, das aber in Wirklichkeit Raum ist. Wir gewahren dann einander äußerliche Termini, und diese Termini werden nicht mehr die Bewußtseinsstatsachen als solche sein, sondern ihre Symbole oder, genauer gesprochen, die Worte, die sie ausdrücken.«⁷⁰

Dass die Sprache nicht fähig ist, unsere Bewusstseinsinhalte vollständig wiederzugeben, ist für Bergson keine neue Entdeckung. Seine Philosophie geht allerdings insofern tiefer an dieses Problem heran, als er die Begründung für dieses Defizit des Ausdrucks darin sieht, dass wir keine andere Möglichkeit haben als uns mittels der Sprache in Simultaneitäten zu versetzen, die es uns ermöglichen die homogene Realität des Außen, die wir immer ganz klar begreifen, in Unterscheidungen zu kategorisieren, Zahlen zu nutzen, Abstraktionen zu vollziehen, kurz, zu sprechen.⁷¹ »[D]er Gedanke bleibt inkommensurabel mit der Sprache.«⁷² Daher ist das Bewusstsein unweigerlich darauf angewiesen, Symbole zu verwenden⁷³, die ihm die ungeteilte und undifferenzierte Dauer fassbar machen. Es kann gar nicht anders, will es etwas als seinen Inhalt denken.

»Das Bewußtsein steht im Zwange eines unersättlichen Unterscheidungsbedürfnisses und substituiert der Wirklichkeit ihr Symbol oder apperzipiert die Wirklichkeit nur durch das Symbol. Da das auf solche Weise durch Refraktion entstandene und dadurch in Teilstücke zerkleinerte Ich sich für die Bedürfnisse des sozialen Lebens im allgemeinen und der Sprache im besondern unendlich besser eignet, zeigt das Bewusstsein dieses Ich vor und verliert so das fundamentale Ich allmählich aus dem Auge.«⁷⁴

Dieser Gedanke aus *Zeit und Freiheit* wird durch Bergson noch erweitert. Er erkennt nämlich, dass die Sprache immer auch eine Öffnung hat, dass sie mehr sagt als das Wort, das sie benutzt. Der Ausdruck in der homogenen bewegungslosen Welt ist immer ein Ausdruck, der zwei Seiten hat: genau wie das Denken ist er zum einen darauf angewiesen, das Starre bzw. die Form mitzuteilen, die einer Konvention genügen und so eigentliche Kommunikation gewährleisten, und zum anderen drückt die Sprache immer auch das Unausdrückbare mit sich aus und zwar das, was das Wort zwangs-

⁷⁰ ZF, 123.

⁷¹ Vgl. ZF, 75.

⁷² ZF, 124.

⁷³ Vgl. DSW, 58.

⁷⁴ ZF, 97.

weise nicht mitliefern kann: die Bedeutung. Eine Philosophie, der die Sprache genügt,

»[...] wird das Wirkliche aus bestimmten umgrenzten Formen, das heißt unveränderlichen Elementen einerseits und einem Prinzip der Bewegtheit andererseits, zusammensetzen, das – als Verneinung der Form – seiner Voraussetzung nach jeder Bestimmtheit entgeht und die bloße Unbestimmtheit ist.«⁷⁵

Bergson versteht die pragmatische Notwendigkeit bzw. den Vorrang der räumlichen Symbolwelt vor der Welt des Bewusstseins als Wesen der menschlichen Bewusstseinsarbeit. Es wird klar, dass daraus folgt, dass das Ich sich auch in eine solche Spaltung begibt, denn es erkennt sich selbst als ein Symbol dessen, was es im Fluss der Dauer ist. Erkenntnisse über die eigene und erst recht über fremde Bewusstseinsvorgänge sind von vorneherein zur Ungenauigkeit und sogar zum Ungenügen verurteilt, nutzt man doch unweigerlich Konzepte zur Beschreibung, die aus einer homogenen Fassung der Realität stammen, die das Bewusstsein nach Bergson nicht ist. Das Instrument der Intuition soll hier, zumindest für die Selbsterkenntnis, Abhilfe schaffen.

Unser Denken, d. h. das Denken, das ursprünglich aus der Dauer heraus als eine Unmittelbarkeit zu begreifen ist, ist notwendig immer darauf ausgerichtet, sich in Form von Sprache oder Handlung zu veräußern. Zum einen ist das bewusste Wahrnehmen, wie Bergson in *Materie und Gedächtnis* erklärt, immer auf Handlung ausgerichtet. Daraus ergibt sich, wie wir sahen, dass das Bewusstsein als Konglomerat des gegenwärtigen und vergangenen Wahrgenommenen immer nur die Bilder zum Gegenstand hat, die für die Haltung oder Handlung von Nutzen sind. Die anderen Bilder verschwinden in das Unbewusste bzw. bleiben virtuell und werden nicht durch den Erinnerungsakt aktualisiert.

»Denn das Bewußtsein entspricht genau dem Vermögen der Wahl, über welches das Lebewesen verfügt; es ist koextensiv dem Saume möglicher Handlungen, der die reale Handlung umfasst: Bewusstsein ist synonym mit Erfindung und Freiheit.«⁷⁶

⁷⁵ SchE, 320. Hier zeigt sich die Bedeutung Bergsons für die Philosophie auch bezüglich der Sprache. Die Trennung von Zeichen und Bedeutung wird von ihm durch das praktische Denken in der Differenzierung des Intellekts vom Instinkt begründet.

⁷⁶ SchE, 268.

Zum anderen ist es genau diese Orientierung auf das Praktische, die das Denken zu Einheiten macht, die in der äußeren Welt ihre Anwendung finden können. Denn unser Denken ist in uns als »Denken zum Handeln« angelegt, »sobald wir der Richtung unserer Natur folgen, denken wir, um zu handeln«.77 In diesem Zusammenhang steckt eindeutig eine Entwicklung innerhalb der Philosophie Bergsons: während der Sphäre des Symbolischen und des Handelns in *Zeit und Freiheit* noch dieser abwertige Charakter einer »Uneigentlichkeit« anhaftet, ist es in seinem späteren Werk *Schöpferische Entwicklung* die Evolution des *élan vital*, der den Intellekt und den Instinkt getrennt hat und beide nur durch die Intuition zu verbinden weiß. Dennoch ist der Grundgedanke gleich: Denken ist auf Handlung ausgerichtet.

Damit sind Raum und Zeit, wie sie in Philosophie und Wissenschaft erklärt werden, nicht mehr als Notlösungen, ohne die die Wissenschaften nicht funktionieren könnten. Raum und Zeit sind, wie schon dargestellt wurde, Ableitungen einer sich bewegenden Wirklichkeit, der Dauer, die notwendig sind, wollen wir innerhalb dieser homogenisierten Welt arbeiten. Sie sind »Stützpunkte«, »Operationsbasen«78, von denen aus wir unsere Tätigkeit vollziehen können. Unser Handeln ist ein Heraustreten aus der Bewegung des Lebens in die Welt der Homogenität, in der wir unsere vollzogenen, gehandelten Veränderungen an der Materie wirksam werden lassen. Raum und Zeit sind keine transzendentalen Schemata unserer Erkenntnis, wie es bei Kant heißt – denn eine Erkenntnis ist durch viel tiefere Schichten der Dauer und des Gedächtnisses verbunden –, sondern sie sind außerhalb unserer Erkenntnis, außerhalb des Lebens. Sie sind in der Außenwelt die »Schemata unserer Wirksamkeit auf die Materie«79 und als solche dort abzulesen.

Hier lässt sich auch wieder der Ansatzpunkt erkennen, der Bergsons Philosophie zu einem Überschreiten des Dualismus zwischen Materie und Geist führt. Die These einer Trennung von Leib und Seele fußt auf der Annahme, dass im Gegensatz zur Einheit des Bewußtseins, die Materie unendlich teilbar ist. Nehmen wir aber mit Bergson an, dass der Raum, der diese Teilbarkeit der Materie möglich macht, nur im Rahmen unserer Wirksamkeit, d. h. unserer äußeren

77 SchE, 296.

78 MG, 210.

79 Ebd.

Handlung bzw. unserer handlungsmäßigen Intentionen, überhaupt zur Existenz kommt, so ist die unendliche Teilbarkeit der Materie ein Resultat der unendlichen Teilbarkeit des Raums, die nur auf Grundlage der unendlichen Teilbarkeit der Zeit und damit der homogenisierten Dauer denkbar ist.

»Die ausgedehnte Materie, in ihrer Gesamtheit betrachtet, ist wie ein Bewusstsein, wo alles im Gleichgewicht ist, sich ausbreitet und neutralisiert; von ihr stammt in Wahrheit die Unteilbarkeit unserer Wahrnehmung, so daß wir ohne Bedenken umgekehrt der Wahrnehmung etwas von der Ausdehnung der Materie beilegen können. [...] die Empfindung erobert sich die Ausdehnung zurück, die konkrete Ausdehnung erhält ihre natürliche Kontinuität und Unteilbarkeit wieder. Und der homogene Raum, der sich zwischen diesen beiden Termini als unübersteigliche Schranke aufrichtete, hat dann keine andere Wirklichkeit mehr als die eines Schemas oder Symbols.«⁸⁰

Das Zusammenspiel der Tätigkeit des Geistes mit der Handlung unseres Körpers stellt die Verbindung von Körper und Geist dar. Beide finden nur in der Dauer eigentlich statt. Die klassischen Theorien stellten sie räumlich gegeneinander, doch Bergson versucht zu zeigen, dass zwischen Materie und Geist die Bewegung der Wahrnehmung liegt, die durch die Dauer umspannt wird – nicht durch den Raum!

Als homogenisiertes kann das Denken sich mitteilen, und das ist auch der Grund für die Notwendigkeit dieser praktischen Ausrichtung: Das Bewusstsein muss notwendig zum homogenen Denken tendieren, um die dem Menschen wesentliche Sozialität, das Miteinander, zu gewährleisten:

»[Die] Anschauung eines homogenen Mediums, wie sie dem Menschen eigentümlich ist, erlaubt uns, unsre Begriffe im Verhältnis zueinander zu exteriorisieren, und enthüllt uns die Objektivität der Dinge, und so bedeutet sie durch ihre doppelte Wirksamkeit, in dem sie einerseits die Sprache begünstigt und andererseits eine von uns selbst scharf unterschiedene äußere Welt darbietet, deren Perception allen Intelligenzen gemeinsam ist, eine Ankündigung und Vorbereitung des sozialen Lebens.«⁸¹

⁸⁰ MG, 219.

⁸¹ ZF, 174.

5. Persönlichkeit und Freiheit

Die Orientierung auf die Bewältigung der Anforderungen des sozialen Lebens schlägt sich auch unmittelbar in der Persönlichkeitsstruktur des Einzelnen nieder. Nach Bergson ist die Person in zwei Teile gespalten: in ein *oberflächliches Ich* und ein *fundamentales Ich*. Das oberflächliche Ich braucht die homogene Realität, um seine Symbole auf sie anwenden zu können. Dies ist nötig, da diese Weise des Bewusstseins für soziales Leben konstitutiv ist. Das fundamentale Ich, das in der Dauer lebt, die ihm eine Heterogenität an Erlebtem und die Organisation dieser Erlebnisse in seiner Person überlässt, kann nicht versprachlicht werden.⁸²

In der Dauer ist jede Empfindung mit jedem Mal eine andere. Sie stößt sozusagen immer auf einen neuen Erfahrungskomplex des Ich, der sie neu integriert und sich neu organisiert. Die einzige Grundlage, auf der eine Erfahrung als gleiche identifiziert werden kann, ist das Wort, das sie wiedergeben soll. Nur solche Erfahrungen können adäquat durch Worte ausgedrückt werden, die am wenigsten unsere Persönlichkeit ausmachen, uns am wenigsten eigentümlich und damit am besten verallgemeinerbar sind. Dies macht auch den essentiellen Unterschied zur Mechanik aus. Die Vergangenheit ist für das bewusste Leben ein Gewinn, auf dem es sich aufbaut. Die Apparatur kennt eine solche Vergangenheit nicht. Für sie ist das Jetzt nur durch das Kausalitätsprinzip mit der Vergangenheit verbunden. Der Moment modifiziert hier keinen Vergangenheitskomplex, reiht sich nicht ein, wie er es im bewussten Leben tut.

Für den Menschen gibt es keine angemessene Form zur Erfassung des in der Dauer Stattfindenden. Das Anhalten des Flusses der Dauer ist so ebenso ein Anhalten an die Welt. Wäre der Mensch nur in der reinen Dauer zuhause, wäre er nur durch sein »*moi fondamental*«, so fände er keine Möglichkeit, sich in der Welt zu orientieren. Die Folge wäre Einsamkeit und Trennung von dem ihn Umgebenden.⁸³

⁸² Vgl. u. a. ZF, 97.

⁸³ Vgl. Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 211 ff. Vrhunc bezeichnet hier Bergson als Existenzphilosoph *avant la lettre* (ebd., 214), da das Ich in dieser Haltlosigkeit der Dauer in einen existentialen Solipsismus gerät. Da der Mensch, so Vrhunc, in einer notwendigen Unmittelbarkeit gegenüber einer noch sinnlosen Welt existiert, tritt bei ihm das auf, was z. B. bei Heidegger mit »Angst« bezeichnet wird. Der systematische Vorgriff auf einen Angstbegriff, der in der Philosophie Bergson selbst nicht thematisiert

Die nahliegende Vermutung, Bergson würde mit seiner Unterscheidung innerer Dauer von äußerer Zeit eine Entfremdung des menschlichen Bewusstseins von einer Ursprünglichkeit konstatieren wollen, ist fraglich, wenn diese Unterscheidung, dieses abkünftige Denken eines homogenen Raumes gerade Voraussetzung für den Logos ist. Das Bewusstsein ist anscheinend gerade auf diese »Entfremdung« aus. So kann man Bergson verstehen, wenn er schreibt,

»[...] daß unser äußeres und sozusagen soziales Leben für uns eine größere Bedeutung besitzt als unsre innere und individuelle Existenz. Wir streben instinktiv danach, unsre Eindrücke zu verfestigen, um sie sprachlich ausdrücken zu können.«⁸⁴

Allerdings unterscheidet Bergson gemäß seiner beiden Sphären der Zeit zwischen einem »*moi fondamental*« und einem »*moi superficiel*«. Wie soll diese Unterscheidung verstanden werden, wenn nicht in der Weise der Abkünftigkeit der letzteren von der ersten? Die Antwort liegt in einer Unterscheidung zwischen einer Spaltung des Ichs aus psychologischer Sicht, mit der eine ganz spezifische Entfremdung einhergehen würde, und einer Unterscheidung der Ich-Formen auf ontologischer Ebene. Eine Unterscheidung zwischen »*moi fondamental*« und »*moi superficiel*« auf der Basis einer Psychologie geht von einer *Entfremdung von einem Ich* aus, die sich auf das Konzept eines »(ab)geschlossenen« Ich stützt. Von einem solchen Konzept spricht Bergson *nicht*. Vielmehr ist seine Spaltung des Ichs auf ontologischer Ebene zu verstehen. In beiden Fällen ist die eine Form des Ichs eine abkünftige, doch in der letzteren bekommt sie als ontologische eine ganz andere Bedeutung. Entfremdung bedeutet hier *nicht Entfremdung als Entfernung* von etwas Einzuhaltendem. Die Übernahme dieser Theorie auf das Gebiet der Psychologie wäre ein Akt der Auslegung, der in Fortführung der bergsonschen Gedanken legitim wäre.⁸⁵ Allerdings spricht Bergson hier von einem »*moi*

wird, ist zwar legitim in Anbetracht der Vereinzelung des Ichs in dieser Philosophie, er scheint jedoch nicht notwendig auf eine Existenzphilosophie zu verweisen, wenn man bedenkt, dass zur Existenzphilosophie mehr als nur die Befindlichkeit der Angst gehört. Ein viel markanteres Merkmal der Existenzphilosophie ist dagegen die Interpretation der Existenz als eigener Vollzug bzw. als Selbstverhältnis. Dies jedoch ist bei Bergson so nicht unmittelbar zu finden. Die Argumentation vrhuncs, dass eine mögliche Sinngebung durch das Ich in der symbolischen Kraft zu finden sein müsste, die durch die bergsonsche Philosophie abgelehnt wird, erhält gerade dadurch ihre Richtigkeit.

⁸⁴ ZF, 98.

⁸⁵ Vgl. z. B. Koutroufinis, S., »Über die Affinität der Zeitphilosophie Henri Bergsons

fondamental« im Sinne eines dem anderen Ich *immer fundamental zugrundeliegenden*, ihn ausmachenden Ichs, was man vielleicht die Persönlichkeit nennen könnte⁸⁶, das also, was mein Handeln zu meinem mich ausdrückenden, mich charakterisierenden macht. Nur so kann man verstehen, wenn er schreibt: »[...] die Bewußtseinsvorgänge hingegen durchdringen sich gegenseitig sogar wenn sie sukzessiv sind, und in dem einfachsten von ihnen kann sich die ganze Seele abspiegeln.«⁸⁷

Das Ich ist wesenhaft gespalten in ein sich fundamental in seiner Existenz ausdrückendes und in ein die soziale Bindung an die Welt konstituierendes Ich.⁸⁸ Die Handlungen, die wir vollziehen, die Sprache, die wir benutzen, unser gesamtes Verhalten ist von einer Prägung durchzogen, die es zu dem uns eigenem macht. Oder, um mit Bergson zu sprechen, unser fundamentales Ich, das unser gesamtes Leben in einem ungreifbaren Konglomerat lebendiger Eigenschaften hält, bestimmt die Weise unseres oberflächlichen Ichs. In dieser Bestimmung – Bergson spricht auch von einer »Färbung« – sind wir absolut frei. Diese Freiheit ist eine ontologische, insofern das Sein des menschlichen Bewusstseins bezüglich der Prägung seines konventionellen Ichs frei ist.

»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.«⁸⁹

zum Ammonschen Verständnis von Zeiterleben«, in: *Dynamische Psychiatrie*, 33. Jg., 1.–2. Heft 2000, Heft 180/180, 137–158, der aus der ontologischen Spaltung des Ichs in ein oberflächliches und ein fundamentales eine Spaltung auf Ebene der Psyche folgert. Eine solche Folgerung ist auf der Grundlage der bergsonschen Philosophie durchaus schlüssig. Durch einen Vergleich der Zeitphilosophie Bergsons und der Theorie des Zeiterlebens bei Günther Ammon (Dynamische Psychiatrie) wird ein klarer Brückenschlag zur Bedeutung der bergsonschen Philosophie für das Gebiet der Psychiatrie gemacht, vgl. 152: »Psychische Gesundheit als Prozeß ist auf das Vermögen, die Balance zwischen beiden [Dauer und homogener Zeit] immer wieder herstellen zu können, angewiesen.«

⁸⁶ Bergson benutzt selbst diesen Ausdruck, vgl. ZF, 129.

⁸⁷ ZF, 76.

⁸⁸ Vgl. Martin Heidegger *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 42: »Verloren kann es [das Dasein] sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, insofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist.« Natürlich darf man hier nicht vergessen, dass unter fundamentalontologischer Perspektive die Rede von einem Ich und einem Bewusstsein erst einer Destruktion bedürfte.

⁸⁹ ZF, 126.

Weil die Sprache ein Verbündeter der verräumlichten Zeit ist, weil sie durch reziproke Exteriorität notwendig nie den Sinn fassen kann, gerade deshalb ist jene Handlung, die nicht durch sie erklärt werden kann, die also einfach aus uns selbst kommt, die freieste:

»[I]n den schicksalsschweren Stunden, wo es sich um die Meinung handelt, die wir anderen und vornehmlich uns selbst von uns geben werden, da wählen wir *ohne jegliche Acht dessen, was man gemeinhin ein Motiv nennt*; und dieses Fehlen jeden angebbaren Grundes ist um so auffallender, in je tieferem Sinn wir frei sind.«⁹⁰

»In allen Zeitpunkten der Erwägung modifiziert sich das Ich«,⁹¹ und jedes Anhalten und Definieren wäre nur ein Ausschnitt. Da wir in der Dauer leben, und damit die verrechenbare Zeit nicht uns selbst entspricht, *sind* wir frei. So kommt Bergson in *Zeit und Freiheit* zu folgender Definition für die Freiheit:

»Freiheit nennt man die Beziehung des konkreten Ich zur Handlung, die es ausführt. Diese Beziehung ist undefinierbar, eben weil wir frei sind; denn man kann zwar eine Sache, nicht aber einen Fortschritt analysieren.«⁹²

Die Undefinierbarkeit wird hier über den Umweg der Dauer zur hinreichenden Bedingung für die ontologische Bestimmung. Wir *haben* keine Freiheiten, schon allein weil eine Mehrzahl von Freiheit keine Wesensbestimmung sein könnte, doch wir *sind* frei. Diese Freiheit liegt im Fortschritt unseres je persönlichen Wesens begründet. Eine Handlung wird erst dadurch zu einer freien Handlung, dass sie aus meiner ganz eigenen persönlichen Motivation heraus kommt. Deshalb kann man zwar nie im Vorhinein sagen, »Ich bin frei folgende Handlungen zu erwägen«, sondern eine Handlung wird sich erst als eine freie herausstellen, wenn sie vollzogen wurde und dann dadurch, dass unsere ganze Persönlichkeit an ihr teilhat.

»Kurz, wir sind frei, wenn unsere Handlungen aus unserer ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken, wenn sie jene undefinierbare Ähnlichkeit mit ihr haben, wie man sie zuweilen zwischen dem Kunstwerk und seinem Schöpfer findet.«⁹³

⁹⁰ ZF, 128. Hervorhebung, M. G. Vgl. dazu auch Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 77: »Frei zu sein ist ein existentielles Grundverhältnis des menschlichen Lebens, eine Qualität unseres persönlichen Seins im Ganzen und nicht eine von diesem persönlichen Sein ablösbare Eigenschaft von welcher Art auch immer.«

⁹¹ ZF, 129.

⁹² ZF, 163.

⁹³ ZF, 129.

Das Verhältnis von Schöpfer und Kunstwerk ist hier zum einen klärend, jedoch auch verwirrend. Das Kunstwerk ist die freiheitliche, ganz persönliche Veräußerung nicht nur in dem Sinne, dass sein Schöpfer es frei geschaffen hat, sondern auch dahingehend, dass *nur er* es so geschaffen haben kann. Der Begriff ›Schöpfer‹ zeigt hier eindeutig die Beziehung zwischen Handelndem und Handlung an. So wie eine Kopie immer nur die Schöpfung einer Kopie ist und niemals an das Kunstwerk heranreicht, ist die freie Handlung diejenige unserer ganzen Person. Dennoch wird unsere Freiheit nicht erst geschaffen. Sie wird vielmehr erst durch unsere Handlung verwirklicht. Ob eine Handlung frei, dem fundamentalen Ich entspringt, kann ich erst sagen, wenn sie geschehen ist. Eine Vorhersage ist nicht möglich.

Mit Bezug auf den Wahrnehmungsprozess, erkennt Bergson den Ursprung der Freiheit genauer: Die Wahrnehmung als das, was den Geist mit der Materie verbindet – vermittelt durch die Bilder des Gedächtnisses und die Bewegungen des Körpers – ist der entscheidende Punkt, an dem die Freiheit in die Welt kommt. »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.«⁹⁴ Das ist das Ergebnis in *Materie und Gedächtnis*: In der Freiheit des Geistes ist die Wurzel der Beziehung zwischen Körper und Geist zu suchen – das Bild. Im Bildbegriff liegt bei Bergson der Schnittpunkt zwischen Außen und Innen. Der Übergang zwischen Materie und Geist ist durch unendlich viele Grade gekennzeichnet, die alle durch die Dauer des Geistes im Erinnerungsprozess und deren unmittelbaren Zusammenhang mit den Bewegungen (Intentionen) des Körpers verbunden sind. »Jede Wahrnehmung beansprucht eine gewisse Dichte der Dauer, setzt die Vergangenheit in die Gegenwart fort und nimmt dadurch am Gedächtnis teil.«⁹⁵

Versteht man mit Bergson die Freiheit als ein Verhältnis des Ichs zur Handlung das durch die Eigenart der bewusstseinsmäßigen Dauer bestimmt wird,⁹⁶ so lässt sich sagen, dass durch die Handlung erst eine Veräußerung und damit der Kontakt zur Welt stattfindet. Unter Handlung versteht man dann jeglichen Akt einer Homogenisierung von Bewusstseinsgegebenheiten. Diese Homogenisierung ist das

⁹⁴ MG, 250.

⁹⁵ MG, 244.

⁹⁶ Vgl. das Zitat auf S. 59.

notwendige Verhalten in der Welt und ist gleichzeitig die Äußerung unserer Freiheit. Nur durch die ganz eigene Handlung kann ich frei sein. Doch es steckt in jeder Handlung, so homogen sie sein mag, ein Stück dieser Freiheit. Mein Verhalten ist mein Verhalten, weil ich in meiner Persönlichkeit frei bin. Das heißt aber auch: *Meine mir eigene Dauer ist das Fundament einer Gewissheit im Umgang mit der Welt, denn in ihr finde ich die Sicherheit, durch die ich mit der Welt verbunden – in sie engagiert – bin und durch die ich mich in meinem Handeln selbst in die Welt bringe. Ich kann mich nicht anders verstehen als in der Welt des Verstandes engagiert durch ein Fundament, dass es mir erlaubt mich als freies fundamentales Ich in ihr zu finden.*⁹⁷

6. Die Bewegung

Aus den Ergebnissen in *Zeit und Freiheit* und denen in *Materie und Gedächtnis*, die alle auf die Dauer als die wahre Organisation des Bewusstseinslebens verweisen, wird ein weiteres Grundthema der bergsonschen Philosophie deutlich: es gibt etwas, was dem Mechanismus entgeht und das die gesamte Wirklichkeit immanent prägt: die Bewegung.

Die Bewegung ist die Grundlage der gesamten Untersuchungen Bergsons – der Gegenüberstellung von Dauer und homogener Zeit, der Eigentümlichkeit des Erinnerungsprozesses und der daraus resultierenden Persönlichkeit und schließlich der Freiheit. All diese Wegmarken der bergsonschen Philosophie fußen auf der das Leben definierenden und es antreibenden Bewegung. Die Dauer des Bewusstseins ist Bewegung. Bewegung ist Veränderung als solche, in dem Sinne, dass sie nicht die Kalkulation der Differenz zweier gegebener Punkte ist, sondern eine eigene Größe, die sich uns unmittelbar zeigt. Wirklich ist nur die Veränderung selbst.

⁹⁷ Vgl. ZF, 100: »Das Gefühl selbst ist ein Lebewesen, das sich entwickelt und folglich fortgesetzt verändert; wäre dem nicht so, so wäre nicht zu verstehen, wie es uns allmählich einem Entschlusse zutreiben könnte: unsere EntschlieÙung würde vielmehr unmittelbar gefasst werden. Es lebt daher, weil die Dauer, worin es sich entfaltet, eine Dauer ist, deren Momente einander durchdringen [...]«.

»Es gibt hier nur eine ununterbrochene Dynamik der Veränderung – einer Veränderung, die niemals ihren Zusammenhang in einer Dauer verliert, die sich endlos aus sich selbst weiter gebiert.«⁹⁸

Es ist der Intellekt, der hauptverantwortlich dafür ist, dass uns die Wirklichkeit nicht in ihrer Bewegung präsent ist. Unser Intellekt bezieht sich ausschließlich auf das Unbewegliche, das was sich in keinerlei Entwicklung befindet und deshalb als gegeben hingenommen werden kann. »Das restlos Neue erkennt der Intellekt genauso wenig an wie das radikale Werden«⁹⁹, weshalb Bergson ihm eine »*natürliche Verständnislosigkeit für das Leben*«¹⁰⁰ zuschreibt.

Der Intellekt bzw. der Verstand gibt uns die Wirklichkeit immer in Ausschnitten, die er gemäß seiner Wahrnehmung von der Realität macht. Ein solcher Ausschnitt ist nicht einfach das, was man gemeinhin als Augenblick begreift – kein empfundenes Jetzt, denn das kann es nicht geben – sondern er ist ein Stillstand und deshalb die unzulängliche Weise einer Beziehung zur Welt, die uns niemals ihr Geschehen aufdecken kann. Die Wirklichkeit, so wie der Verstand sie uns zeigt, ist eine Aufeinanderfolge einzelner Momentbilder, die von ihm in Reihe gesetzt, einen Film ablaufen lassen »[D]er Mechanismus unseres gewöhnlichen Denkens ist kinematographischen Wesens«.¹⁰¹ Die Bewegung wird durch das Unbewegliche erfasst.

Bewegung steht jedem Formgebungsakt entgegen. Alles, was wir wissen, bzw. was uns der Verstand sagt, ist dadurch unzulänglich, dass es nur ein Querschnitt aus der Bewegung des Lebens ist. So wie sich das Seelenleben in seiner Dauer fließend bewegt und unhaltbar ist, so ist alles, was wir als Realität verstehen, durch Formen entstanden, die sich aus der kinematografischen Eigenart des Verstandes ergeben. Alles ist eigentlich Bewegung und sich selbst formende Bewegung zugleich. Das, was wir aus der Entwicklung fassen, sind

⁹⁸ DSW, 27. Vgl. auch ebd., 28. In *Schöpferische Entwicklung* erläutert Bergson dies ganz anschaulich am Beispiel der Entwicklung eines Jungen, vgl. ebd., 309: »Die Wirklichkeit, sie, die das Übergehen vom Kinde zum Alter der Reife ist, entgleitet uns zwischen den Fingern. Was wir halten, sind nur die imaginären Stillstände ›Kinde‹ und ›Mann‹; und nahe genug sind wir daran zu behaupten, einer dieser Stillstände sei der andere – genauso wie der Pfeil des Zenon, nach diesem Philosophen, an allen Punkten seines Fluges ist. Würde die Sprache sich nach der Wirklichkeit modeln, dann wahrlich würde sie nicht sagen, ›das Kinde wird zum Manne, sondern vielmehr, ›zwischen Kinde und Mann ist Werden.«

⁹⁹ SchE, 184.

¹⁰⁰ SchE, 185.

¹⁰¹ SchE, 304.

Formen, deren Veränderung wir zwar innerhalb unseres Weltverständnisses zulassen, die aber gerade deshalb immer nur Veränderung von einer Form zur anderen, nie Veränderung an sich sind.

»[E]s gibt keine Form, da Form ein Unbewegtes ist, Wirklichkeit aber Bewegung. Real ist einzig die kontinuierliche Formveränderung; *Form ist nur eine von einem Sich-Wandeln genommene Momentaufnahme.*«¹⁰²

Das Resultat ist ein »Kaleidoskop« der Momentaufnahmen, das unser »Weltbild« darstellt. Dieses ändert sich mit jeder neuen Formgebung und gibt jeder neuen Form wiederum ihren Anlass. Die Bewegung der Wirklichkeit ist das Drehen unseres Kaleidoskops an Einzelaufnahmen, die in ihrer je neuen Anordnung neue Möglichkeiten der Kinematografie der Wirklichkeit zulässt. Die wirkliche Realität – die Bewegung selbst – trägt den Prozess, ist aber selbst nicht erfassbar. Denn der Verstand steht immer außerhalb ihrer in einer Beobachterposition, die ihr Gegenüber stets ebenfalls in Position zwängen will. Formbildung auf symbolischer Ebene ist deshalb immer von der Formbildung auf der Ebene des Lebensprozesses getrennt. *Symbole bilden ihre Eigenständigkeit indem sie die Lebendigkeit opfern.* Das Seelenleben bzw. die Persönlichkeit bleibt durch die Vernetzung mit dem Leben verbunden – es ist sogar diese Bewegung selbst. So ist sie stets an die Geschichte gebunden und ist die Fortführung bzw. die stete Arbeit an sich selbst. *»Wo immer Leben ist, liegt auch ein Buch aus, dem die Zeit sich einschreibt.«*¹⁰³

Der *élan vital*¹⁰⁴ ist die das Leben tragende Kraft, er ist sozusagen das »Thema des Lebens« bzw. seines »Buches«. In Abgrenzung zu den zu seiner Zeit wissenschaftlich populären Evolutionstheorien von Darwin und Lamarck, besteht Bergson darauf, dem Leben seine eigene Macht zurückzugeben und ihm jegliche deterministische Theorie als eine Verkennung des Verstandes gegenüber zu stellen. Das Leben ist Bewegung, ist Indeterminiertheit:

»[D]ie Rolle des Lebens besteht darin, Indeterminiertheit in die Materie hineinzutragen. Indeterminiert, ich meine unvorhersehbar, sind die Formen, die es je

¹⁰² SchE, 300.

¹⁰³ SchE, 62. Zum »Formwandel des Lebens« auch in Zusammenhang mit der Philosophie Ernst Cassirers vgl. Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 123–131.

¹⁰⁴ Obwohl die Übersetzung von *élan vital* in *Lebensschwungkraft* im Allgemeinen als unzulänglich angesehen wird, wird die Darstellung sich aus Mangel an einer besseren Übersetzung im Folgenden dieser Übersetzung von G. Kantorowicz bedienen.

und je im Maß seiner Entwicklung schafft. Immer indeterminierter, ich meine freier, ist auch die Aktivität, der diese Formen zum Träger dienen sollen.«¹⁰⁵

Die Vielfalt des Lebens ist Resultat einer Aufsplitterung der Lebensschwungkraft aus dieser Vielfalt. Sie setzt sich selbst die Impulse, und ihre Verzweigungen gehorchen keiner Notwendigkeit, sondern sind selbst jeweils schöpferisch.

So wie die Bewegung des Geistes im Prozess der erinnernden Wahrnehmung der Grund für die Freiheit ist, so wie auch die Bewegung des Bewusstseins in seiner Formung der Persönlichkeit Freiheit bedeutet, *so ist das Leben selbst die Freiheit in der Welt*. Theorien der Evolution, die sich auf rekonstruierte Schemata verlassen, um die Determinationen lebendiger Prozesse vorherzusagen, begehen genau den Fehler, aus der Rekonstruktion bzw. Retrospektion eine Aussage über Wesensmerkmale einer sich auch in Zukunft vollziehenden Bewegung zu machen. Dagegen spricht aber die Freiheit des Lebens.

Die Ordnung, die das Leben bestimmt, ist keine Determination der Auslese, sondern das Differenzierungsgeschehen einer Schwungkraft, die das Leben antreibt.

»Die *Lebensschwungkraft*, von der wir sprechen, ist im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung. Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, das heißt die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung, vorfindet. Wohl aber bemächtigt sie sich dieser Materie, ihrer, die reine Notwendigkeit ist, und trachtet danach, eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie hineinzutragen.«¹⁰⁶

Während die klassische Philosophie die Natur in Stufen der intellektuellen Quantität einteilte und so vom Stein bis zum Menschen eine einzige Entwicklung der Bedeutung des Geistes sah, ist für Bergson der *élan vital* die Verschiedenheit des Lebens nicht als eine Steigerung, sondern als eine Differenzierung der Wesen des Lebens zu sehen. Diese Differenzierung im Sinne einer Verästelung zeigt die verschiedenen Realisationen des Lebensschwunges auf, die – alle vom »großen Odem des Lebens«¹⁰⁷ getragen – verschiedene Formen der Kombination Instinkt und Intellekt darstellen. Das Leben ist eine einheitliche Vielfalt seiner selbst, die ihre Harmonie nicht in einer

¹⁰⁵ SchE, 152.

¹⁰⁶ SchE, 257.

¹⁰⁷ SchE, 153.

Teleologie, sondern in ihrem lebendigen Kern findet, der sich durch alle Differenzierungen hindurch äußert.

Ganz wie der Geist immer auf einen Nutzen aus ist und nur von dieser Vorgabe her seine Inhalte bestimmt, so ist die Differenzierung des *élan vital* immer die Lösung der Konfrontation des Lebens mit der Materie. Wo Leben als Freiheit auf Materie als Determination trifft, ist es der *élan vital*, der die Lösung in seiner Aufspaltung bewältigt.

»Die Differenzierung ist stets die Aktualisierung einer Virtualität, die unabhängig von der Existenz ihrer aktuellen, divergierenden Linien Bestand hat«¹⁰⁸, deshalb ist die Totalität des Lebens in jeder Ausformung vorhanden, aber in jeweiliger Hinsicht abgespalten. Immer darauf bedacht, den Konfrontationen, die sich ihm stellen, durch Werkzeuge zu trotzen, hat *das Leben den Menschen als Werkzeug der Freiheit entwickelt*. Indem der Mensch fähig ist, den Determinismus der Natur zu benutzen und ihn sich selbst als Werkzeug dienlich zu machen, entsteht genau die Freiheit, die den Menschen ausmacht. Denn als praktisch orientiertem Geist geht es dem Menschen um die Vereinheitlichung seiner Welt. Der *homo sapiens*, dessen Intellekt Macht über den Instinkt ausübt, wird zum *homo faber*, der sich dieses Verstandes zur Erfüllung seiner Zwecke zu bedienen weiß, denn »[...] der Intellekt, auf das hin angesehen, was seine ursprüngliche Haltung zu sein scheint, ist ein Vermögen, künstliche Gegenstände, insbesondere Werkzeug herstellende Werkzeuge zu verfertigen, und diese Anfertigung ins Unendliche zu vermännigfaltigen.«¹⁰⁹

Was Bergson also durch die Dauer und die Lebensschwungkraft aufzeigt, ist die Tatsache, dass der Mensch durch seine Freiheit dazu fähig ist, das Faktische auf seine Möglichkeiten hin zu überschreiten – eine Einsicht, die sich durch die ganze weitere Untersuchung tragen wird.¹¹⁰

In der Orientierung auf den Nutzen geht dem Bewusstsein, wie schon beschrieben, die Sicht auf die Dauer, die das Leben bestimmt, verloren. Denn das, was der Intellekt als Freiheit wahrnehmen kann,

¹⁰⁸ Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 120.

¹⁰⁹ SchE, 162.

¹¹⁰ Dies wird sich nämlich als wesentlich für das Verständnis eines existentialphänomenologischen Engagementbegriffs herausstellen, wie die Ausführungen zu Sartre und Merleau-Ponty zeigen werden.

ist immer nur innerhalb der Naturnotwendigkeiten zu sehen. Das Schöpferische des Lebens selbst, das, was Neues erst zu Neuem machen kann, und das der Anteil der Freiheit am Geschehen ist, muss von ihm mangels intuitiver Fähigkeit zur Bewegungslosigkeit verstummen.

Doch das Leben ist unbewusst diese Bewegung und die Intuition lässt den Geist an ihr teilhaben. *Leben ist ein Prozess, der sich als élan vital in einer Eigendynamik von Geben und Nehmen, von Formen und Geformtwerden, ereignet.*¹¹¹ Bergson selbst spricht von der Welt als einem »solidarischen Ganzen«. Dieses solidarische Ganze umfasst das gesamte Streben der Lebensdynamik, das den Einzelprozessen eine Art dialogisches Prinzip zuschreibt. Die Wahrnehmung spielt dabei für den Menschen die entscheidende Rolle, denn sie ist einer dieser Prozesse, innerhalb dessen er der Welt nicht allein rezeptiv begegnet, sondern mit ihr zusammen im Austausch eine neue Gestalt aus Bildern formt. Der Geist erfasst und formt die Welt zugleich noch bevor der Intellekt (bzw. der Verstand) sie in Bezeichnungen und Worten zum Stillstand bringen kann. Was den Geist hier wesentlich ausmacht, ist nicht seine Beobachterposition, sondern er selbst ist Teil eines Geschehens, das nicht nur ihn, sondern auch die Welt, in die er eingetreten ist, weiterformt. *Der Austausch mit der Welt bedeutet eine »Formbildung«¹¹² auf beiden Seiten, die als solche die Wirklichkeit bildet.*¹¹³ *Das, was sich uns intuitiv als Wirklichkeit zeigt, ist die Bewegung des Lebens, deren Teil wir selbst waren und werden.* Was wir allerdings als Wirklichkeit »begreifen«, kann nur ein mangelhafter Ausschnitt sein. Denn die der Natur zugrunde lie-

¹¹¹ Zur Erläuterung dieses Prozesses vgl. auch Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 99–132 und Köchy, K., »Im Ozean des Lebens. Bergsons Philosophie des Lebens auf der Suche nach der natürlichen Ordnung«, in: R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (Hrsg.): *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1999, 117–154; und ders., »Leben – Wissenschaft – Philosophie. Der prozessuale Ansatz bei Bergson«, in: A. Bucher, D. Peters (Hrsg.): *Evolutionen im Diskurs. Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie*. Regensburg, 1998, 127–153.

¹¹² Vgl. Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 111–145.

¹¹³ Vgl. Merleau-Pontys Einführung zur Philosophie Bergsons in *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*. [Natur] Hrsg. v. D. Ségard, übers. v. M. Köller. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, 81–108; hier 94: »Die lebendige Natur ist also ein endliches Einheitsprinzip, das sich mit einer Kontingenz arrangiert, die es nicht beherrscht, sondern das sich in dieser Kontingenz zu verwirklichen und also zu entwerden hat. Indem es wird, entwirft das Leben.«

gende Ordnung ist unabhängig von jeglicher Wissenschaft da. Sie kann durch keine gezielte Betrachtung erfasst werden.

Von der Bewegung geht das Leben aus. Die Bewegung ist das, was Bergsons Philosophie wirklich zu einer originären Philosophie macht. Sie ist der gedankliche Ausgangspunkt, von dem aus die Zeitphilosophie, die Freiheitsphilosophie, die Wahrnehmungsphilosophie und schließlich der der Philosophie Bergsons so eigene *élan vital* zu verstehen ist.

7. Die Spaltung des Weltverhältnisses und das Engagement

Bergsons Philosophie stellt das Bestreben dar, gegenüber den Wissenschaften die Wirklichkeit einer einheitlichen Vielfalt des Lebens zu vertreten. Wo die Wissenschaften ihre Entdeckungen in Form von Einheiten darzustellen versuchen, die sich so weit wie möglich verrechnen lassen, um ihre Wiederverwertbarkeit zu garantieren, will Bergson das Leben setzen, das sich einer solchen Einheitsbildung notwendig widersetzen muss, da es durch die Bewegung als solche gekennzeichnet ist.

Das Leben – der *élan vital* – ist die vereinende Kraft die die Vielheiten ihrer selbst verbindet. Einheit und Vielheit sind in der Bewegung des Lebens aufgehoben, insofern sie sich als Kraft der Aufspaltung selbst durch alles hindurch zieht. Innerhalb dieser Einheit des Lebens ist alles mit allem verknüpft. Es ist ein Reich an Wechselwirkungen, die die Vielfalt dieser Einheit ausmachen und die die Bewegungen selbst in Gang halten. So stellt sich unserem Bewusstsein die Welt als eine Welt von Bildern dar, die, gemäß der möglichen Wirkung meines Körpers auf sie, diese Welt erst formen. Diese Formbildungsprozesse in der Wahrnehmung, die in enger Verbindung mit der Erinnerung ein »Weltbild« in ständiger Veränderung zeichnen, sind verantwortlich für unser intuitives Verständnis der Welt. Der Verstand bzw. der Intellekt ist es erst, der uns die Welt in ein Erkanntes formt und sie so unserem Bewusstsein berechenbar macht. Das, was Bergson das »solidarische Ganze« nennt, ist der Rahmen unseres Weltverständnisses auf intuitiver und letztlich auch auf intellektueller Ebene. Alles, was uns erscheint, erscheint uns als Bild. Alle Bilder sind in einem Bildungsprozess gebunden, den wir mitsteuern, indem wir uns in das Gefüge von Bild und Welt als handelnde Wesen einbinden. Dies geschieht noch vor jeglicher begrifflichen Festlegung.

In dem Maße, in dem wir selbst Teil des solidarischen Ganzen der Welt sind, sind wir auch impulsgebende Kraft innerhalb seiner. Die Reflexion über unser Handeln ist dabei ein sekundärer Akt, dem etwas zugrunde liegt, das als der Ursprung unseres Selbst- wie auch unseres Weltverhältnisses zu verstehen ist:

»[...] handeln und sich handelnd wissen, in Kontakt treten mit der Realität, ja sie – nur aber nach ihrer Bedeutung für das werdende Werk, für die Schürfung der Furche – leben, das ist die Funktion des menschlichen Intellekts. Dennoch badet uns ein wohliger Strom, dem wir die Kraft selbst zu Arbeit und Leben entschöpfen. Jeden Augenblick eratmen wir etwas von diesem Ozean von Leben, dem wir eingesenkt sind, fühlen wir, wie sich unser Wesen, oder doch der Verstand, der es lenkt, nur durch eine Art örtlicher Erstarrung aus ihm gebildet hat.«¹¹⁴

Was Bergson beschreibt, ist grundsätzlich das, was als der wesentliche Aspekt eines Engagements des Menschen in der Welt bezeichnet werden kann: die Einbettung des Menschen in ein solidarisches Ganzes. Jedoch muss dieses solidarische Ganze bei Bergson am Ende als ein *Weltverhältnis* bezeichnet werden, das den Menschen von einem *Verständnis der Welt* trennt.

Bergsons Ausgangspunkt sind die *données immédiates de la conscience*. Das Ursprüngliche der Erfahrung soll in seiner Reinheit erfasst werden, und das bedeutet wiederum, sich jenseits von Realismus sowie Idealismus auf die Suche nach dem zu machen, was alles Lebendige verbindet und dennoch dafür sorgt, dass unsere Individualität in keiner Weise angezweifelt werden kann. Dieses Verbindende ist für Bergson das Leben, das den Menschen mit einer wesenhaften Freiheit versieht, die dem Leblosen abgeht. Dass der Mensch sich als *Lebewesen* innerhalb eines »solidarischen Ganzen« bewegt, dessen Teil er *durch seine Individualität* ist, bedeutet für Bergson, dass es eine Sphäre unserer Existenz gibt, auf die wir nicht mit festen Konzepten und Begriffen zugreifen können. Denn diese Konzepte und Begriffe würden das festhalten und seiner Freiheit berauben, was als Festgehaltenes keine Aussage über sein lebendiges Wesen zu machen erlaubt. Die einzige Möglichkeit, diese ursprüngliche Verbindung zur Welt bzw. die Integration des Lebewesens in die Natur zu thematisieren, ist für Bergson die Intuition.

Was die Intuition liefert, ist ein Blick auf die das Leben aus-

¹¹⁴ SchE, 207 f.

machende Wechselwirkung zwischen dem Menschen und allem, was ihn umgibt. Das Leben verlangt einen Austausch mit dem, was ihm begegnet. In diesem Sinne zeigt Bergsons Philosophie, dass die Wahrnehmung z. B. eine Bewegung ist, die sich abseits reiner Subjekt/Objekt-Relation vollzieht und zwischen mir als lebendigem Wesen, das Vergangenheit hat, und der Welt, die mich angeht, indem sie mir meine Möglichkeiten aufweist, stattfindet. *Das Leben ist eine Auseinandersetzung mit der Welt, die es durchzieht und die als Durchzogene verstanden werden muss. Es ist die Bewegung der Dialogizität im solidarischen Ganzen der Welt, innerhalb dessen der Mensch dadurch frei ist, dass er lebt. Wenn man vor diesem Hintergrund von einem Engagement des Menschen in die Welt sprechen kann, so deshalb, weil der Mensch als Lebewesen in die Welt engagiert ist.*

Es ist allerdings fraglich, wie Bergson das Leben anderer Menschen in das des Einzelnen einbeziehen will. Denn durch den Ausgangspunkt bei der Beschränkung auf die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins, ist der Einfluss anderer Bewusstseine automatisch ausgeschlossen. Zugleich macht die Abwertung symbolischer Repräsentation bei Bergson nicht nur die Erfahrung fremder Subjektivität, sondern auch jede Selbsterkenntnis unmöglich. Nur die Intuition öffnet uns uns selbst; dann jedoch nicht als fassbare Person, und der Fremde bleibt uns in der Intuition verborgen. Der einzige Weg, um auf den Anderen zu schließen, wird von Bergson durch den *élan vital* als vereinigenden Fluss des Lebens möglich.

Indem Bergson die eigentliche Verbindung mit dem *élan vital* in die Intuition und damit ins Irrationale verlegt, setzt er dem gegenüber eine objektive Welt des Rationalen. Der Mensch ist folglich Bewohner zweier Welten. Zum einen ist dort die Welt, der er bewusst ausgesetzt ist. Sie ist die Welt des Intellekts, der sich in ihr zurecht zu finden weiß, indem er ihr kalkulierbare Einheiten unterschiebt. Auf der anderen Seite ist dort die Welt der Bewegung oder des Lebens. In ihr kann der Intellekt nicht greifen, denn der Fluss des Lebens ist nur einer intuitiven Besinnung auf die unmittelbare Erfahrung zugänglich. Diese beiden Welten sind immer gleichursprünglich und eigentlich so eng miteinander verwoben, dass man sie nicht trennen kann. Die Welt der Bewegung ist in ihrer grundlegenden Verbindung zur Wirklichkeit der entscheidende Faktor im Formbildungsprozess der intellektuellen Welt. Eine intellektuelle Welt ohne die fließende Beeinflussung der intuitiven Seite der Welt ist nicht zu denken. Deshalb gelingt es Bergson zwar zunächst den Dualismus zwischen Geist und

Materie mit Hilfe der Übergänge zwischen geistiger Arbeit und Bildfassen zu überbrücken, doch nur auf Kosten der Errichtung eines neuen Dualismus – dem zwischen reinem Intellekt und lebendiger Freiheit. Für die vorliegende Untersuchung stellt sich die Frage, ob diese Zweiteilung tatsächlich möglich ist, ohne den Gedanken aufzugeben, dass der Mensch in eine Welt engagiert ist. Entspricht diese Sicht des Selbst- und Weltverhältnisses tatsächlich der unmittelbaren Erfahrung?

Für Bergson – das sollte klar geworden sein – sind die Sphäre der lebendigen Dauer und diejenige der Rationalität nicht gleich zu gewichten. Die freiheitliche Welt unserer Unmittelbarkeit ist die ursprünglichere, weil sie diejenige des Lebens ist. Die Aufgabe des Philosophen ist es, das Leben bzw. die Freiheit gegenüber den wissenschaftlichen Einordnung stark zu machen. Die Philosophie Bergsons ist Appell an die unmittelbare Erfahrung der Lebendigkeit mit dem Ziel der Auflösung aller rationalen Anhaltspunkte.

»Mit allem aufräumend, was bloßes Bildsymbol ist, wird er [der Philosoph, M. G.] die Welt sich auflösen sehen in ein reines Fließen, in eine Kontinuität des Fließens, in ein Werden, und wird sich so dazu bereiten, die reale Dauer dort aufzufinden, wo sie zu finden immer noch not tut: im Reich des Lebens und des Bewußtseins.«¹¹⁵

Darin liegt aber genau das große Problem für eine Klärung des Engagementgedankens. Dadurch, dass die Bedeutung von Symbolen und letztlich von Sprache nicht in das ursprüngliche Selbstverhältnis des Menschen mit einbezogen wird, fehlt deren Einfluss auf das Weltverhältnis des Menschen. Dass Symbole unser Leben mit formen und dass die Kultur als große Quelle gesellschaftlicher Symbolik unser Leben mit trägt, das wird in Bergsons Philosophie nicht beachtet.¹¹⁶ Seine Philosophie vernachlässigt so einen entscheidenden Aspekt unseres Umgangs in der Welt.

Für die vorliegende Untersuchung bedeutet das, dass es im Weiteren notwendig einer philosophischen Methode bedarf, die es erlaubt, das Rationale und die Konstitution des Sinns sowie deren beider Bedeutung für den Menschen mit aufzunehmen. Die phänomenologische Methode kann dies leisten.

¹¹⁵ SchE, 356.

¹¹⁶ Vgl. dazu in ihrer ausführlichen Kritik Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 267–276.