



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Der Blick ins Auge des Lebens

Mystik als Ort der Transgression im Denken Henri Bergsons

verfasst von | submitted by

Philipp Tschirk BEd BA MEd MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Arno Böhler Privatdoz.

*Für meine Familie
und Freunde*

Inhalt

1. Einleitung	7
2. Bergsons Metaphysik der Dauer	10
2.1. Das Selbst im Fluss. Subjektive Dauer als a-topische Zeitlichkeit	10
2.2. Sein als Zeit. Die Dauer des Universums zwischen Geist und Materie	17
2.3. Wege zur Offenheit. Schöpferische Freiheit jenseits der Totalisierung	24
3. Erkenntnis in einer Welt des Werdens	37
3.1. Der Kosmos der Bilder und die pragmatische Grundlage des Erkennens	37
3.2. Die Rolle der Intelligenz. Sprache und symbolische Vermittlung	46
3.3. Denken im Prozess. Die Intuition als sym-pathische Erkenntnis	52
4. Der Blick ins Auge des Lebens	60
4.1. Bergsons Übermensch. Anthropologie des schöpferischen Individuums	60
4.2. Die Gesellschaft beleben. Statische und dynamische Religionen	73
4.3. Die große Transgression. <i>Élan d'amour</i> als mystische Gotteserfahrung	82
5. Schlussbemerkungen	100
6. Literaturverzeichnis	103
Abstract.....	110

1. Einleitung

„Of Life immense in passion, pulse, and power,
Cheerful, for freest action form'd under the laws divine,
The Modern Man I sing.“

Walt Whitman, *One's Self I Sing*

Friedrich Nietzsche unternimmt in einer privaten Aufzeichnung aus dem Frühjahr 1884 einen Versuch, die Programmatik seines philosophischen Werks zu umreißen. Dort heißt es in knappen Worten: „Vollkommen klar darüber, ob man diese Welt der Sinne bejaht und fortsetzen will. Kant überwunden. Entdeckung des Alterthums fortgesetzt. Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die *intuitio mystica*.“¹ Damit formuliert er *in nuce* eine Reihe an gedanklichen Fluchtlinien, die sich in den mannigfaltigen Verflechtungen seines Denkens fortsetzen werden: die emphatische Affirmation einer Immanenz, die jenseits der kritischen Beschränkung der Vernunftkenntnis die Ursprünglichkeit eines Wirklichkeitsbezugs jenseits der kategorialen Vermittlung wiedergewinnen will. Sie tut dies in der Besinnung auf eine ursprüngliche Einfachheit der Intention, welche nicht zuletzt auch eine Rückbesinnung auf die lebendigen Quellen des Denkens in seiner Anfänglichkeit ist. Ein Zeitgenosse Nietzsches, dessen Philosophie auf analoge Weise vom Geist einer nachkritischen Erneuerung getragen ist, war der französische Philosoph und Literaturnobelpreisträger Henri-Louis Bergson (1859 – 1941). Dieser stellt in einem Vortrag die Beobachtung an, dass wahrhaftes Philosophieren einzig aus der Positivität eines einheitlichen Impulses hervorgehen könne, welcher das Fragen des Einzelnen durchzieht, dabei jedoch als dessen denkerischer (Ab)grund stets ein Moment der Unverfügbarkeit in sich trägt: „Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde nur immer eine einzige Sache im Auge gehabt; außerdem hat er mehr versucht, diese Sache auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte.“² So bildet auch den Angelpunkt jedes jeden philosophischen Systems ein „Einfaches“, welches jedoch in den Begriffen und Problemen der jeweiligen Zeit ausgedrückt ist, womit der Weg des Philosophierens – im Allgemeinen wie im Individuellen – stets die unvollständige „Annäherung an die Einfachheit seiner ursprünglichen Intuition“ wäre³.

Was ist dieses ursprüngliche Einfache, um das das philosophische Denken in seinen stets unzeitgemäßen Anläufen kreist wie Rilkes ‚großer Gesang‘ um Gott, den ‚uralten Turm‘? Für Bergson wie für Nietzsche ist die angemessenste Bezeichnung für dieses letztendlich Namenlose die des *Lebens*. Die sogenannte *Lebensphilosophie*, als deren wohl

¹ NF 1884, 26[308], KSA XI, 232.

² PhI, 131.

³ PhI, 127 – 128.

prominentester Vertreter Bergson gerne in Philosophielehrbüchern geführt wird, bezeichnet im engen Sinne eine Strömung des Denkens, die sich insbesondere ausgehend von der Philosophie und Literatur der deutschen Romantik im Laufe des 19. Jahrhunderts zunächst als kritische Gegenposition zu einer als impotent erachteten Schulphilosophie entwickelte.⁴ Die weiteren geistesgeschichtlichen Hintergründe dieser philosophischen Richtung, der es primär darum bestellt war, den Vollzug des Denkens an eine ursprüngliche, unmittelbare Dimension der gelebten Erfahrung zurückzubinden und darin die erneuerte „Ganzheit“ und „Kontinuität“ einer „immanenten Deutung von Welt und Dasein“ zu ermöglichen, war, wie Jürgen Große treffend ausführt, auch eine Reaktion auf die empfundene „Zersplitterung“ einer kausal-deterministischen, positivistischen und auf Arbeitsteilung, Spezialisierung und sozialen Atomismus ausgerichteten Denk- und Lebenswelt⁵.

Insofern die Fragmentierung der Daseinsbereiche sich diagnostisch nicht zuletzt auf den Verlust der integralen Funktion christlich-dualistischer und insofern transzendenzmetaphysischen Weltdeutungen zurückführen lässt, erscheint es zunächst überraschend, warum Denker wie Nietzsche, der selbst als wesentlicher Impulsgeber der Lebensphilosophie gelten kann⁶, zur Charakterisierung einer neuen, gänzlich auf Immanenz bezogenen Einheitsfunktion des Denkens auf den dezidiert religiösen Begriff des *Mystischen* zurückgreifen. Dieselbe überraschende Wendung findet sich in noch größerem Stil im philosophischen Oeuvre Bergsons. Dieser beschloss sein denkerisches Schaffen – sieht man von der 1938 publizierte Einleitung zur Aufsatz- und Vortragssammlung *Denken und schöpferisches Werden* ab – mit der 1934 publizierte Monografie *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Dieses Werk beinhaltet – neben einem emphatischen Bekenntnis zum Christentum, welches gemeinsam mit Bergsons später Nähe zum Katholizismus einen durchaus bemerkenswerten Aspekt seiner intellektuellen Biografie darstellt⁷ – eine aus ihren denkerischen Antezedenzen nicht unmittelbare Zuspitzung des zentralen Konzeptes der Intuition als mystischer Erfahrung. Dennoch ist in der Forschungsliteratur wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die gedankliche Entwicklung in Bergsons Spätwerk nicht bloß eine belanglose Ornamentik, sondern eine systematisch relevante Erweiterung seines philosophischen Denkweges darstellt, so etwa bei James Pottinger oder F. C. T. Moore⁸.

⁴ Vgl. Große, Jürgen: *Lebensphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2010, 7 – 15.

⁵ Ebd., 10.

⁶ Vgl. ebd., 54 – 66.

⁷ Vgl. Sinclair, Mark: *Bergson*. London: Routledge 2020, 29.

⁸ Vgl. Pottinger, James I.: *The Philosophy of Religion of Henri Bergson*. Dissertation. Edinburgh: University of Edinburgh 1969, iii; Moore, F. C. T.: *Bergson. Thinking Backwards*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, xvi.

Vor diesem Hintergrund möchte die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Diskussion über den Stellenwert der religionsphilosophischen Gedanken Bergsons in dessen Gesamtwerk liefern. Dabei wird die These vertreten, dass sich die philosophischen Positionen des Autors als systematische Ganzheit interpretieren lassen, die im Konzept der Mystik eine mit der werksimmanenten Logik seiner denkerischen Entwicklung konsistente Erweiterung und Ergänzung erfährt. Dabei wird sich insbesondere die mystische Dimension der *Liebe* als dasjenige qualitative Additum erweisen, welches über Bergsons Gedanken zu Psychologie und Geistphilosophie, Evolutionstheorie, Anthropologie und Ästhetik hinausgehend eine Antwort auf diejenige Frage bietet, welche als ursprünglicher Impuls im Zentrum seines Denkens steht: der Frage nach der Überwindung von Segmentierung und Erstarrtheit hin zum Innewerden der schöpferischen Einheit/Vielheit lebendiger Autonomie, die als große Transgression den Zenit der menschlichen sowie der kosmischen Existenz ausmacht.

Methodisch soll dabei ein *systematisch-hermeneutischer Zugang* zur Anwendung kommen, der sich an der von Maurice Merleau-Ponty geäußerten Vermutung orientiert, wonach die Inhalte von *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* nicht unabhängig von den in anderen zentralen Werken Bergsons, insbesondere in *Materie und Gedächtnis* sowie *Schöpferische Evolution* entwickelten philosophischen Theoremen und Begrifflichkeiten interpretiert werden können⁹. Eine holistische Betrachtungsweise, welche der textnahen Interpretation einschlägiger Passagen zum Phänomen der Mystik in *Die beiden Quellen* einen am Blickpunkt der gegenwärtigen Untersuchung fokussierten Werksüberblick voranstellt, erscheint auch im Hinblick auf die organische Einheit gerechtfertigt, welche der bedeutende Bergson-Interpret Vladimir Jankélévitch im plastischen Fortgang der Philosophie Bergsons sieht¹⁰. Dabei sieht sich die vorliegende Arbeit neben dem bereits eingangs als geistig verwandt erahntem Denken Nietzsches insbesondere der kontinentalen philosophischen Tradition des 20. Jahrhunderts verpflichtet. In diesem Sinne liegt ein weiteres Ziel der gegenwärtigen Untersuchung darin, gemäß der Methode der *diffraktionellen Lektüre* auf die diversen Verschränkungen hinzuweisen, in denen sich der vitalistische Impuls der Philosophie Bergsons in den Denkfiguren der Phänomenologie sowie des Poststrukturalismus fortsetzt. Sie wären jene mannigfaltigen Schwingungen und Resonanzen, in denen der Elan des bergson'schen Denkens in der Größe seiner Ambition – und auch seines Scheiterns – vielleicht noch an den philosophischen Herzschlag unserer Zeit rührt.

⁹ Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: "Bergson im Werden", in: ders. (Hg.): *Zeichen*. Auf der Grundlage der Übersetzungen von Barbara Schmitz, Hans Werner Arndt und Bernhard Waldenfels. Hamburg: Meiner 2007, 266.

¹⁰ Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. Aus dem Französische von Ulrich Kunzmann. Mit einem Nachwort von Andreas Vejvar. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2022, 8 – 9.

2. Bergsons Metaphysik der Dauer

2.1. Das Selbst im Fluss. Subjektive Dauer als a-topische Zeitlichkeit

Für eine erste Charakterisierung des Ausgangspunktes, den Bergson für die Entwicklung seines philosophischen Denkwegs in der Analyse des Bewusstseins einnimmt, kann der französische Originaltitel seiner Dissertationsschrift, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, herangezogen werden, dessen methodologischer Gehalt in dem deutschsprachigen Titel *Zeit und Freiheit* nur unzureichend erfasst ist. In dem Aufmerken auf das *dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene* liegt dabei der Anspruch einer Phänomenologie *avant a lettre*, die es sich zur Aufgabe macht, die Unmittelbarkeit bewusster Erfahrung gegenüber einer dem symbolisch-sprachlich verfassten Bewusstsein immanenten vergegenständlichenden und reduktionistischen Tendenz wieder ins Recht zu setzen¹¹. Als problematisch erweist sich dabei insbesondere die Neigung, „Phänomene, die keinerlei Raum in Anspruch nehmen, im Raum nebeneinander zu reihen“, was mitunter zu einer für das Verständnis bewusster Prozesse folgeschweren „Verwechslung der Dauer mit der Ausgedehntheit, des Nacheinanders mit der Gleichzeitigkeit, der Qualität mit der Quantität“ führt¹².

So sei insbesondere die Psychophysik des 19. Jahrhunderts indikativ für eine Tendenz, Bewusstseinszustände in der Form numerischer Quantität aufzufassen, wobei jedoch unmittelbar die Frage nach der generellen Möglichkeit, mathematische Beziehungen zwischen diesen herstellen zu können, aufbricht¹³. Der Vorstellung, wonach sich die Intensitäten psychischer Zustände in ein messbares Verhältnis bringen lassen, liegt Bergson zufolge stets eine Projektion derselben in eine virtuelle Räumlichkeit zu Grunde. In der unvoreingenommenen Betrachtung ihres originären Phänomengehalts offenbart sich jedoch die radikale Unterschiedlichkeit bewusster Zustände, die nicht als bloßes Mehr oder Weniger eines einheitlichen Substrates, sondern als wesenhafte Differenz pluraler, sich wechselseitig durchdringender „Schattierungen“ der Ganzheit unserer Erfahrung erscheinen¹⁴. Die Rede von einer ‚starken‘ bzw. ‚schwachen‘ Freude oder Traurigkeit verstellt beispielsweise den Umstand, dass es sich bei den so beschriebenen Emotionen nicht um *quantitativ*, sondern *qualitativ* differente Erfahrungsweisen handelt, die gerade in ihrer Heterogenität eine

¹¹ Vgl. Moore: *Bergson*, 8 – 9. Zur Methode der *recoupage* siehe Kolakowski: Leszek: *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*. Autorisierte Übersetzung aus dem englischen Manuskript von Ursula Ludz. München: Piper 1983, 14.

¹² ZF, 5.

¹³ Vgl. ZF, 7 – 9.

¹⁴ Vgl. ZF, 10 – 14.

grundsätzliche Relationalität affektiver ‚Färbung‘ ausdrücken¹⁵. Damit verbindet sich im Hinblick auf das bewusste Empfinden die zentrale Einsicht, „daß es sich bei den scheinbar quantitativen Intensitätsunterschieden in Wirklichkeit um eine Verschiedenheit in der Qualität der Gefühle handelt“, wie Karl Albert betont¹⁶. Dieser Umstand zeigt sich insbesondere in der ästhetischen Erfahrung, die in der Komplexität ihrer sympathischen Affektionskraft auf vorzüglicher Weise die ursprüngliche, in sich differente Einheit des bewussten Lebens zum Ausdruck bringt: „Die meisten Emotionen jedoch bergen tausende Empfindungen, Gefühle oder Ideen, von denen sie durchdrungen sind: Jede von ihnen ist also ein Zustand, der einzig in seiner Art ist, undefinierbar, und es scheint, daß man das Leben dessen nachleben müsse, der sie empfindet, um sie in ihrer komplexen Originalität zu umfassen.“¹⁷ Jedes Element des psychischen Innenlebens spiegelt somit letztlich das Ganze der Person und wird lediglich von der naturwissenschaftlich-mathematischen Psychologie aus ihrem Gesamtzusammenhang herausgelöst, wie Bergson an einer anderen Stelle ausführt¹⁸.

Die Tendenz, diesen Reichtum in die vereinheitlichende Form quantitativer Vielheit zu übertragen, erklärt sich nicht zuletzt aus der reduktiven Beziehung, die wir zwischen einem Bewusstseinszustand und seiner messbaren äußeren Ursache herstellen¹⁹. Tatsächlich handelt es sich beim ‚Anwachsen‘ einer Emotion eher um die Ausweitung ihrer relationalen Affektivität, welche sie mit anderen, peripheren Empfindungen sympathisieren lässt und die so schrittweise zu einer ganzheitlichen Modifikation unserer Gestimmtheit führt²⁰. In der Externalisierung des psychischen Zustandes hingegen wird die „Qualität der Wirkung“ mit der „Quantität der Ursache“ assoziiert und die qualitative Intensität zu einer numerischen Größe verdinglicht: Sticht man sich etwa mit einer Nadel in die Hand, ist der ‚wachsende‘ Schmerz tatsächlich durch „lauter qualitativ unterschiedene Empfindungen“ charakterisiert – ebenso wie bei der Tonempfindung, bei der die Metapher der Tonhöhe „das Bild einer höheren Lage im Raum hervorruft“, oder der Farbempfindung, in der sich unterschiedliche Grautöne phänomenal als ebenso wesentlich unterschieden zeigen wie etwa Rot und Orange²¹. Stets liegt der Irrtum in einer Verwechslung von Ursache und Wirkung, welche darin besteht, dass wir die scheinbare Quantität eines Affekts mit der messbaren Größe desjenigen externen

¹⁵ Vgl. ZF, 15.

¹⁶ Albert, Karl: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2017, 74.

¹⁷ ZF, 21.

¹⁸ Vgl. EM, 192.

¹⁹ Vgl. ZF, 23 – 26.

²⁰ Vgl. ZF, 27 – 34.

²¹ Vgl. ZF, 44 – 57.

Faktors identifizieren, durch den er erzeugt wurde²². Der Illusion der Quantifizierung und Homogenisierung von Bewusstseinszuständen als „symbolische[r] Interpretation“ eines ursprünglichen Phänomengehalts liegt dabei Bergson zufolge die praktische Tatsache zu Grunde, dass unsere Sprache, die ja gerade als das Medium der intersubjektiven Vermittlung individueller Erfahrung als „Gemeingut“ geteilter Objektivität dienen soll, auf die Subjektivität des Denkens und der Erfahrung selbst zurückwirkt²³. Auf ähnliche Weise hat bereits Nietzsche auf die inhärente Problematik hingewiesen, die sich aus der sozialen Notwendigkeit, die konkrete Wirklichkeit persönlicher Erfahrung in der Form allgemeiner, sprachlicher Symbole auszudrücken, ergibt: Sie wirkt auf jene zurück, was dazu führt, dass sie letztendlich selbst nur mehr in phänomenal reduzierter Form ins Bewusstsein treten kann²⁴. Die qualitativen Intensitäten subjektiver Gefühle, wie Bergson sie herauszuarbeiten versucht, können so etwa mit dem von Hermann Schmitz in die phänomenologische Diskussion eingeführten Begriff der *Atmosphären* als „Besetzung eines flächenlosen Raumes oder Gebietes im Bereich erlebter Anwesenheit“ definiert werden, welche den Leib als Medium a-geometrischer Erfahrungsweisen affektiv er-greift²⁵.

Somit gelangt Bergson zu der theoretisch wichtigen Unterscheidung zwischen einer äußerlichen, „extensiven Größe“ einerseits und einer bewusstseinsimmanenten, „konkreten Vielheit“, die zugleich das Wesen des Bewusstseins als „reine[r] Dauer“ ausmacht²⁶. Die *Dauer* (*durée*) als *terminus technicus* besteht für Bergson in einer fundamental a-topischen *Zeitlichkeit* des Bewusstseins, die jedoch ebenso wie es anhand der Phänomenologie der ursprünglichen affektiven Erfahrung gezeigt wurde, von einer Tendenz zur Externalisierung und Verräumlichung betroffen ist. Dabei stimmt Bergson mit Immanuel Kant darüber überein, dass die *Zeit* als Form des inneren Sinnes eine elementare Tatsache des bewussten Erlebens bildet, die als apriorische Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt in jegliches Erfahren immer schon miteingegangen ist²⁷. Bergson erweitert jedoch den transzendentalpsychologischen Ansatz Kants um eine genauere phänomenologische Betrachtung der elementaren Zeiterfahrung, die in erster Linie darauf abzielt, diese nicht mehr als durch ein statisch-numerisches Nacheinander zu definieren, als die sie noch bei Kant die Grundlage der geistigen Operation des Zählens und somit der reinen Mathematik bilden

²² Vgl. Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1999, 22.

²³ ZF, 66 – 67.

²⁴ Vgl. FW 354, KSA III, 590 – 592.

²⁵ Vgl. Schmitz, Hermann: *Atmosphären*. München: Karl Alber 2014, 30.

²⁶ ZF, 69.

²⁷ Vgl. ZF, 86 – 87.

konnte²⁸. So führt Bergson an, dass die Idee der *Zahl* als Unterschiedenheit von Identitäten nur im Rekurs auf die Vorstellung eines räumlichen Nebeneinanders gewonnen werden könne²⁹. Wird umgekehrt die Dauer als Zeitlichkeit des Bewusstseins *zählbar* gemacht, geschieht dies notwendigerweise unter Zuhilfenahme der ihr unwesentlichen Form des Raums³⁰. Dabei ist es, so Bergsons These, „wahrscheinlich, daß diese symbolische Vorstellung [umgekehrt] die normalen Bedingungen der internen Wahrnehmung modifiziert“ und in der „Projektion unserer psychischen Zustände in den Raum“ die ursprünglich reine Dauer des Bewusstseins selbst als quantitativ homogenes Nacheinander erscheinen lässt³¹. Ihre diversen Zustände, die originär in einem Zustand wechselseitiger Durchdringung bestehen, zerfallen so „in der Betrachtung durch den Raum hindurch in eine numerisch zählbare Zusammengesetztheit einzelner äußerlicher Elemente“, die anstatt der ursprünglich „qualitativen“ nun eine „quantitative Mannigfaltigkeit“ bilden³².

Dieser aus der Projektion der reinen Dauer in den Raum resultierende „Bastardbegriff“ der „Zeit als eines homogenen Mediums“ führt dabei zu einer Vielzahl an Aporien³³, anhand derer sich seine Unzulänglichkeit ausweisen lässt. Wird Zeitlichkeit in der „Form einer kontinuierlichen Linie“ sukzessiver Augenblicke gedacht, kann etwa nicht die Irreversibilität ihrer *Reihenfolge* begreiflich gemacht werden, insofern eine Folge an bloß quantitativ unterscheidbaren Zeit-Punkten unmittelbar in die logische Einheit eines ausdehnungslosen Jetzt zusammenfallen würde³⁴. So definiert bereits Georg W. F. Hegel die *Quantität* durch die fundamentale Äußerlichkeit ihrer Bestimmtheit als verwirklichtes Fürsichsein, in der sie unmittelbar in die (punktuelle) Identität mit ihrem Anderssein ($1=1$) eingegangen ist³⁵. Vom geometrischen Blickpunkt aus muss daher, so Bergson, ständig die Frage nach dem eigentlichen *Differenzmoment* ausdehnungsloser Augenblicke in der Zeit bestehen bleiben, welches stets nur in etwas *Qualitativem* gefunden werden könne³⁶. Dem verräumlichten Bild der Zeit als Linie stellt Bergson die ursprüngliche Dauer als dynamischer und „organisch strukturierte[r]“ Vielheit entgegen, als System „qualitativer Veränderungen [...], die miteinander verschmelzen und sich durchdringen“ und gerade darin die genuine Heterogenität

²⁸ Vgl. KrV, A 33 – 39, B 49 – 56.

²⁹ Vgl. ZF, 72 – 74.

³⁰ Vgl. ZF, 74 – 79.

³¹ ZF, 83.

³² Spateneder, Peter: *Leibhaftige Zeit. Die Verteidigung des Wirklichen bei Henri Bergson*. Stuttgart: Kohlhammer 2007, S. 41.

³³ ZF, 90.

³⁴ ZF, 93, vgl. E1, 26.

³⁵ Vgl. GW 5, 209.

³⁶ Vgl. WV, 172.

des lebendigen Bewusstseins bilden³⁷. Zur Illustration dieses Punktes zieht Bergson mit Vorliebe das Beispiel des Hörens einer *Melodie* heran, welches sich am überzeugendsten als phänomenologische Übung in *Dauer und Gleichzeitigkeit* findet: „Hören Sie die Melodie, schließen Sie die Augen, denken Sie nur an sie und hören Sie auf, die Noten auf einem imaginären Papier oder Klavier aneinanderzureihen, [...]. Wenn Sie die Melodie oder den Teil einer Melodie wieder in die reine Dauer überführen, werden Sie sie ungeteilt, unteilbar finden.“³⁸ Edmund Husserl wird diese Einsicht in die Beharrlichkeit des „Jetztterlebens“ im inneren Zeitbewusstsein als Spiel des „Noch-präsent-Sein[s]“ (*Retention*) und des „Vorausahnen[s]“ (*Protention*) wieder aufgreifen³⁹.

Die Illusion der geometrischen Homogenität der Zeit führt auch zu einer Neigung, das Wesen der *Bewegung*, die sich in der Zeit vollzieht, zu verkennen⁴⁰. Dieser Umstand lässt sich am deutlichsten anhand des von Bergson wiederholt Thematisierten *Paradox des Zenon* exemplifizieren: Dieser versuchte zu zeigen, dass Bewegung unmöglich sei, da das sich Bewegende eine unendliche Anzahl von Raumabschnitten in einer endlichen Zeit durchqueren müsste, was unmöglich ist. Bergson zufolge besteht der Irrtum dieser Argumentation darin, dass auf die Bewegung als einheitlichem Akt fälschlicherweise das Schema räumlicher Unterteilbarkeit angewandt wird⁴¹. Zeno habe damit ebensowenig das reale Werden vor Auge wie Kant die reale Zeit⁴². Unter diesem Gesichtspunkt muss überhaupt jegliches Messen von Bewegung in der Zeit auf den Vergleich starrer Positionen im Raum verfallen, ohne so den wesenhaft qualitativen Aspekt ihres Vergehens zu erfassen: „[W]ir verzeichnen den genauen Augenblick, in dem die Bewegung beginnt, das heißt die Gleichzeitigkeit einer äußeren Veränderung mit einem unserer psychischen Zustände; wir verzeichnen den Moment, in dem die Bewegung aufhört, das heißt wiederum eine Gleichzeitigkeit; und schließlich messen wir den durchlaufenen Raum [...].“⁴³ Dieses Verständnis der Bewegung hat für Bergson durchaus eine Legitimität, ja sogar Notwendigkeit für das naturwissenschaftliche Denken, bietet jedoch als Abstraktion keine eigentliche Möglichkeit zur genuinen Erkenntnis ihres Gegenstandes solange sie nicht durch die konkrete Dimension gelebter Erfahrung ergänzt wird⁴⁴. Etwaige Versuche, die Erfahrung von Bewegung in der Zeit quasi im Nachhinein durch die Synthesis einer ursprünglich disparaten

³⁷ ZF, 94 – 95.

³⁸ DG, 133; vgl. ZF S. 97 – 98; vgl. WV, 170

³⁹ Sieroka, Norman: *Philosophie der Zeit. Grundlagen und Perspektiven*. München: C.H. Beck 2018, 66 – 67.

⁴⁰ Vgl. ZF, 100 – 101.

⁴¹ Vgl. ZF, 102 – 103.

⁴² Vgl. MW, 161.

⁴³ ZF, 104.

⁴⁴ Vgl. Marchesini, Paula: „The End of Time or Time Reborn? Henri Bergson and the Metaphysics of Time in Contemporary Cosmology“, in: *Philosophy and Cosmology* 21, 2018, 142.

Mannigfaltigkeit zusammenzusetzen, kommt dabei der Methode des *Kinematographen* gleich, die darin besteht, eine Serie einzelner Bilder mit hoher Geschwindigkeit aufeinander folgen zu lassen, wodurch sich, so Bergson an einer späten Stelle seines Werks, auch bei unendlich hoher Bildfrequenz jedoch immer nur eine *Illusion* echter Bewegung erzeugen ließe⁴⁵.

Die reine Dauer des bewussten Lebens jenseits ihrer symbolischen Exteriorisierung ist demgegenüber charakterisiert durch die fundamentale Immanenz eines Strömens, in der sich die einzelnen Momente ihrer Sukzession nicht zunächst äußerlich gegenüberstehen, um so das Material einer nachträglichen Synthesis zu bilden, sondern als „organische Strukturierung“, deren „heterogene Momente einander durchdringen“ und so die „qualitative Vielheit“ erlebter Zeitlichkeit bilden, immer schon als Einheit-in-der-Vielheit existieren⁴⁶. Dabei stellt es Bergson zufolge jedoch eine immense Schwierigkeit dar, die ursprüngliche Dauer des Bewusstseins in ihrer Reinheit zu erfassen⁴⁷. In Bezug auf das Bewusstsein sei es – so das Resultat der phänomenologischen Analyse der psychischen Erfahrung – angemessener, von einem „*Fortschritt*“ als von einem „*Ding*“ zu sprechen⁴⁸. Der Einheit des Bewusstseins liegt somit nicht die Synthesis einer ursprünglich disparaten Mannigfaltigkeit zu Grunde: „Wie sollte man aber nicht sehen, daß das Wesen der Dauer in einem ununterbrochenen Fluß besteht, und daß etwas Statisches, das mit anderem Statischem aneinandergereiht wird, niemals eine wirkliche Dauer ergibt?“⁴⁹. Es ist diese Vorstellung, die Bergsons Zeitgenosse William James in seinem Konzept des *Bewusstseinsstroms* auf wirkmächtige Weise in die psychologische Forschung eingeführt hat: „Das Bewußtsein befindet sich in fortwährender Veränderung. [...] [K]ein psychischer Zustand, der einmal vorüber ist, [kann] wiederkehren und identisch sein mit dem, was zuvor war“⁵⁰. Die irreversible Zeitlichkeit des Bewusstseins ist dabei jedoch auch wesentlich Kontinuität, „Fortführung dessen, was vorausgeht, in dem, was folgt“⁵¹, und so gerade *als* diese ständige Selbstüberschreitung in sich be-ständig⁵². Die so verstandene Dauer ist demnach gerade *nicht* ein ephemeres Ver-fließen, verzehrende Impermanenz des immer schon im Vergehen begriffenen Augenblicks⁵³, sondern in der

⁴⁵ Vgl. SchE, 345, vgl. MW, 146, vgl. EM, 203.

⁴⁶ ZF, 113 – 114.

⁴⁷ Vgl. ZF, 97.

⁴⁸ ZF, 100.

⁴⁹ E1, 27.

⁵⁰ James, William: *Psychologie*. Übersetzt von Marie Dürr. Leipzig: Quelle & Meyer 1909, 151.

⁵¹ DG, 126, vgl. SchE, 15 – 16.

⁵² Vgl. MW, 147.

⁵³ Für Augustinus ist es die *distentio animi*, die Zerfahrenheit des Geistes in die durch keine nachträgliche Synthese vermittelbaren radikal äußerlichen Zeitebenen, in der sich das temporale Subjekt zur Kontemplation des überzeitlichen Absoluten überschreitet. Vgl. Augustinus: *Confessiones. Bekenntnisse*. Lat./Deutsch. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Zürich: Artemis & Winkler 2004, 585 – 588.

Dynamik ihrer immanenten Durchdringung *bewahrend* und so in der Tat „das substanziellste und dauerhafteste in der Welt“⁵⁴ – die eigentliche *ousía*.

Damit ist zugleich die grundlegende Stoßrichtung für Bergsons Metaphysik der Dauer im Allgemeinen vorgezeichnet, die mit Jankélévitch als Bestreben einer Aufhebung der Relation des „*Sein-in*“ („*Inesse*“) als Kennzeichen für das nicht wesenhaft, weil auf eine erhaltende und aufbewahrende Permanenz angewiesene Seiende aufgefasst werden kann⁵⁵. Sie richtet sich gegen den Wesenbegriff der aristotelisch-scholastischen Substanzontologie, die das in vorzüglichem Sinne Seiende als unabhängig existierendes Einzelding bestimmt, dem umgekehrt die Rolle des Substrats akzidentieller Eigenschaften zukommt, in deren Wandel es sich als überzeitlicher Referenzpunkt durchhält⁵⁶. Diese Vorstellung, welche das eigentlich Seiende als persistierend, das Werden hingegen als bloße Abfolge unwesentlicher Eigenschaften fasst, beruht für Bergson auf der irreführenden Logik der Sprache, die einem statisch gedachten Subjekt ein nur begrenzt variables Prädikat als marginalen Raum seiner Veränderung entgegenstellt⁵⁷. So wie das Bewusstsein als zeitlicher Strom der Dauer nicht mehr der Beharrlichkeit eines die Immanenz seiner gelebten Vollzüge notwendig transzendierenden Sub-jectum als ihres Trägers verpflichtet ist⁵⁸, wird Bergson den Charakter der Wirklichkeit *selbst* als reine Prozesshaftigkeit, das Sein als Zeit bar der Gründung in einem sie überschreitenden und so letztlich negierenden eleatischen Absoluten herausstellen. Nicht weniger fordern Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrer philosophischen Propädeutik, indem sie die Geschichte der Philosophie als „Errichtung einer Immanenzebene“ zu deuten suchen⁵⁹. Ihre Erfüllung würde sie in einem Denken finden, welches Immanenz nur mehr als *sich selbst*, nicht mehr dem Einen, der Substanz, oder dem transzendentalen Ego als Träger des Bewusstseins immanent erfasst: „Bergson ist dies wiederfahren, einmal: Der Beginn von *Materie und Gedächtnis* entwirft eine Ebene, die das Chaos schneidet, unendliche Bewegung einer Materie, die sich unaufhörlich fortpflanzt, und zugleich Bild eines Denkens, das fortwährend und überall ein von Rechts wegen reines Bewußtsein ausstreut [...]“⁶⁰ Im Zuge der weiteren Ausführungen sollte deutlich werden, dass dieser Gedanke – ebenso wie die Reflexion seiner inhärenten Aporetik – in der Tat für die Philosophie Bergsons in ihrer Ganzheit zentral ist.

⁵⁴ WV, 171.

⁵⁵ Jankélévitch: *Henri Bergson*, S. 20.

⁵⁶ Vgl. Aristoteles, *Met.*, 1017a – 1017b.

⁵⁷ Vgl. E2, 86.

⁵⁸ Vgl. E2, 88 – 89, vgl. WV, 167.

⁵⁹ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* 6. Aufl. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014, 53 – 56.

⁶⁰ Ebd., 57.

2.2. Sein als Zeit. Die Dauer des Universums zwischen Geist und Materie

Wie aus dem vorhergehenden Abschnitt hervorgeht, verbleibt die Diskussion der Dauer im geistigen Rahmen von *Zeit und Freiheit* auf eine phänomenologische Analyse der Vollzüge des individuellen Bewusstseins beschränkt, als dessen ursprüngliche Form der Zeitlichkeit sie herausgestellt wird. Die beiläufige Bemerkung, dass „nicht allein wir dauern: Die äußeren Dinge, scheint es, dauern wie wir“, lässt sich unter Verweis auf die transzendente Grundausrichtung der Erörterung relativieren, die den diachronalen Aspekt der externen, räumlichen Wirklichkeit an die bewahrende Funktion des erkennenden Subjekts zurückbindet⁶¹. In diesem Sinne bemerkt Bergson an einer einschlägigen Stelle: „Streng genommen könnte es sein, daß keine andere Dauer als die unsere existiert [...]“⁶². Jedoch bringt es gerade die fehlende Exteriorität der Dauer mit sich, in ihrer mangelnden Abgrenzbarkeit auch die Dichotomisierung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘, ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ zu unterlaufen⁶³ und gerade *in* ihrer radikalen Immanenz als Bewusstsein über dieses hinaus auf das *Sein als Ganzes* zu verweisen⁶⁴. Im Kontext der Auseinandersetzung mit der Relativitätstheorie Albert Einsteins etwa weist Bergson erneut darauf hin, dass uns die Zeit zunächst als „Kontinuität unseres inneren Lebens“ gegeben ist, als ein „Verfließen und Vergehen“, welches jedoch „kein Ding voraussetzt, das fließt“⁶⁵. Jedoch erscheint es bei genauerer Betrachtung durchaus so, als ob auch die äußere Wirklichkeit „an unserer bewussten Dauer“ teilhat – ein Umstand, der sich jedoch nicht bloß auf den Leib bzw. dessen Resonanz mit seiner unmittelbaren Umgebung beschränken lässt: „Schritt für Schritt dehnen wir diese Dauer auf die Gesamtheit der materiellen Welt aus [...]. Das Universum scheint uns ein einziges Ganzes zu bilden, und wenn der Teil, der uns umgibt, auf unsere Weise dauert, so muss es sich – denken wir – mit dem Teil, der uns umgibt, ebenso verhalten, und weiter so bis ins Unendliche“⁶⁶. Die „Dauer des Universums“ erscheint so als eine Art „unpersönliches Bewusstsein“, in dem die partikularen Perspektiven „alle[r] individuelle[r] Bewusstsein[e]“ auf ähnliche Weise vermittelt sind wie die Blickpunkte der Monaden Leibniz‘ in Gott⁶⁷. So bewegt sich Bergson – über den Dualismus von *Materie und Gedächtnis* hinweg zu *Schöpferische Evolution* und letztendlich *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* –

⁶¹ ZF, 97; vgl. ZF, 108.

⁶² PhD, 21.

⁶³ Vgl. EM, 207.

⁶⁴ Vgl. PhD, 28 – 30.

⁶⁵ DG, 125; vgl. SchE, 282.

⁶⁶ DG, 127.

⁶⁷ DG, 127; vgl. Leibniz, Gottfried W.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Franz./Deutsch. 5. Auf. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015, 461 – 465.

hin zu einer Konzeption des Universums als „einzelnes, komplex miteinander verwobenes, dynamisches Kontinuum unterschiedlicher ‚Rhythmen‘ der Dauer“⁶⁸.

Bergson kann somit als Proponent eines Denkens verstanden werden, das sich im Anschluss an die kritische Philosophie Kants um eine Restituierung der Möglichkeit von Metaphysik jenseits einer bloßen Erkenntnistheorie bemüht⁶⁹, indem sie die Unmittelbarkeit des in der *Selbsterfahrung affektiver Lebendigkeit* Gegebenen als privilegierten Zugang zum Sein als Erkenntnis *an sich* reklamiert⁷⁰. In einem 1911 auf dem Philosophenkongress in Bologna gehaltenen Vortrag mit dem Titel *Die philosophische Intuition* heißt es dazu programmatisch: „[D]ie Materie und das Leben, welche die Welt erfüllen, sind ebenso sehr in uns, die Kräfte, die in allen Dingen wirken, fühlen wir auch in uns; welches auch immer das innerste Wesen des Seins und Geschehens sein mag, wir gehören dazu“⁷¹. Im Innen liegt das Äußere und *vice versa*, und insofern das Denken überhaupt einen Anspruch auf Gegenstandsbezug stellt, muss sie immer schon von dieser Einheit ausgehen⁷². Auf ähnliche Weise ist es für Arthur Schopenhauer die in der Selbsterkenntnis „unmittelbar gegeben[e]“ Einheit des erkennenden Subjektes mit dem „Subjekt des Wollens“, die als „Weltknoten“ einen sympathisch-hermeneutischen Zugang zur Wirklichkeit jenseits der Erscheinungen bietet⁷³. An dem, was in radikaler Innerlichkeit direkt präsent ist, wird das Sein jenseits der Vermittlung durch die transzendentalen Modi der Erkenntnis offenbar.

In Vorwegname des „transzendental[n] Empirismus“ bei Deleuze⁷⁴ sieht Bergson den Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit so nicht mehr in der Reflexion, sondern in einer geläuterten Erfahrung unmittelbarer Gegebenheit: „[E]in wahrer Empirismus ist derjenige, der das Original selber unmittelbar zu erfassen sucht, um sein inneres Leben zu ergründen [...], dieser wahre Empirismus ist die wahre Metaphysik“⁷⁵. Wie Günther Pflug zu Beginn seiner Bergson-Monografie betont, beläuft sich das positivistische Erbe in der dezidiert empiristischen Grundausrichtung, die für Bergsons gesamtes Denken bestimmend ist, nicht nur auf eine rigorose Miteinbeziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse – mitsamt der

⁶⁸ Barnard, William G.: *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. New York: Suny Press 2011. 128, Übersetzung P.T.

⁶⁹ Vgl. Ansell-Pearson, Keith: *Bergson. Thinking Beyond the Human Condition*. London: Bloomsbury 2018, 12.

⁷⁰ Vgl. E1, 39 – 41, das für die Lebensphilosophie ausschlaggebende Konzept der *Selbsterfahrung* muss insbesondere als kritischer Versuch einer Transformation der Reflexionsphilosophie des Deutschen Idealismus verstanden werden. Vgl. Fellmann, Ferdinand: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993, 11 – 18.

⁷¹ PhI, 144.

⁷² Vgl. PhI, 144.

⁷³ Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Über den Willen in der Natur*. Zürich: Diogenes 2017, 160, vgl. E1, 40.

⁷⁴ Deleuze, Gilles: „Die Immanenz: ein Leben ...“, in: Balke, Friedrich; Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München: Willhelm Fink 1996, 29.

⁷⁵ EM, 197.

systematischen Konsequenzen, die eine solche „induktive Metaphysik“ notgedrungen mit sich bringen muss – sondern sie artikuliert sich in erster Linie in der Überzeugung, dass sich aus der unverstellten Selbsterfahrung der eigenen Bewusstseinsvollzüge als unmittelbarem Erkenntnisgegenstand Einsichten zu einer Theorie des Seins als solchem gewinnen lassen⁷⁶. Der Ort der Ausarbeitung dieser Theorie ist Bergsons theoretisches Hauptwerk *Schöpferische Evolution*. Dabei ist es jedoch nur konsequent, dass Bergson seine Arbeit in diesem Werk keineswegs im Sinne eines in sich geschlossenen, spekulativen Systems, sondern als ein Forschungsprojekt verstanden wissen will, welches seine Einsichten im ständigen Bewusstsein ihrer historischen Kontinenz entwickelt⁷⁷, gerade darin jedoch fruchtbare Anschlusspunkte für zeitgenössische Debatten bietet.

Schon zu Beginn von *Schöpferische Evolution* wird die Erfahrung dessen, was wir unmittelbar selbst sind, als privilegierter Fall herangezogen, von dem aus „der genaue Sinn des Wortes ‚existieren‘“ erörtert werden soll⁷⁸. Wie schon in *Zeit und Freiheit* wird das Sein des Bewusstseins als Einheit in der Veränderung herausgestellt, in der die Diskontinuitäten scheinbarer Permanenz lediglich auf eine kontingente Fokussierung der Aufmerksamkeit beruhen⁷⁹. Einem den Vollzügen des Bewusstseins als deren statische Sub-stanz zu Grunde liegenden „unwandelbare[n] *Ich*“ erkennt Bergson hingegen keine Realität zu: Es sei vielmehr als sprachlicher Notbehelf zu verstehen, um die dynamische Wirklichkeit der Dauer als sich durch die Gegenwart hindurch in die Zukunft fortschreibende Vergangenheit fasslich zu machen, die in der sukzessiven Konkretion ihrer je eigenen Geschichtlichkeit eine irreduzible Singularität darstellt⁸⁰. Während ‚existieren‘ also „für ein bewusstes Wesen darin besteht, sich zu wandeln“, erscheint die materielle Wirklichkeit ‚außer‘ uns zunächst als beharrlich und unwandelbar⁸¹. Dennoch zeigt sich die Dauer bei genauerer Betrachtung ebenso auch in materiellen Systemen, was Bergson am bekannten Beispiel des Auflösens von *Zuckerwürfeln* in Wasser exemplifiziert: Dieses stellt den abstrakten, materiellen Prozess der Dissolution in Relation zur eigens erfahrenen Ungeduld und macht so das Ganze der Zeitlichkeit, das beide Aspekte umfasst, als ein Absolutes deutlich⁸².

Persistenz besteht demgegenüber stets nur in der Isolation lokaler Systeme, welche gegenüber der durchgehenden Relationalität des Universum als Seinsganzem nur eine

⁷⁶ Vgl. Pflug, Günther: *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin: De Gruyter 1959, 5 – 6.

⁷⁷ Vgl. Vaughan, Michael: „Introduction: Henri Bergson’s Creative Evolution“, in: *SubStance* 36(3), 2007, 10.

⁷⁸ SchE, 11.

⁷⁹ Vgl. SchE, 12 – 13.

⁸⁰ SchE, 13 – 16.

⁸¹ SchE, 17 – 18.

⁸² Vgl. SchE, 20; vgl. E1, 31.

Abstraktion darstellt⁸³. Damit greift Bergson derjenigen Einsicht voraus, die Karen Barad im Hinblick auf die Erkenntnisse der modernen Quantenphysik als „relationale Ontologie“ bezeichnen wird. Diese geht – anstatt von fest um-grenzten Substanzen – von „ontologisch primitive[n] Relationen [...] ohne zuvor existierende[n] Relata“ als Elementen der Wirklichkeit aus, aus denen sich bestimmt de-finierte Entitäten immer erst nachträglich konstituieren⁸⁴. Im Blick auf die Totalität der Wirklichkeit als intra-relationale Gefüge „universelle[r] Wechselwirkung“ kann Bergson demnach sagen: „Das Universum dauert.“⁸⁵ Wie er andernorts feststellt, besteht die Aufgabe der Philosophie gerade darin, den ursprünglichen Charakter des realen Werdens herauszuarbeiten⁸⁶. Die Abwendung vom Gegebenen habe von den Anfängen des Denkens an dazu geführt, dass das Prozesshafte als Irrealität, als Widerspruch selbst angesehen wurde – eine Tendenz, die es durch eine erneute Umwendung der Blickrichtung zu korrigieren gilt⁸⁷. Eine solche Theorie sieht das Werden jedoch keineswegs als amorph und damit jeglichem erkenntnismäßigem Zugriff entzogen; sie will vielmehr auf die diachronale Struktur und innere Organisation einzelner Prozesse selbst hinweisen, die gerade *in* der intellektuellen Fixierung und Fest-stellung – als Ding, als Idee etc. – nicht eigentlich erfasst werden kann⁸⁸.

Die Prozesshaftigkeit der Realität bezeichnet Bergson mit einem für seine Theorie zentralen Begriff als *Leben* (*vie*). Das Universum als Ganzes könne mit einem Organismus gleichgesetzt werden, der sich in einem elementaren Prozess der Reifung und Ent-faltung befindet⁸⁹. Die mathematisch-verräumlichte Zeitauffassung, die Werden lediglich als disparaten Übergang von einem homogenen Zu-stand zum nächsten versteht, erschließt Wirklichkeit dagegen nur mehr als punktuell, ‚Sterben‘ und ‚Wiedergeboren werden‘⁹⁰. Dies war die spekulative These des *Okkasionalismus* im Ausgang von René Descartes, der an einer Stelle in seinen *Meditationen* darauf hinweist, dass die „gesamte Zeit des Lebens in unzählige Teile geteilt werden kann, deren einzelne von den übrigen in keiner Weise abhängen“, weshalb der Übergang von einem Moment zu dem von ihm logisch unabhängigen nächsten Moment als *creatio continua* einer überzeitlichen Schöpfungsinstanz begriffen werden muss: „Es ist nämlich für jeden transparent, der die Natur der Zeit sorgfältig berücksichtigt, daß

⁸³ SchE, 21; vgl. SchE, 44.

⁸⁴ Barad, Karen: *Agentieller Realismus*. 3. Aufl. Aus dem Englischen von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018, 18 – 19.

⁸⁵ Vgl. SchE, 21 – 22.

⁸⁶ Vgl. WV, 150.

⁸⁷ Vgl. WV, 160.

⁸⁸ Vgl. Sölch, Dennis: *Prozessphilosophien. Wirklichkeitskonzeptionen bei Alfred North Whitehead, Henri Bergson und William James*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2014, 97 – 99.

⁸⁹ Vgl. SchE, 27.

⁹⁰ Vgl. SchE, 35.

dieselbe Kraft und Aktion nötig ist, um ein beliebiges Ding in den einzelnen Momenten zu erhalten, während derer es andauert, die auch nötig wäre, um dasselbe Ding erneut zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte [...].“⁹¹ Die räumlich-lineare Transzendenz der Zeitpunkte untereinander verweist so logisch auf eine Transzendenz, die das Werden in seiner Zeitlichkeit selbst überschreitet. Eben diesem Verständnis will Bergson eine Konzeption der radikalen Immanenz der Zeit entgegenstellen. Das reale Werden muss als heterogene Kontinuität verstanden werden, wie sie sich etwa auch bei Nietzsche ausformuliert findet: „Es handelt sich nicht um ein Nacheinander, – sondern um ein Ineinander, einen Prozeß, in dem sich die einzelnen sich folgenden Momente nicht als Ursache und Wirkung bedingen“⁹². Terminologisch bezeichnet Bergson die sich durchdringende Genese von Formen, die die Totalität der Wirklichkeit ausmacht, als *Lebensstrom* (*courant de vie*), dessen kreative Entfaltung eine genuine Theorie der Evolution nachzuzeichnen habe⁹³.

Dabei stellt sich jedoch die Frage nach dem Prinzip der *Differenzierung* der ursprünglichen Einheit dieses Prozesses. Die „Zersplitterung des Lebens in Individuen und Arten“ erklärt Bergson im Rekurs auf den „Widerstand, den das Leben von der rohen Materie erfährt“⁹⁴. Bergsons dualistische Tendenz zeigt sich am prägnantesten in *Materie und Gedächtnis*, das elf Jahre vor *Schöpferische Evolution* erschienen ist, wobei sich Bergson jedoch auch in dem 1911 verfassten Vorwort zur siebten Auflage dieses Buches kritisch zu den „theoretischen Schwierigkeiten“ einer fundamentalen Unterscheidung des Geistigen auf der einen und des Räumlichen auf der anderen Seite zeigt⁹⁵. In diesem Sinne definiert Bergson die Materie in *Schöpferische Evolution* als „eine Tendenz [...], isolierbare, geometrisch behandelbare Systeme zu bilden“⁹⁶. Damit knüpft Bergson an das traditionelle Verständnis der Materie aus Platons Dialog *Timaios* an. Dort ist die Rede vom Materiellen als reiner Räumlichkeit und Ausdehnung, als das „Aufnehmende jeder Entstehung“ und deren „Amme“, welche „als Knetmasse [...] jeder Natur zugrunde [liegt], [...] durchgestaltet von dem, was in sie eintritt“⁹⁷. Die *chora* Platons bildet somit – vermittelt über die ordnende Tätigkeit der Weltseele – das Moment der raum-zeitlichen Vervielfältigung des ursprünglich statischen Seins und markiert darin die Differenz von Idee und konkretem Gegenstand⁹⁸.

⁹¹ Descartes, René: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Lat./Deutsch. Vollständig neu übersetzt, mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner 2011, 53.

⁹² NF 1885, 2[139], KSA XII, 136.

⁹³ Vgl. SchE, 39 – 40.

⁹⁴ SchE, 119.

⁹⁵ MG, 3.

⁹⁶ SchE, 21.

⁹⁷ Platon, *Tim.*, 49a, 50c.

⁹⁸ Vgl. Böhme, Gernot: *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart: Metzler 2000, 313 – 314, 324.

Für Bergson hingegen bildet die Materie gerade nicht das amorphe Prinzip der Dynamisierung eines überzeitlichen Absoluten. Ähnlich wie der Raum in Bezug auf die ursprüngliche Zeitlichkeit des Bewusstseins fungiert die Materie als *principium individuationis* für den einheitlichen Strom des Werdens, der diesen „trennt und präzisiert“ und „gleichzeitig [als] Hindernis, Werkzeug und Stachel“ für den Prozess der Entwicklung durch Anpassung fungiert⁹⁹. So entgeht Bergson der manichäischen Konsequenz eines radikalen Dualismus, indem er die Eigenschaften der Materie als relativ auf die fest-stellende und de-finierende Intelligenz ausweist: Im Ganzen betrachtet sei auch die Materie „eher ein Fließen als ein Ding“, womit einer „Annäherung des Leblosen und des Lebendigen [der] Weg bereitet“ ist¹⁰⁰. Diese Auffassung wird Bergson bis in sein Spätwerk hinein noch vertiefen, indem er etwa in der Einleitung zu der 1934 veröffentlichten Aufsatzsammlung *Denken und schöpferisches Werden* davon spricht, dass angesichts der neuesten Entdeckungen in der Physik von einem wesentlich prozesshaften Charakter der Materie bis hinein in ihre elementarsten Bestandteile ausgegangen werden müsse¹⁰¹. Der Blick in den Mikrokosmos löst die Materie auf in „Aktionen [...], die den Raum durchlaufen, in Bewegungen, die als wechselnde Spannungsfelder eines dynamischen Raumes erscheinen, sodass die Bewegung zur Wirklichkeit selbst wird“, zu einem System in ihrer Intensität differierender „Schwingungen“¹⁰². Hierin kann Bergson als Vordenker jener Theorien *vitaler Materialität* gelesen werden, die etwa im Falle von Jane Bennett das Bild einer passiven, in sich bestehenden Materialität zu Gunsten einer Aufmerksamkeit für die conative Handlungsmacht komplexer materieller Systeme zu kritisieren sucht¹⁰³.

So ist auch für Bergson in *Schöpferische Evolution* „evident, daß die Materialität eines Körpers nicht an dem Punkt endet, an dem wir ihn berühren“, dass die Körper – wie auch die Zustände des subjektiven Bewusstseins – in einer „universalen Wechselwirkung [...] verschmelzen“, die das „gesamte Universum“ umspannt, während die klaren raum-zeitlichen „Konturen“ materieller Objekte eher auf eine pragmatische Reduktion durch die natürliche Intelligenz zurückzuführen seien¹⁰⁴. Dabei geht Bergson von einer Reziprozität zwischen Materie und Intelligenz aus: In dem Maße, in dem sich Bewusstsein (in einem noch genauer zu erörterndem Prozess) intellektualisiert, nimmt auch die Materie die Eigenschaften des

⁹⁹ BL, 21; vgl. SchE, 120 – 121.

¹⁰⁰ SchE, 215.

¹⁰¹ Vgl. E2, 89

¹⁰² WV, 169.

¹⁰³ Vgl. Bennett, Jane: *Lebhaftes Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. 2. Aufl. Aus dem amerikanischen Englisch von Max Henninger. Berlin: Matthes & Seitz 2020, 7 – 81.

¹⁰⁴ SchE, 217.

Raumes an¹⁰⁵. Die fatale Tendenz zur Vergegenständlichung, die in *Zeit und Freiheit* in Bezug auf den Bereich des Psychischen aufgezeigt wurde, ist so als ontologische Gegebenheit auch im Evolutionsprozess präsent als eine „Art lokale[r] Verfestigung“, deren Rückführung in den gemeinsamen Ursprung von Materie und Bewusstsein die seinsgeschichtliche Rolle der Philosophie darstellt¹⁰⁶, welche so in der Tat nicht als im strengen Sinne dualistisch verstanden werden darf. Die Materie Bergsons ist nichts Weiteres als derjenige Aspekt des Lebens *selbst*, durch den es den Reichtum seiner inneren Differenziertheit aus einer ursprünglichen Ganzheit heraus hervorbringt.

Dieses „Umfassendere“ ist die reine Dauer, innerhalb derer „Geistigkeit“ und „Materialität“ als „zwei Prozesse gegensätzlicher Richtung“ aufgefasst werden müssen, die in ihrem produktiven Antagonismus das immanente Prinzip ihrer Transformation ausmachen¹⁰⁷. Ihr Gegensatz kann Bergson zufolge als Gradierung von *Entspannung* auf der einen Seite, die der Äußerlichkeit und Unabhängigkeit mathematischer Räumlichkeit entspricht, und *Anspannung* auf der anderen Seite als Konzentration sich wechselseitig durchdringender psychischer Intensitäten dargestellt werden¹⁰⁸. Wie Mark Sinclair ausführt, handelt es sich bei diesen divergierenden, jedoch niemals absolut auftretenden Polen um eben jene ‚Rhythmen‘ der Dauer, die sie abwechselnd als Geist oder Materie im Modus der Zeitlichkeit oder der Räumlichkeit erscheinen lässt¹⁰⁹. Keine der beiden Bewegungen erreicht dabei jemals ein totales Supremat, sodass eine ontologische Schnittmenge zwischen Geist und Materie stets erhalten bleibt¹¹⁰. Das Ziel einer „zum vollen Bewusstsein ihrer selbst erwachte[n]“ Philosophie würde demnach darin bestehen, „die Materie auf ihre Ursprünge zurückzuführen und nach und nach eine Kosmologie auszubilden, die [...] eine umgedrehte Psychologie wäre“¹¹¹. Sie könnte gleichsam als Verwirklichung einer Metaphysik der Dauer betrachtet werden und gründet sich auf der Einsicht, dass diese in ihren unterschiedlichsten Tendenzen der Vergeistigung wie der Materialisierung stets einen eminent qualitativen Aspekt, ein *Bewusstsein (conscience)* im weitesten Sinne impliziert: „[W]ir legen den Dingen allein schon dadurch Bewusstsein zu Grunde, dass wir ihnen eine Zeit zuschreiben, die dauert.“¹¹² Die Rückkehr in den Ursprung ist zugleich der innere Sinn des Lebensstroms als einer

¹⁰⁵ Vgl. SchE, 218.

¹⁰⁶ SchE, 221; vgl. BL, 17.

¹⁰⁷ SchE, 231.

¹⁰⁸ SchE, 233; vgl. MG, 257.

¹⁰⁹ Vgl. Sinclair: *Bergson*, 125.

¹¹⁰ Vgl. SchE, 233.

¹¹¹ SchE, 238 – 239.

¹¹² DG, 132. Bergsons Denken hat somit ein dezidiert *panpsychistisches* Moment.

„Bestrebung, den Hang wieder hinauf zu klimmen, den die Materie hinabgleitet“¹¹³. Als Gegenpart der Notwendigkeit, die sich in der materiellen Wirklichkeit artikuliert, ist die Evolution der immanente Vollzug jener ursprünglich „reine[n] schöpferische[n] Aktivität“, die Bergson als *Überbewusstsein* (*supra-consciousness*) bezeichnet¹¹⁴.

Auf ähnliche Weise hat der Mystiker und Philosoph Sri Aurobindo Ghose den evolutionären Prozess als Aufhebung des Kosmos in ein *supramentales Bewusstsein* verstanden, der als Lichtung der Wahrheit des Seins wesentlich Transformation ist: „Bindungen und Fesseln fallen weg, weil mit jedem Schritt und in jedem Ding die volle Zufriedenheit des Selbst-Sein und das Licht des Bewusstseins, das sich selbst erfüllt, die Ekstase der Seligkeit des Seins, das sich selber findet, wird. Jede Stufe der Evolution im Wissen wird eine dieser Kraft und dieses Seinswillens und dieser Seinsfreude sein [...]“¹¹⁵. Diese schöpferische Realität ist dabei – für Aurobindo wie für Bergson – keineswegs von ihrem Geschöpf unterschieden¹¹⁶. Das Überbewusstsein ist vielmehr jenes gänzlich immanente Absolute, das sich in den beiden gegenläufigen Prozessen des Seins als Dauer unablässig selbst hervorbringt: „In Wirklichkeit ist das Leben eine Bewegung und die Materialität die umgekehrte Bewegung [...]. So ist die Materie, die eine Welt bildet, ein ungeteiltes Fließen, und ebenso ungeteilt ist das Leben, welches dieses durchquert und dabei die Lebewesen in ihm ausschneidet.“¹¹⁷ In der Dauer koinzidiert so das wahre, innere Selbst – der Strom des Bewusstseins – mit dem wesenhaften Grund der Wirklichkeit – eine Denkfigur, in der Bergsons Entwicklung hin zu mystischen Denkschemata bereits vorgezeichnet ist. Dabei ist der universelle Prozess der Wirklichkeit für Bergson jedoch weder zyklisch noch eschatologisch auf ein finales Telos im strengen Sinne hin ausgerichtet: Sein eigentliches Wesen – und damit das Wesen des Seins selbst – ist die Freiheit¹¹⁸.

2.3. Wege zur Offenheit. Schöpferische Freiheit jenseits der Totalisierung

Das Problem der *Freiheit* (*liberté*) bildet von ihren Anfängen an einen zentralen Aspekt in Bergsons Philosophie der Dauer, sei es in Bezug auf die reine Zeitlichkeit des individuellen Bewusstseins oder die Ontologie des schöpferischen Werdens. Dabei war es ihm, der Darstellung Wolfgang Röds folgend, zunächst primär um die Eröffnung eines dritten Weges neben Determinismus und Indeterminismus bestellt, die beide theoretisch auf einer

¹¹³ SchE, 279.

¹¹⁴ SchE, 279.

¹¹⁵ Sri Aurobindo Ghose: *Das Göttliche Leben auf Erden*. Gauting: Mirapuri 2015, 129.

¹¹⁶ SchE, 281; vgl. Aurobindo: *Das Göttliche Leben auf Erden*, 152.

¹¹⁷ SchE, 283; vgl. BL, 17 – 18.

¹¹⁸ Vgl. SchE, 306.

mangelnden Rechenschaft gegenüber den affektiven Dimensionen der Erfahrung gründen¹¹⁹. In *Zeit und Freiheit* wird die Realität der Empfindungen, die stets den Automatismus elementarer Reiz-Reaktions-Schemata begleitet, als „Beginn der Freiheit“ aufgefasst, ohne der jene schlechthin überflüssig wären¹²⁰. In der originären Weise ihrer Gegebenheit betrachtet ist die qualitative Zeitlichkeit, in der sich die Vollzüge des bewussten Lebens manifestieren, stets auf dem „Wege der Bildung“¹²¹; sie befindet sich als sich selbst subsistierende Prozesshaftigkeit stets *in statu nascendi*¹²². Ein wesentliches Ziel der phänomenologischen Analyse der verdinglichten, weil im Schema von Räumlichkeit und Homogenität begriffenen Zeitlichkeit liegt demnach darin zu zeigen, dass mit dieser Illusion auch „das Problem der Freiheit selbst“ zur Auflösung gebracht wird¹²³.

In diesem Sinne bemerkt Bergson über die Grundthese des psychischen Determinismus, dass dieser gegenwärtige Handlungen in den Zusammenhang physischer Kausalreihen stellt, durch deren notwendige Abfolge sie letztlich als umfassend bestimmt erscheinen¹²⁴. Insbesondere das „Prinzip der Energieerhaltung“, welches in der mechanistischen Physik als universelle Gegebenheit postuliert wird, steht im Widerspruch zu der Vorstellung einer sich spontan ereignenden Handlung¹²⁵. In seiner Dissertationsschrift verlegt sich Bergson so zunächst auf die argumentativ relativ schwache Position, die Universalität des Energieerhaltungssatzes in Frage zu stellen: Dieser könne nicht ohne weiteres auch auf den Bereich des Psychischen ausgedehnt werden, vielmehr würde hier das Handeln aus reflektierten Motiven eine Determination ohne Notwendigkeit implizieren¹²⁶. Differenzierter wird die Argumentation dort, wo Bergson diese fehlerhafte Verschiebung auf die „willkürliche Gleichsetzung zweier Konzeptionen der Dauer“ zurückführt, nämlich der ursprünglichen, reinen Dauer mit der verräumlichten, in der Ab-grenzung ihrer Elemente homogenen Zeitlichkeit des sprachlich-symbolischen Bewusstseins, unter deren Annahme allein man „sich den aktuellen Bewusstseinszustand als durch die früheren Zustände notwendig geworden“ denken könne¹²⁷. Der „psychologische Determinismus“ impliziert das

¹¹⁹ Vgl. Röd, Wolfgang: „Die Lebensphilosophie“, in: Thurnher, Rainer; Röd, Wolfgang; Schmidinger, Heinrich: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. München: C.H. Beck 2002, 135.

¹²⁰ Vgl. ZF, 36.

¹²¹ ZF, 107.

¹²² Vgl. EM, 211.

¹²³ ZF, 6.

¹²⁴ Vgl. ZF, 127.

¹²⁵ ZF, 128.

¹²⁶ Vgl. ZF, 129 – 134.

¹²⁷ ZF, 138.

kinematographische Nacheinander der Zeit-Linie, in dem allein sich die Zeit-Punkte als wechselseitig äußerliche *überhaupt* kausal bedingen könnten¹²⁸.

Insofern hingegen die Abfolge psychischer Zustände in der reinen Dauer eine „Vielheit der Verschmelzung und gegenseitigen Durchdringung“ bildet¹²⁹, lässt sich nicht mehr ohne weiteres sagen, dass *ein* Zustand die *Folge* eines *anderen* sei. Vielmehr bildet die Dauer des Bewusstseins in ihrer dynamischen Pluralität gerade die Ganzheit der *Person*, die sich in jedem ihrer individuellen Akte zur Gänze manifestiert¹³⁰. Die genuin freie Handlung ist somit diejenige, in der sich „die gesamte Seele“ ausspricht¹³¹, und die *mir* insofern als *meine* Handlung zuschreibbar ist, als sie nicht in der Äußerlichkeit uneigentlicher Bestimmungen des Willens gründet¹³². Freiheit ereignet sich so für Bergson nicht in den zahlreichen Automatismen des alltäglichen Lebens, sondern in Grenzsituationen des Entweder/Oder, die uns im Ganzen unseres Seins existenziell betreffen. Sie ist, mit Karl Jaspers ausgedrückt, als Ergreifen der je eigenen Möglichkeiten nichts anderes als die „Unmittelbarkeit [...] des eigentlichen *Selbstseins*“¹³³. An einer späteren Stelle in seinem Werk schreibt Bergson in diesem Sinne, dass wir immer dort, wo Freiheit in der Dauer als sich Fortschreiben der eigenen Vergangenheit durch die Gegenwart hindurch als Ent-wurf auf die Zukunft hin vollzogen wird, das „Koinzidieren unseres Ichs mit sich selbst“ erfahren können¹³⁴. Wofür sich im Modus der Retrospektion klar de-finierbare Gründe angeben lassen, so lautet dabei die besondere Pointe Bergsons, ist Freiheit bereits an eine Allgemeinheit verloren, die sich sprachlich eigentlich nicht fassen lässt: „Wir sind frei, wenn unsere Akte aus unserer gesamten Persönlichkeit emanieren, wenn sie diese ausdrücken, wenn sie jene undefinierbare Ähnlichkeit mit ihr haben, die man zuweilen zwischen Werk und Künstler antrifft.“¹³⁵ Das Handeln in Freiheit ereignet sich stets aus einer existenziellen Ganzheit heraus, deren integrierendes Moment die wechselseitige Durchdringung aller Elemente des Selbst in der Dauer ist. Als *unfrei* im eigentlichen Sinne muss dagegen jenes Handeln verstanden werden, das aus vereinzelt, nicht aus der Gesamtheit der Person resultierenden Beweggründen hervorgeht, und als deren Projektion in eine disparate Äußerlichkeit und mathematische Vielheit der Heteronormativität symbolischer Identifikationen unterliegt¹³⁶.

¹²⁸ ZF, 136 – 138.

¹²⁹ ZF, 145.

¹³⁰ Vgl. ZF, 146 – 147.

¹³¹ ZF, 148.

¹³² ZF, 148 – 151.

¹³³ Jaspers, Karl: *Philosophie II. Existenzerhellung*. 5. Aufl. Berlin: Springer 1973, 181.

¹³⁴ SchE, 230.

¹³⁵ ZF, 153.

¹³⁶ Vgl. Ansell-Pearson: *Bergson*, 68 – 71.

Deterministische (wie auch libertarianistische) Positionen zum Problem der *Willensfreiheit*, die sich in Spekulationen über die Unmöglichkeit (oder Möglichkeit) abweichender Entscheidungen bei gleichen Antezedenzen des Willens ergehen, sind gerade das Ergebnis einer solchen Abstraktion, die die „Richtungen“ oder „Tendenzen“ des Handelns aus dem Gesamtzusammenhang der lebendigen Entwicklung des Bewusstseins herauslösen¹³⁷. Die Handlung ist nicht von ihrem Grund in der individuellen Person fußt gerade auf jener geometrisch-räumlichen Zeitauffassung¹³⁸, die Willensakte und deren Antezedenzen überhaupt erst in einem linearen Verhältnis denkbar werden lässt: „Die einen wie die anderen [Verteidiger und Gegner der Freiheit] nehmen ihren Standpunkt hinter der vollzogenen Handlung X ein und stellen sich den Prozeß einer willensgesteuerten Aktivität als eine Straße MO vor, die sich im Punkt O gabelt, wobei die beiden Linien OX und OY die beiden Richtungen symbolisieren, die die Abstraktion im Inneren jener kontinuierlichen Aktivität, die in X endet, unterscheidet.“¹³⁹ Freiheit, so die pointierte Zusammenfassung von Suzanne Guerlac, geschieht zeitlich gesehen eben immer genau *dann*, wenn sie *geschieht*, und *nicht* dann, wenn sie im Nachhinein auf symbolisch-sprachlicher Ebene rekonstruiert wird¹⁴⁰. Die Frage: ‚Hätte ich mich bei gleichbleibenden Bedingungen auch anders entscheiden können?‘ verfehlt in ihrer retrospektiven Ausrichtung auf die „vollzogene Handlung“ immer schon das Wesentliche der Freiheit als „sich vollziehende[r] Handlung“ im *Jetzt*, welche der Re-flexion so stets entgehen muss¹⁴¹. Es ist dieser Gedanke von der Ungereimtheit einer konjunktivischen Betrachtung über das Nacheinander in der Zeit, dem der Bergsonschüler T. S. Eliot in den Anfangspassagen seiner *Four Quartets* einen unvergleichlichen poetischen Ausdruck verliehen hat: „What might have been is an abstraction / Remaining a perpetual possibility / Only in a world of speculation / What might have been and what has been / Point to one end, which is always present“¹⁴².

Bergson hat somit sein Argumentationsziel erreicht, welches darin bestand, das Problem der Freiheit als in der Illusion verräumlichter Zeitlichkeit begründet herauszustellen. Sie ersetzt den „dynamischen Fortschritt“ des bewussten Lebens durch „das materielle Symbol dieses an seinem Endpunkt angelangten Fortschritts“ und erklärt anschließend die „in einem idealen Raum“ situierte Reihe der Bewusstseinszustände, die ihm vorausgehen, als dessen

¹³⁷ Vgl. ZF, 154 – 158.

¹³⁸ Vgl. ZF, 160.

¹³⁹ ZF, 159.

¹⁴⁰ Vgl. Guerlac, Suzanne: *Thinking In Time. An Introduction to Henri Bergson*. Ithaca: Cornell University Press 2006, 84.

¹⁴¹ ZF, 160 – 161.

¹⁴² Eliot, T. S.: *Vier Quartette. Four Quartets*. Engl./Deutsch. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Norbert Hummelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015, 8

notwendige Bedingungen¹⁴³. Der Bewusstseinsstrom kann in seiner Irreversibilität auch deshalb nicht dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsverständnis unterliegen, weil dieses in seiner postulierten Verknüpfung gleicher Ursachen mit gleichen Wirkungen die Wiederholung als logische Allgemeinheit voraussetzt¹⁴⁴. Damit wäre jedoch, so Bergson in einem Vorgriff auf die Argumentation in *Schöpferische Evolution*, die Realität der Veränderung im Bewusstsein als solcher negiert: „Daß ich mich unter dem Einfluss derselben äußeren Bedingungen heute keineswegs so verhalte, wie ich mich gestern verhielt, birgt nichts Erstaunliches, weil ich mich verändere, weil ich dauere.“¹⁴⁵ Die Freiheit des Willens ist somit auch kein *liberum arbitrium*, welcher darin bestünde, sich zwischen Handlungsmotiven gleicher Intensität absolut frei entscheiden zu können. Dazu dürfte sich das Ich in seinen Beweggründen über den gesamten Prozess der Entscheidungsfindung hinweg nicht *verändern*, wodurch gerade deren wesentliche Charakteristik als eines suchenden Fortschritts aufgehoben wäre¹⁴⁶. Indem er den geargwohnten Irrtum des Determinismus an die Tendenz zur symbolischen Verallgemeinerung durch die natürliche Intelligenz anbindet, erkaufte Bergson sein Argumentationsziel jedoch um den Preis eines positiven Begriffs von Freiheit: Diese bestehe in dem „Verhältnis des konkreten Ichs zu dem Akt, den es vollzieht“, welches „undefinierbar“ sei¹⁴⁷, gerade weil es, wie oben gezeigt, letztlich ein Verhältnis der Identität ist. Als De-finition wäre jede positive Rede über das Wesen der Freiheit eine Auseinanderlegung dieses Verhältnisses in die Exteriorität und müsste so stets darin enden, „dem Determinismus recht [zu] geben“¹⁴⁸. Auch hier teilt Bergson demnach die zentrale Einsicht der Existenzphilosophie Jaspers‘ dass „*Freiheit nicht erkannt*, auf keine Weise objektiv *gedacht* werden kann. Ich bin ihrer *für mich* gewiß, nicht im Denken, sondern im Existieren; nicht im Betrachten und Fragen nach ihr, sondern im Vollziehen [...]“¹⁴⁹.

Nichts desto trotz wird Bergson in *Schöpferische Evolution* den Versuch unternehmen, die als Wesen des eigentlichen Selbstseins reklamierte Freiheit auf das Ganze des Seins hin weiter zu denken. Dort reiteriert Bergson die Vorstellung, dass der freie Akt als „graduelle[r] Reifungsprozess“, der das Ganze der Person betrifft, sich „niemals vollständig in intelligible Elemente aufzulösen vermag“ – ein Umstand, der *mutatis mutandis* auf die „Evolution des

¹⁴³ ZF, 168 – 169.

¹⁴⁴ Vgl. ZF, 176 – 177; vgl. SchE, 60.

¹⁴⁵ ZF, 184.

¹⁴⁶ Vgl. Goedert, Georges: „Über den erkenntnistheoretischen Horizont des Freiheitsbegriffs bei Henri Bergson“, in: *Perspektiven der Philosophie* 13, 1987, 53 – 54.

¹⁴⁷ ZF, 192.

¹⁴⁸ ZF, 192.

¹⁴⁹ Jaspers: *Philosophie II*, 185.

Lebens“, den Fluß der Wirklichkeit in seiner Ganzheit, zutrifft¹⁵⁰. Für das Leben wie auch für das individuelle Bewusstsein gilt demnach, dass es in seinem Werden stets neues hervorbringt¹⁵¹, worin es die reine Dauer als kreativen Schaffensprozess offenbart, als dynamischen Fortschritt, der „sich endlos aus sich selbst gebiert“¹⁵². Es steht somit in krassem Gegensatz zu dem rekursiven Werden der aristotelischen *phýsis*, in der das Entstehen und Vergehen von Entitäten stets auf der Ursächlichkeit einer „als formgebend bezeichnete[n], gleichartige[n] Wesenheit“ beruht, die sich in ihr seriell reproduziert¹⁵³. Wie auch im Hinblick auf das Handeln des Individuums sei die Einsicht in die schöpferische Evolution als eigentlichem Wesen des Seins laut Bergson durch eine vergegenständlichende Zeitauffassung verstellt, welche darin besteht, „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ in die Einheit einer notwendig determinierten Abfolge zu setzen, in der immer schon und in Ewigkeit „*alles gegeben ist*“¹⁵⁴. Als indikativ für diese Denkweise führt Bergson das bekannte Gedankenexperiment des Physikers Pierre-Simon de Laplace zum Begriff der Möglichkeit an, welches aufgrund seiner zentralen Stellung für Bergsons Theorie der schöpferischen Evolution *in extenso* zitiert werden soll: „Wir müssen also den gegenwärtigen Zustand des Weltalls als die Wirkung seines früheren und als die Ursache des folgenden Zustands betrachten. Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte, von denen die Natur belebt ist, sowie die gegenseitige Lage der Wesen, die sie zusammen setzen, kennen würde, und überdies umfassend genug wäre, um diese gegebenen Größen einer Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie die des leichtesten Atoms ausdrücken: nichts würde für sie ungewiss sein und Zukunft wie Vergangenheit ihr offen vor Augen liegen.“¹⁵⁵ Derselbe kausale Determinismus, der für das individuelle Bewusstsein die Möglichkeit des freien Aktes unverständlich werden ließ, führt im Hinblick auf das Ganze des Seins in den Despotismus eines unumstößlichen Fatums, wodurch in letzter Konsequenz die Zeit selbst als „irreal“ erscheinen muss¹⁵⁶: „Denn dort ist die Zeit ihrer Wirkkraft beraubt; und wenn sie nichts mehr bewirkt, dann *ist* sie auch nicht.“¹⁵⁷ Wiederum lassen sich Eliots *Four Quartets* für eine konzise Zusammenfassung der Problematik heranziehen, um deren Auflösung es Bergson im weiteren Verlauf seiner Argumentation gehen wird: „Time present and time past / Are both perhaps present in time

¹⁵⁰ SchE, 62.

¹⁵¹ Vgl. SchE, 40; vgl. SchE, 61.

¹⁵² E1, 27, vgl. E1, 28.

¹⁵³ Aristoteles, *Met.*, 1032a, „Denn ein Mensch erzeugt einen Menschen“.

¹⁵⁴ SchE, 51.

¹⁵⁵ Laplace, Pierre-Simon de: *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit*. Nach der 6. Aufl. des Originals übersetzt von Norbert Schwaiger. Leipzig: Duncker & Humblot 1886, 4.

¹⁵⁶ SchE, 51.

¹⁵⁷ SchE, 53, Hervorhebung P.T.

future, / And time future contained in time past. / If all time is eternally present / All time is unredeemable“¹⁵⁸.

Um die Möglichkeit schöpferischer Freiheit im Evolutionsprozess gegen einen solchen Absolutismus der Gegebenheit in Schutz zu nehmen, setzt sich Bergson zunächst mit dessen beiden paradigmatischen Erscheinungsweisen, dem *Mechanismus* und dem *Finalismus* auseinander, die auf der von Aristoteles wirkmächtige in die Metaphysik eingeführten Unterscheidung zwischen *Wirk-* und *Zweckursachen* beruhen¹⁵⁹. Während der Mechanismus das Werden des Universums – entsprechend dem laplace’schen Gedankenexperiment – als notwendige, effiziente Kausalfolge betrachtet, liegt dem Finalismus dieselbe Tendenz zur Totalisierung zu Grunde, indem er die Realität als zweckgerichtete Verwirklichung eines bereits „festgelegten Plan[s]“ betrachtet¹⁶⁰. Als paradigmatisch kann hier das teleologische Denken Gottfried Wilhelm Leibniz‘ angeführt werden, der in seiner *Metaphysischen Abhandlung* den Grundsatz von der durchgehenden Bestimmtheit des Seins durch eine gottgegebene Zweckhaftigkeit aufstellt: „Es ist aber gut zu überlegen, daß Gott nichts außer der Ordnung tut. [...] Denn was die universelle Ordnung angeht, so entspricht ihr alles.“¹⁶¹ Das Werden des Einzeldings unterliegt dieser Ordnung insofern, als seine empirische Entwicklung der notwendigen Folge des Prädikats im analytischen Urteil gleichkommt, dessen Gehalt gemäß dem „in-esse (In-Sein)“ bereits virtuell im Subjekt enthalten ist und die zugleich das inhärente Ziel seines Werdens darstellt¹⁶². Die kreative Potenzialität der Gegenwart verliert sich so wahlweise an die „Antriebskraft der Vergangenheit“ als mechanischer Verursachung, oder an die „Anziehungskraft der Zukunft“ in der Form eines überzeitlichen Telos¹⁶³. Beiden dieser Denkweisen liegt jedoch Bergson folgend ein gemeinsamer Irrtum zu Grunde, der darin besteht, ursprünglich auf die Ansprüche praktischer Daseinsbewältigung ausgerichtete Denkformen auf ungerechtfertigte Weise spekulativ auszuweiten: Wir Handeln zweckmäßig, indem wir die Zukunft in die strukturelle Ganzheit eines *Planes* einbinden, und wir stützen diesen Plan durch die Erkenntnis kausaler *Gleichförmigkeiten* in der Vergangenheit¹⁶⁴. Die natürliche Intelligenz geht jedoch immer dann zu weit, wenn sie Planmäßigkeit bzw. mechanistische Gesetzmäßigkeit zu absoluten Eigenschaften der Natur selbst hypostasiert¹⁶⁵.

¹⁵⁸ Eliot: *Vier Quartette*, 8.

¹⁵⁹ Vgl. Aristoteles, *Met.*, 1013b.

¹⁶⁰ SchE, 53.

¹⁶¹ Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, 69.

¹⁶² Ebd., 75.

¹⁶³ SchE, 54.

¹⁶⁴ Vgl. SchE, 58 – 59.

¹⁶⁵ Vgl. SchE, 59.

Einer „Philosophie des Lebens“, wie Bergson sie vorschlägt, muss es demnach darum gehen, Finalismus wie Mechanismus gleichermaßen zu überwinden¹⁶⁶. Sie tut dies, indem sie ein neuartiges Kausalitätsverständnis plausibel zu machen versucht, welches von der Idee eines initialen *Anstoßes* bei gleichzeitiger Ergebnisoffenheit der resultierenden Entwicklung ausgeht. Dieses Konzept soll im Hinblick auf die Entstehung neuer Formen in der Evolution insbesondere dem Umstand Rechnung tragen, dass es trotz fehlender teleologischer Ausrichtung des Prozesses zur unabhängigen Herausbildung ähnlicher Strukturen für die Umsetzung gleicher Zwecke kommt¹⁶⁷. Mit dieser Denkweise bewegt sich Bergson nahe an dem zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Verständnis der Evolution als „gerichtete[r] Veränderung ohne Ziel“¹⁶⁸. Die Identität bei gleichbleibender Divergenz erklärt sich für Bergson aus der Einheit des „*ursprünglichen Schwunges* des Lebens“, dem zum Schlagwort gewordenen *Lebensschwung* (*elán vital*), der am Ausgangspunkt des evolutionären Prozesses steht und, indem er „von einer Keimgeneration zur nächsten weitergegeben wird“ dazu beiträgt, dass sich die unterschiedlichen Arten auch in der Variation „in bestimmten Punkten identisch entwickeln“¹⁶⁹. Als Beispiel führt Bergson die Evolution des *Auges* an: Die große „Komplexität der Struktur“ bei gleichzeitiger „Einfachheit der Funktion“ in dessen Entwicklungsprozess würde der Mechanismus als Resultat gradueller Anpassung, der Finalismus als intelligente Umsetzung eines vorgefassten Planes interpretieren¹⁷⁰. Beide Zugänge müssen sich laut Bergson letztendlich als unzureichend für eine Erklärung des evolutionären Geschehens erweisen, da sie ihre Erklärungsansätze auf der Vorstellung einer additiven Integration zunächst radikal unabhängiger Elemente aufbauen, und nicht vielmehr auf der Differenzierung einer ursprünglichen Einheit¹⁷¹.

Die Emergenz organischer Systeme, die ursprüngliche Zweiteilung des Lebens selbst in Flora und Fauna und schließlich die Diversifizierung derselben in unterschiedliche Arten und Gattungen präsupponiert, der maßgeblichen Interpretation Deleuze‘ folgend, stets „eine Einheit und vorgängige virtuelle Totalität [...], die sich entlang von Differenzierungslinien aufspaltet“¹⁷². Leitend für ein adäquates Verständnis lebendiger Entwicklung ist für Bergson die richtig verstandene Tätigkeit des *Künstlers*: Diese ist offen und keineswegs zweckgeleitet, dabei jedoch auch nicht das Resultat zufälliger Variation, sondern dynamische Pluralisierung

¹⁶⁶ SchE, 65.

¹⁶⁷ Vgl. Spateneder: *Leibhaftige Zeit*, 179.

¹⁶⁸ Toepfer, Georg: *Evolution*. Stuttgart: Reclam 2013, 83.

¹⁶⁹ SchE, 107.

¹⁷⁰ SchE, 107 – 108.

¹⁷¹ Vgl. SchE, 108.

¹⁷² Deleuze, Gilles: *Henri Bergson zur Einführung*. 4. Aufl. Übersetzt von Martin Weinmann. Hamburg: Junius 2007, 120.

eines ursprünglichen Impulses, in dem das fertige Kunstwerk zwar nicht implizit enthalten ist, der jedoch das sich durchhaltende Einheitsmoment in dessen kreativer Entfaltung bildet¹⁷³. Dieser ursprüngliche, einheitliche Antrieb ist dabei *genau dass*, was sich im individuellen Bewusstsein als Ungeteiltheit des *freien Aktes* erfahren lässt. Heben wir etwa unsere Hand, ist diese Handlung unter dem internen Aspekt des bewussten Vollzuges als Einheit gegeben, die sich äußerlich in einer räumlichen Vielheit der Ortsveränderung manifestiert: „Der Mechanismus bestünde nun darin, hier nur die Positionen zu sehen. Der Finalismus würde auch ihrer Ordnung Rechnung tragen. Doch Mechanismus und Finalismus würden, einer wie der andere, an der Bewegung vorbeigehen, welche die Wirklichkeit selber ist.“¹⁷⁴ Dieses Gedankenexperiment lässt sich weiterspinnen, indem man sich vorstellt, die Hand wäre unsichtbar und würde sich durch *Eisenfeilstaub* bewegen: In dem Versuch, die resultierende Anordnung der Späne aus der internen Wirklogik des Haufens abzuleiten, würde eine mechanistische Erklärungsweise die Position jedes einzelnen Spans aus der Wirkung zu bestimmen suchen, die er von dem Span neben ihm erfahren hat, während der Finalismus versuchen würde, ein intelligentes Schema zur Deutung des in der gesamten Anordnung vermuteten intelligenten Plans zu konstruieren¹⁷⁵: „Die Wahrheit aber ist, daß es ganz einfach einen unteilbaren Akt gab, jenen der Hand, die sich durch den Feilstaub schob“¹⁷⁶. Der einheitgebende Ursprung der Entwicklung in ihrer Ganzheit erschließt sich somit nur quasi *von innen her*, in der sympathischen Teilnahme daran, was Leben in seiner eigensten Innerlichkeit ausmacht.

Diesen Aspekt der Einheit in der Vielheit, der aus der Identität ursprünglicher Tätigkeit heraus resultiert, verkennt hingegen die natürliche Intelligenz aufgrund ihrer wesenhaften Fokussierung auf die räumliche Äußerlichkeit. Im Hinblick auf die Dauer als umfassendem schöpferischem Prozess ist sie jedoch entscheidend um das Entstehen und Vergehen von Formen jenseits der Geschlossenheit eines mechanischen Determinismus oder einer – im schlimmsten Falle anthropomorphen – Teleologie zu denken. Der Lebensschwung, so Bergson, ist so nicht weniger als die Erfahrung der Freiheit im psychischen Innenleben dadurch gekennzeichnet, affektive Einheit eines „Schöpfungsverlangens“ zu sein¹⁷⁷. Das Prinzip seiner Differenzierung liegt dabei, wie bereits gezeigt, in der gegenläufigen Aktivität des Materiellen: „Er kann nicht unumschränkt erschaffen, weil er vor sich auf die Materie stößt, das heißt die seiner eigenen entgegengesetzte Bewegung. Doch er bemächtigt sich

¹⁷³ SchE, 109.

¹⁷⁴ SchE, 110.

¹⁷⁵ Vgl. SchE, 114.

¹⁷⁶ SchE, 114.

¹⁷⁷ SchE, 285, Hervorhebung P.T.

dieser Materie, die die Notwendigkeit selbst ist, und sucht die größtmögliche Menge an Indeterminiertheit und Freiheit in sie einzuschleusen.“¹⁷⁸ Dazu dienen dem Lebensschwung in erster Linie die diversen Reservate von Energie bzw. geringer Entropie in natürlichen Systemen, die als Spuren von Indeterminiertheit die „Explosivstoffe“ für Entwicklungssprünge hin zur Umsetzung größerer Handlungsfreiheit bilden¹⁷⁹.

Die schöpferische Evolution, jenseits von Mechanismus und Finalismus gedacht, ist somit als sukzessiver Prozess der Verwirklichung von Freiheit *selbst* im Universum herausgestellt, die zugleich Rückkehr in den Ursprung dieser Freiheit ist. Bergson ergänzt diesen Gedanken an einem späteren Punkt seines Werkes dahingehend, dass es ihm um eine Kritik der Auffassung von Zeit als *Privation* bestellt sei, die in der Dauer als „verfehlte[m] Nebeneinander“ und „verhinderte[r] Ewigkeit“ in erster Linie die Defizienzform einer überzeitlichen Transzendenz sieht¹⁸⁰. Im Hintergrund steht hier wiederum Platons Dialog *Timaios*, in dem die Zeit als „bewegliches Abbild der Ewigkeit“ definiert wird¹⁸¹, die nur durch die demiurgische Eingliederung in das in-sich Kreisen der kosmischen Ordnung gerechtfertigt ist. Vom ‚inneren‘ Aspekt der reinen Dauer als sich verwirklichender Freiheit aus betrachtet soll Zeit demgegenüber als genuine Neuschöpfung verstanden werden, als kreatives Ent-falten von Potenzialitäten in der Zeit¹⁸². Als kosmischer Äon erscheint sie nur insofern, als die Zeit in der Wieder-holung des Vorgängigen radikal neue Möglichkeitsräume konstituiert und darin – im Sinne Jacques Derridas – *iterativ* die Wiederkehr des Gleichen als eigentlichen Grund von Differenz deutlich werden lässt¹⁸³. Das zeitliche Nacheinander ist so nicht bloß negativer Abglanz einer zeit-losen Gegebenheit (Ideenhimmel, Schöpfungsplan, Weltformel, etc.), sondern selbst positiv als Ereignis von etwas Unvorhersehbarem, das sich niemals restlos aus seinen Antezedenzen herleiten lässt und in dem „das Neue unaufhörlich hervorsprudelt“¹⁸⁴. Den Begriff des *Ereignisses* haben postmoderne Denker wie Derrida und insbesondere Alain Badiou als eigentlichen Gegenstand einer Philosophie jenseits der Gleichung Ontologie = Mathematik stark gemacht: Er bezeichnet im weitesten Sinne die „nicht adäquat benennbare Singularität“ eines spontanen Sich-Gebens in der Zeit, die sich weder antizipieren (Derrida) noch retrospektiv in die Logizität intellektueller Ordnungen

¹⁷⁸ SchE, 285.

¹⁷⁹ BL, 18.

¹⁸⁰ E1, 29.

¹⁸¹ Platon, *Tim.*, 37d.

¹⁸² Vgl. E1, 30 – 32.

¹⁸³ Vgl. Derrida, Jacques: „Signatur, Ereignis, Kontext“, in: Engelmann, Peter (Hg.): *Die différance. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam 2017, 80.

¹⁸⁴ E1, 39.

eingliedern lässt (Badiou)¹⁸⁵. Als zentrales Argument für den Ereignischarakter des kosmischen Werdens führt Bergson – neben dem Zeugnis der Introspektion, bei dem die Reflexionen über die Dauer als Freiheit ihren Ausgangspunkt nahmen – nicht weniger als den Hinweis auf die kategorische *Realität der Zeit* selbst an: *Wäre* die Ganzheit des Seins bereits – wie für den vollkommenen Forscher Laplace‘ oder den in das Reich der Ideen Einblick nehmenden Demiurgen Platons – in seiner Totalität präsent, *warum* ereignet sich dann überhaupt ein zeitlicher Ablauf, eine zeitliche Ent-faltung¹⁸⁶? So schreibt Bergson pointiert: „[D]ie Zeit ist das, was verhindert, daß alles auf einmal gegeben ist, sie hemmt, bzw. ist eine Hemmung“¹⁸⁷. Sie ist das Aufbegehren der Freiheit gegen die Totalisierung, sie *ist* die Freiheit, die „Indetermination“ *selbst*¹⁸⁸.

Für Bergsons Verteidigung der Realität von Zeit als Dauer ist es demnach wesentlich Sichtweisen zu kritisieren, die das Werden lediglich im Hinblick auf einen virtuellen „Dauer-Endpunkt“ betrachten, von dem aus in Folge ihr Sein begriffen wird¹⁸⁹. Der so verstandenen „Wirklichkeit (*enteléchia*)“ als im-Ziel-sein stellt Aristoteles das „Vermögen (*dýnamis*)“ gegenüber, welches im Prozess bezüglich seiner endgültigen Formgebung noch offen, darin jedoch nur *durch* den Bezug zu dieser definierbar ist¹⁹⁰. Als letzten Bestandteil zu Bergsons Theorie schöpferischer Freiheit muss daher auf dessen Kritik an einem naiven Begriff der *Möglichkeit* eingegangen werden¹⁹¹: Diesem liegt die Illusion zu Grunde, wonach das Mögliche bereits *vor* seiner Realisierung virtuell in seiner Gesamtheit vorliegt. Kommt es zu einem neuen Ereignis in der Zeit, so lässt sich *danach* sagen, dass es *so, wie es jetzt ist, möglich war*, bevor es *wirklich* wurde. Ist das neu in den Zeitverlauf eintretende Seiende jedoch schon im Zustand der Möglichkeit als *das* gegeben, was es *wirklich sein wird*, so wird laut Bergson das Eigentliche der *Verwirklichung* selbst unverständlich – ein so verstandenes Mögliches wäre in der Tat eben *nicht möglich*, sondern *wirklich*.

Dieser Irrtum ergibt sich, wie Bergson in dem 1930 veröffentlichten programmatischen Aufsatz *Das Mögliche und das Wirkliche* darlegt, aus einer intellektuellen Rückprojektion der Gegenwart in die Vergangenheit, welche zu der Illusion führt, wonach das „Mögliche weniger ist als das Wirkliche“ – ontologisch wäre es das Wirkliche *abzüglich* des *Seins*, das in der Verwirklichung noch zu ihm hinzutritt¹⁹². Auch hier interferiert die praktisch orientierte

¹⁸⁵ Vgl. Zeillinger, Peter: „Badiou und Paulus“, in: *IWK-Mitteilungen* 61(3-4), 2006, 6 – 12.

¹⁸⁶ Vgl. MW, 112.

¹⁸⁷ MW, 112.

¹⁸⁸ MW, 113.

¹⁸⁹ DG, 139.

¹⁹⁰ Aristoteles, *Met.*, 1045b.

¹⁹¹ Für das Folgende vgl. E1, 33.

¹⁹² MW, 119.

Intelligenz mit unserer Auffassung der realen Tatsachen, indem sie die Abfolge von ideellem Handlungsschema und dessen konkreter Umsetzung, nach der unser Tätigsein normalerweise von statten geht, ontologisch hypostasiert¹⁹³. Das Mögliche erscheint im naiven Verständnis, so Bergson, in der sprachlichen Form des Plusquamperfekts als das, was „einmal möglich gewesen sein wird“¹⁹⁴. Die Möglichkeit, so Bergsons paradox anmutende Schlussfolgerung, konstituiert sich immer erst *nach* der Realität, jedoch nur in dem Sinne, dass sie für die retrospektive Logik als deren vorgängige Bedingung *interpretierbar* wird¹⁹⁵. Eben darin zeigt sich jedoch, dass jene derivative Form der Möglichkeit bloß eine Abschattung des Wirklichen darstellt, „die ihrer Wirklichkeit nicht vorausgeht, ihr [aber] vorausgegangen sein wird, sobald die Wirklichkeit aufgetaucht ist. Das Mögliche ist also das Spiegelbild des Gegenwärtigen im Vergangenen“¹⁹⁶. Das ‚Sein‘, welches in der Verwirklichung noch zu dem Möglichen hinzukommt, reicht dabei nicht aus um deren logische Differenz zu markieren, wie bereits Kant deutlich macht: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.“¹⁹⁷ Indem es so als bloßes Abbild des Wirklichen herausgestellt wurde, zeigt sich das Mögliche, welches nur auf seine Verwirklichung wartet, immer schon als das andere seiner selbst.

Im eigentlichen Sinne bedeutet ‚möglich‘ für Bergson dagegen schlichtweg, dass etwas nicht unmöglich, d.h. am Entstehen gehindert ist¹⁹⁸. Daran zeigt sich auch, dass der konkreten Möglichkeit kein grenzenloses Feld offensteht: Die Gegenwart ist ja – *sub specie durationis* betrachtet – gerade auf der Vergangenheit gegründet, die sich in ihr dynamisch fortschreibt, jedoch eben nicht im Sinne kausaler Determination, sondern als reicher Schatz, aus dem heraus sich das gegenwärtige Ereignis auf die Zukunft hin ent-wirft¹⁹⁹. Eine Überschichtung der Zeitebenen, die gerade in ihrer mangelnden quantitativen Ab-grenzbarkeit das eigentlich Substanzielle der immanenten Wirklichkeit bilden, beobachtet Barad ebenso in den *Dis/Kontinuitäten* quantenphysischer Materialisierungsprozesse: „Vergangenheit‘ und ‚Zukunft‘ werden *durch* die und *in* der fortwährenden Intraaktivität der Welt iterativ rekonfiguriert und eingefaltet. Es gibt keine inhärent determinierte Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft.“²⁰⁰ Damit soll jedoch keineswegs die Möglichkeit induktiver

¹⁹³ Vgl. Gunter, Pete A. Y.: „Bergson’s Creation of the Possible“, in: *SubStance* 36(3), 2007, 34 – 35.

¹⁹⁴ MW, 120.

¹⁹⁵ Vgl. Vollet, Matthias: *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2007, 217 – 218.

¹⁹⁶ MW, 121.

¹⁹⁷ KrV, A 598, B 626.

¹⁹⁸ Vgl. MW, 122.

¹⁹⁹ Vgl. PhI, 148.

²⁰⁰ Barad, Karen: „Die queere Performativität der Natur“, in: dies. (Hg.): *Verschränkungen*. Aus dem Englischen übertragen von Jennifer Sophia Teodor. Berlin: Merve 2015, 156.

Vorhersagen über die Zukunft überhaupt in Abrede gestellt werden. Doch beharrt Bergson darauf, dass die Verbindung zwischen einer Prognose und dem ihr entsprechenden eintretenden Ereignis stets ein gewisses Maß an Willkür beinhaltet was die phänomenale Weise ihres konkreten Erscheinens in der Zeit anbelangt²⁰¹. In diesem Sinne bemerkt Bergson auch in *Schöpferische Evolution* bezüglich Vorhersagen, dass diese als Projektion abstrakter Allgemeinheiten in die Zukunft zwar praktisch valide seien, dabei jedoch „selbst eine übermenschliche Intelligenz nicht imstande [wäre], die einfache und unteilbare Form vorherzusehen, die diesen vollkommen abstrakten Bestandteilen durch ihre konkrete Anordnung verliehen [werden wird]“²⁰².

Das substanzielle Werden der konkreten Dauer ist somit das ständige sich-Ereignen von Neuheit, das sich aus einer Initialbewegung heraus endlos fortsetzt und dabei einen unausschöpfbaren Reichtum an Formen gebiert²⁰³. Zur Überwindung des Finalismus (wie auch des Mechanismus) hin auf ein Verständnis der kreativen *Offenheit* im Ereignis des Seins kann uns wiederum die Kunst die richtige Richtung weisen, etwa in der „bewundernswerte[n] Ordnung in einer Symphonie Beethovens [...], die gerade in der Genialität, Originalität und daraus resultierenden Unvorhersehbarkeit selbst besteht“²⁰⁴. Es ist diese paradoxe Natur des kreativen Prozesses, der gerade in der Selbstüberschreitung seine In-Ständigkeit hat und als ‚horizontaler‘ Übergang nicht die ‚vertikale‘ Dimension eines ideellen Jenseits impliziert, zu deren Beschreibung sich der von Jean-Luc Nancy geprägte Begriff der *Transimmanenz* auf vorzügliche Weise anbietet: „Kunst ist die Transzendenz der Immanenz als solcher, die Transzendenz einer Immanenz, die im Transzendieren nicht über sich selbst hinausgeht, die nicht ex-statisch, sondern ek-sistent ist. Eine ‚Transimmanenz‘. [...]. Die Transimmanenz oder Durchgängigkeit der Welt vollzieht sich als Kunst, als Kunstwerke.“²⁰⁵ Wie schon der zur Eigentlichkeit seines in-sich gegründeten Entwurfes gelangte Strom des individuellen Bewusstseins ist das Sein als Ganzes eine „sich endlos fortsetzende Schöpfung“²⁰⁶, die der Vergangenheit als Reservat an Möglichkeiten die Zukunft als radikale Offenheit gegenüberstellt: „[D]ie Pforten der Zukunft öffnen sich ganz weit, ein unbegrenztes Feld eröffnet sich der Freiheit“²⁰⁷. Die geistige Öffnung dieses „unbegrenzten Horizont[es]“ kann – nimmt man das bisher gesagte zusammen – als das zentrale Anliegen in Bergsons Metaphysik

²⁰¹ Vgl. E1, 34.

²⁰² SchE, 16.

²⁰³ Vgl. SchE, 126.

²⁰⁴ SchE, 256.

²⁰⁵ Nancy, Jean-Luc: *Die Musen*. Aus dem Französischen von Gisela Febel und Jutta Legueil. Stuttgart: Jutta Legueil 1999, 46.

²⁰⁶ SchE, 272.

²⁰⁷ MW, 124.

der Dauer betrachtet werden²⁰⁸. Sie teilt ihr Leitmotiv mit Nietzsches Kritik der christlich-platonischen Metaphysik, mit der gemeinsam Bergsons Denken als indikativ für die Restitution von Ewigkeit *in* der Immanenz des Zeitlichen gesehen werden kann: „Offen liegt das Meer, in's Blaue / Treibt mein Genueser Schiff. / Alles glänzt mir neu und neuer, / Mittag schläft auf Raum und Zeit —: / Nur dein Auge — ungeheuer / Blickt mich's an, Unendlichkeit!“²⁰⁹.

Mit Nietzsche teilt Bergson jedoch auch die grundlegende theoretische Ambivalenz, der Offenheit des Lebens als souveränem Werden letztendlich in der Figur des „Übermensch[en]“ als „Sinn der Erde“ augenscheinlich doch noch ein finales Telos entgegenzustellen²¹⁰. Der Mensch steht, mit Martin Heidegger gesagt, als ek-sistierender in der Offenheit des Seins und empfängt dessen Lichtung als ein Geschick, welches sich in der Onto-logik eines sprachlich vorgeformten Denkens niemals gänzlich einholen lässt²¹¹. Wie Mirjana Vrhunc in ihren Ausführungen zu Bergson resümiert, stellt auch die Dauer als Vollzug schöpferischer Freiheit letztendlich eine Erkenntnisgrenze dar: „Die Dauer ist ein offenes und, wenn man sie denn in eine begrifflich orientierte Darstellung bringen will, sogar ein widersprüchliches Phänomen. Die Dauer ist für die begriffliche Perspektive etwas Nicht-Identisches.“²¹² Bevor demnach die Seinsgeschichtliche Bedeutung des Menschen bzw. der menschlichen Gesellschaft in Bergsons philosophischem Entwurf erörtert werden kann, muss zunächst auf dessen Diskussion des Erkenntnisproblems als Kehrseite der Metaphysik der Dauer eingegangen werden. Nur aus dessen inhärenter Aporetik und Eingebundenheit in den Prozess der natürlichen und kulturellen Evolution der Menschheit heraus kann letztendlich verständlich werden, weshalb Bergson sein philosophisches Oeuvre mit einem Bekenntnis zur Mystik als eigentlicher Seinsbegegnung zum Abschluss bringen wird. Sie bildet den Ort der immanenten Überschreitung, an dem der Mensch den Blick aus der Unendlichkeit des Lebens erwidert.

3. Erkenntnis in einer Welt des Werdens

3.1. Der Kosmos der Bilder und die pragmatische Grundlage des Erkennens

Für eine Philosophie des Werdens, wie Bergson sie entwirft, erscheint es als folgerichtig, erkenntnistheoretische Konzepte nicht im luftleeren Raum der Reflexion, sondern unter dem konkreten Aspekt ihrer evolutionären Prozesshaftigkeit zu betrachten. Zentral für Bergsons

²⁰⁸ SchE, 302.

²⁰⁹ FW Anhang, KSA III, 649.

²¹⁰ ZA I 3, KSA IV, 14, vgl. SchE, 302.

²¹¹ Vgl. Heidegger, Martin: „Brief über den Humanismus“, in: ders. (Hg.): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann 2004, 350, 361 – 364.

²¹² Vrhunc Mirjana: *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*. München: Fink 1999, 57.

Erkenntnistheorie ist die beiläufige Feststellung, dass auch die Kategorien des Denkens, wie sie etwa noch für Kant als reine Verstandesbegriffe a priori einer genetischen Herleitung aus dem Inhalt der Anschauung prinzipiell enthoben waren²¹³, keine überzeitlichen Tatsachen des menschlichen Weltbezugs darstellen, sondern selbst *geworden* sind²¹⁴. Insofern jegliche Form erkennender Be-zugnahme immer schon Differenz, die Ent-zweiung von Subjekt und Objekt als Defizienzform eines in-sich zunächst identischen Seins voraussetzt²¹⁵, wird sich auch bei Bergson zeigen, dass das Problem der Erkenntnis mit der inhärenten Dialektik des Lebens zwischen Geist als affektiver Unmittelbarkeit des Seinsvollzuges und Materie als metaphysischem Prinzip der Exteriorität aufs engste verwoben ist.

Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen setzt Bergson die schlichte, sich performativ selbst begründende Annahme, dass Erkenntnis in Bezug auf eine wie auch immer bestimmte Wirklichkeit prinzipiell möglich ist. Wären Bewusstsein und Materie in ihrer Konstitution radikal voneinander verschieden, so müsste die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, als deren nachträgliche Vermittlung, stets unverständlich bleiben²¹⁶. Im Rahmen der bergson'schen Theorie ist diese Möglichkeit durch den Umstand gegeben, dass das Sein als Dauer – wie zuvor erörtert – immer schon einen wesentlich *qualitativen* Aspekt beinhaltet. Den fundamental phänomenalen Charakter der Wirklichkeit bringt Bergson dadurch zum Ausdruck, dass er die elementaren Bestandteile ihrer konkreten Vielheit als *Bilder* (*images*) bezeichnet, deren Konzept G. William Barnard folgendermaßen charakterisiert: „Bergson postuliert zunächst ein Universum, das sich unterhalb der Ebene der Erscheinungen als ein pulsierendes, vernetztes Feld von ‚Bildern‘ darstellt. Diese Bilder besitzen Bergson zufolge ähnliche Eigenschaften wie sowohl Materie als auch Bewusstsein. Wie die Materie sind die Bilder dynamische Energiemuster, Schwingungswirbel die nach außen ausstrahlen und sich berühren und andere komplex strukturierte Energiewirbel beeinflussen.“²¹⁷ Um besser zu verstehen, was Bergson unter einem ‚Bild‘ versteht, kann dessen Interpretation des idealistischen Empirismus George Berkeleys herangezogen werden, der für die Entwicklung

²¹³ Vgl. KrV, A 67, B 92. „Die Transzendentalphilosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde.“

²¹⁴ Vgl. E1, 40.

²¹⁵ Vgl. Heidegger, Martin: „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“, in: ders. (Hg.): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann 2004, 21. „Der Grundsinn der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt [...] ist Spaltung. Das hat nur Sinn, wenn als Grundwirklichkeit das Ungespaltene angesetzt ist.“

²¹⁶ Vgl. MG, 21.

²¹⁷ Barnard, G. Williams: „The Ever-New Flow of Time. Henri Bergson's View of Consciousness“, in: *Journal of Consciousness Studies* 17(11-12), 2010, 53, Übersetzung P.T.

seiner Bildtheorie eine zentrale, wenn auch in entscheidender Weise negative Referenz darstellt. Da kein Gegenstand unabhängig von einer denkenden oder empfindenden Auffassung begriffen werden könne, fällt die Existenz der seienden Dinge Berkeley zufolge unmittelbar mit ihrem Wahrgenommenwerden zusammen: „Ihr *esse* ist *percipi*, und es ist unmöglich, dass sie irgendeine Existenz außerhalb der Geister oder der denkenden Wesen haben sollten, die sie wahrnehmen.“²¹⁸.

In *Die philosophische Intuition* interpretiert Bergson diese Konzeption folgendermaßen: Die Einheit von Materie und Idee bezeichne für Berkeley „die Auffassung, daß die Materie von der Vorstellung ganz erfasst wird; daß sie kein Inneres, nichts Hintergründiges hat [...]; daß sie weder Kräfte noch Virtualitäten irgendwelcher Art besitzt; daß sie sozusagen in Oberfläche aufgeht und in jedem Augenblick ganz das ist, als was sie erscheint“²¹⁹. Die Wirklichkeit, als Bild verstanden, wäre demnach die Negation eines jeden *an sich* als eines radikal Ab-solutem, die das relationale Sein zur Gänze in dem aufgehen lässt, als was es sich *von sich aus gibt*. Diese Sichtweise, die das Seiende in seiner phänomenalen Selbstgebung als restlos ausgeschöpft setzt, ist folgerichtig, insofern man wie Bergson die ontologischen Kategorien von Relationalität und Prozesshaftigkeit als primär gegenüber dem Konzept der Wesenheit als eines persistierenden Insichseins annimmt. Wie Eugen Fink schreibt, besteht die klassische Bestimmung des „Dings“ als „Substanz“ darin, „niemals erscheinender Träger von erscheinenden und nicht erscheinenden Eigenschaften“ zu sein²²⁰. Das so stets in einer Dopplung von „Wesen“ und „Äußerung“ befangene Seiende „stellt sich in seinen Eigenschaften dar und schließt sich zugleich in sein Trägersein ein“²²¹. Die Substanzontologie bildet somit die metaphysische Grundlage des neuzeitlichen Erkenntnisproblems, indem die Äußerlichkeit des Akzidentiellen – nunmehr aufgefasst als Vorgestelltwerden durch ein Subjekt – zum bloßen Anschein eines sie ontologisch begründenden *an sich* wird, welches sie zugleich ver-stellt²²².

In der reinen Dauer hingegen besteht das konkrete Seiende als immer schon jenseits der Dualisierung von Träger und Eigenschaft und unterläuft so auch die erkenntnismäßige Unterscheidung des *an sich* und *für mich* seins. Trotzdem besteht Bergson im Gegensatz zu Berkeley darauf, dass die Seienden als Gegen-stände gerade in ihrer pathisch-affektiven

²¹⁸ Berkeley, George: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Übersetzt und herausgegeben von Günther Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart: Reclam 2005, 37.

²¹⁹ PhI, 135.

²²⁰ Fink, Eugen: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Herausgegeben von Franz-Anton Schwarz. München: Karl Alber 1976, 235.

²²¹ Ebd., 235.

²²² Fink, Eugen: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1958, 100 – 104.

Wider-ständigkeit ein substanzielles Fürsichsein jenseits des subjektiven Aufgefasstwerdens haben, da es „nur in einer schöpferischen Auseinandersetzung zwischen Geist und Gegenstand eine Erfahrung von Wirklichkeit und die Wirklichkeit selbst geben kann“, wie Vrhunc formuliert²²³. Das materielle Phänomen *gibt* und *hält zurück*, es birgt gerade in seiner Lichtung eine unerschöpfliche Virtualität trans-immanenter Potenzialitäten²²⁴. Diese Art der Seiendheit bezeichnet Bergson, wie bereits gesagt, als Bild. Die „Bilder“, welche den relational-affektiven „Gesamtzusammenhang“ der materiellen Wirklichkeit bilden, müssen, so die Eingangspassage zu *Materie und Gedächtnis*, „auf halbem Wege zwischen dem ‚Ding‘ und der ‚Vorstellung‘ angesiedelt gedacht werden“²²⁵. Somit existieren sie gerade *nicht*, wie Berkeley dies annimmt, einzig und allein *für* ein erkennendes Bewusstsein, sondern durchaus *an sich*, dabei jedoch *an sich bildhaft*, „pittoresk“²²⁶. Die Differenz von *an sich* und *für mich* besteht vielmehr in einer Virtualität des Aufgefasstwerdens, welche jedoch *in* den Phänomenen selbst liegt: Das *an sich* ist nichts weiteres als die *reale Möglichkeit, für mich zu sein*²²⁷. Diese Sichtweise, die für Bergson auch die des gemeinen Menschenverstandes ist, positioniert sich so jenseits der Unterscheidung zwischen naivem Realismus und spekulativem Idealismus²²⁸. Beiden dieser Positionen liegt im Kern ein *repräsentationalistisches* Verständnis von Erkenntnis zu Grunde, nach dem sich intentionale Zustände nicht auf die Welt, sondern stets nur auf deren im Bewusstsein abgebildete Repräsentationen beziehen. Ausgehend von seiner relationalen Ontologie zieht Bergson diese Ansicht mit einer wiederum an Husserl erinnernden Wendung pointiert in Kritik: „Nicht in uns, sondern in ihnen selbst nehmen wir die Gegenstände wahr [...]“²²⁹

Mit der These des Repräsentationalismus wird auch die erkenntnistheoretische Rückführung der *sekundären* auf die *primären* Qualitäten hinfällig, die John Locke an einem der Fluchtpunkte moderner Erkenntnistheorie folgendermaßen ausformuliert hat: Die primären Qualitäten, die insbesondere die räumliche Gestalt eines Körpers betreffen, evozieren die sekundären Qualitäten wie etwa Farben, Töne oder Geschmäcker als bloße Sensationen des Erkenntnisvermögens, welche durch mechanische Prozesse der

²²³ Vrhunc: *Bild und Wirklichkeit*, 149.

²²⁴ Auf ähnliche Weise versucht auch etwa Graham Harman in seiner *objektorientierten Ontologie*, die kantische Vorstellung des *an sich* als Unerschöpflichkeit der Gegenstände in ihrer phänomenalen Selbstgebung zu deuten. Vgl. Harman, Graham: *Immaterialismus. Objekte und Sozialtheorie*. Aus dem Englischen von Andreas Pöschl. Wien: Passagen 2016, 32 – 37.

²²⁵ MG, 3; vgl. MG, 15.

²²⁶ MG, 4.

²²⁷ Ein Verständnis, welches das *an sich* absolut setzt, würde sich gerade dem weiter oben erörterten Denkfehler schuldig machen, der darin besteht, das Mögliche nur als ein sekundäres Derivat des aktual Gegebenen aufzufassen.

²²⁸ Vgl. MG 3; vgl. E2, 93.

²²⁹ E2, 94.

physiologischen Einwirkung auf den sensorischen Apparat zustande kommen, dem Gegenstand jedoch nicht real inhärieren und somit die Differenz zum ‚wie‘ seines subjektiven Erscheinens bilden²³⁰. Die sekundären Qualitäten würden jedoch, so Bergson, „mindestens ebensoviel Wirklichkeit besitzen wie die primären“, und das Bestreben, sie auf rein bewusstseinsimmanente ‚Quale‘ zu reduzieren, lässt sich letztendlich auf eine ontologische Hypostasierung der grundlegend geometrischen Verfasstheit unseres Denkens zurückführen²³¹. So liegt umgekehrt der Austreibung jener pathischen Affektivität der sekundären Qualitäten in den neuzeitlichen Naturwissenschaften, etwa bei Galileo Galilei, mit dem Anspruch auf eine umfassende Mathematisierung von Wirklichkeit der Herrschaftswille einer Be-rechenbarkeit zu Grunde, zu der Michel Henry etwa in der Malerei Wassily Kandinskys einen künstlerischen Gegenimpuls zu erkennen glaubt²³². Sie wird sich als wesentlich für diejenige Erkenntnisform erweisen, die Bergson als Intelligenz bezeichnet.

Jedoch stellt sich angesichts der These, dass die Gegenstände in ihrem Erscheinen zumindest virtuell in ihrer Ganzheit gegeben sind, die Frage nach dem unbestreitbaren Faktum ihrer *Perspektivität*: Wie kommt es, dass die Dinge *für mich* stets in Abschattungen, niemals in einer Totalität, die gerade das Kennzeichen eines *an sich* wäre, gegeben sind? Dieser Problematik entgegnet Bergson durch das zweite zentrale Theorieelement seiner Erkenntnistheorie: einen prononcierten *Pragmatismus*, der Erkenntnis wesentlich vom *Handeln* her zu verstehen sucht²³³. So erfährt sich das erkennende Subjekt zunächst als einer Vielheit von Affektionen durch die Bilder in seiner direkten Umgebung ausgesetzt, die sich an dem Fokuspunkt des ihm allein unmittelbar gegebenen Bildes des „Körpers“ perspektivisch fokussieren²³⁴. Der Körper ist dabei Bild in dem zuvor erörterten Sinn, erhält dabei jedoch seinen Sonderstatus durch den Doppelaspekt seiner Gegebenheit als äußerliche Wahrnehmung einerseits und als innerliche Affektion andererseits²³⁵. Das Körperbild agiert in erster Linie als ein „*Handlungszentrum*“, von dem ausgehend eine Selektion und Interpretation eingehender Reize im Hinblick auf seine virtuellen Handlungsmöglichkeiten

²³⁰ Vgl. Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand. Band I: Buch I und II*. Nachdruck der Neubearbeitung der C. Wincklerschen Ausgabe (1911-1913). In vier Büchern (zwei Bücher pro Band), erweitert um eine Bibliographie von Reinhard Brandt. Hamburg: Meiner 2006, 147 – 153.

²³¹ MG, 5; vgl. E2, 95.

²³² Vgl. Henry, Michel: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Rolf Kühn. Mit einem Vorwort von Jean-Luc Marion. München: Karl Alber 1992, 274 – 292.

²³³ Vgl. Sinclair: *Bergson*, 116.

²³⁴ MG, 15.

²³⁵ Vgl. MG, 15. Ebenso sieht die Phänomenologie Husserls den Leib als charakterisiert durch eine Doppelseitigkeit, welche darin liegt, einerseits als Innerlichkeit einer Willensstruktur und Dimension der Empfindung, andererseits äußerlich als ein visuell und taktil *für* die innere Empfindung Erscheinendes gegeben ist. Vgl. Zhavi, Dan: *Husserls Phänomenologie*. Übersetzt von Bernhard Obsieger. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 108.

stattfindet: „Die Gegenstände, die meinen Körper umgeben, reflektieren das mögliche Einwirken meines Körpers auf sie.“²³⁶ Die Unterscheidung zwischen *an sich* und *für mich* liegt somit nicht mehr in der absoluten Differenz von Wesen und Erscheinung, sondern in einer pragmatischen Selektion, in der sich das Ganze virtueller Erkennbarkeit an den konkreten Ansprüchen eines individuellen Handlungsvermögens bricht²³⁷. Die Perspektivität der Erscheinung zeigt „die Position eines bestimmten Bildes, meines Körpers in Bezug zu den umgebenden Bildern an“ und skizziert dabei „in jedem Augenblick die virtuelle Vorgehensweise“ seines auf diese zurückwirkenden Handelns²³⁸.

Realismus und Idealismus setzen dabei jeweils die Perspektive des *an sich* bzw. des *für mich* absolut, indem sie entweder von dem objektiven System der Bilder als Gesamtheit ihrer kausalen Wechselwirkungen oder von dem subjektiven System der Bilder in ihrer Bezogenheit auf das Interesse des Leibkörpers ausgehen²³⁹. Keinem der beiden Positionen kann es dabei jedoch gelingen, im Nachhinein eine Brücke zwischen den beiden Systemen zu schlagen²⁴⁰. Ihre geteilte, fehlerhafte Grundannahme ist dabei laut Bergson das Postulat der „reine[n] Erkenntnis“, welches den Umstand verkennt, dass Wahrnehmung bereits in ihren fundamentalsten Formen stets zweckgeleitet ist²⁴¹. Der genetische Grund der Wahrnehmung liegt dabei zunächst in nichts anderem als der relationalen Affektivität von Materie selbst: Diese organisiert sich in einem graduellen Prozess der Evolution zu immer weitläufigeren Gefügen, mit deren zunehmender Komplexität gleichzeitig die relative Autonomie der Entität gegenüber den Reiz-Reaktions-Schemata in seiner unmittelbaren Umwelt wächst²⁴². An diese Konzeption anknüpfend definiert Bergson das *Lebewesen* an einer zentralen Stelle als Wirkungsvermögen: Seine erkenntnismäßige Tätigkeit besteht darin, im Hinblick auf seine „virtuelle Einwirkung“ auf andere komplexe Systeme „Verdichtungen von Tausenden, Millionen Trillionen von Ereignissen in einem Augenblick unserer Dauer“ vorzunehmen²⁴³. Der „Umfang der bewussten Wahrnehmung“ ist somit unmittelbar an die „Handlungsstärke“ geknüpft, „über die das Lebewesen verfügt“ – sie besteht wesentlich in nichts anderem als einer graduellen Suspension der Reiz-Reaktions-Schemata, in denen die materielle

²³⁶ MG, 18 – 19.

²³⁷ Vgl. MG, 20.

²³⁸ MG, 22.

²³⁹ Vgl. MG, 24 – 25.

²⁴⁰ Vgl. MG, 26 – 27.

²⁴¹ MG, 27.

²⁴² Vgl. MG, 27 – 29.

²⁴³ E2, 75.

Wirklichkeit besteht²⁴⁴ durch das in der wachsenden Komplexität seiner strukturellen Organisation immer stärker in-sich zentrierte Gefüge einzelner Lebensformen.

Somit ist deutlich, warum Erkenntnis für Bergson neben dem pragmatischen noch einen entscheidenden *genetischen* Aspekt besitzt: Ihr Entstehen und ihre evolutionäre Ausweitung im Universum verläuft kongruent zum Prozess des zu-sich-Kommens der Freiheit als kausaler Autonomie. Wie Jan Cernicky betont, kann eine „bewusste Wahrnehmung“ überhaupt nur dann als sinnvoll betrachtet werden, wenn sie „eine Auswahlmöglichkeit darstellt“²⁴⁵ – der ontologische Status der Quale bestimmt sich einzig und allein über ihre pragmatische Funktion und wird genau dort zum unerklärlichen Rest, wo diese Funktion ausgeblendet wird. Das *Gehirn* bildet dabei den bisherigen Endpunkt dieser Entwicklung: Es ist im Wesentlichen ein „Organ der Wahl“, das als „Umschalter“ im Nervensystem fungiert und dem Lebewesen so erlaubt, Freiheit jenseits des Automatismus der Reaktion auf externe Stimuli zu realisieren²⁴⁶. Mit dem Grad der Wahlfreiheit in natürlichen Systemen wächst so stets auch der Grad an Bewusstheit in der Natur²⁴⁷. Im *Verlust der Unmittelbarkeit* einfacher Reiz-Reaktions-Schemata erweitert sich für das Lebewesen der Horizont affektiver Eingebundenheit in den relationalen Gesamtzusammenhang der Dauer als umfassendem System der Bilder: „Durch den Gesichtssinn und das Gehör setzt es sich mit einer immer größeren Zahl von Dingen in Beziehung [...]. [M]an kann festhalten, daß der Umfang der Wahrnehmung das genaue Maß der Indeterminiertheit der darauffolgenden Handlung angibt [...].“ Dieser Verlust an Unmittelbarkeit, um den die Autonomie erkauft ist, bildet dabei jedoch gerade den Kern der Erkenntnisproblematik – er ist das, was als Subjekt-Objekt-Spaltung die Frage nach der Dauer als eines „Umgreifenden“ virulent werden lässt²⁴⁸.

Wie die Wahrnehmung besteht auch das Denken darin, „statische Querschnitte“ der Bewegung herzustellen und so die Dauer in abstrakt-reduzierter Form (als Substanz, als mathematisches Modell etc.) für den praktischen Zugriff zu präformieren, wodurch sie jedoch ihr eigentliches Wesen als lebendigen Prozess verstellt²⁴⁹. Darin setzt das Denken jedoch nur die bereits in der Wahrnehmung angelegte Tendenz fort. Aktuelle Erkenntnis ist somit stets reduktiv: „[I]n dem unendlich weiten Feld unserer virtuellen Erkenntnis haben wir alles, was unsere augenblickliche Wirkung auf die Dinge interessiert, ausgelesen, um daraus eine

²⁴⁴ MG, 31.

²⁴⁵ Cernicky, Jan: *Wahrnehmung und Empfindung in Henri Bergsons ‚Materie und Gedächtnis‘*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag 2006, 51

²⁴⁶ BL, 8 – 9.

²⁴⁷ Vgl. BL, 10.

²⁴⁸ Zur Subjekt-Objekt-Spaltung und dem Konzept des Umgreifenden siehe Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. 31. Aufl. München: Piper 2015, 24 – 25.

²⁴⁹ EM, 204 – 206.

aktuelle Erkenntnis zu machen; alles übrige haben wir vernachlässigt. [...] Als Hilfsmittel der Handlung isoliert [die Wahrnehmung] aus dem Ganzen der Wirklichkeit das, was uns interessiert; sie zeigt uns weniger die Dinge selbst als den Nutzen, den wir aus ihnen ziehen können.“²⁵⁰ Auf ähnliche Weise sieht auch Nietzsche die Tendenz des menschlichen Erkenntnisvermögens, die Wirklichkeit in klar umgrenzten Raum-Zeit-Segmenten zu intendieren, in dem praktischen Vorteil begründet, den dies für das Lebewesen mit sich bringt: „Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehen, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, – lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein; die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles ‚im Flusse‘ sahen.“²⁵¹ In *Schöpferische Evolution* weist Bergson erneut darauf hin, dass Wahrnehmung in einer Abgrenzung und Feststellung der wesentlich relationalen und prozesshaften Wirklichkeit unter praktischem Gesichtspunkt besteht: „Denn die klaren Konturen, die wir den Gegenständen zuschreiben und die ihm seine Individualität verleihen, sind nichts als die Skizze einer bestimmten Art von *Einfluß*, den wir an einem bestimmten Punkt im Raum ausüben können: Es ist der Plan unserer möglichen Handlungen, der unserem Auge wie durch einen Spiegel zurückgeworfen wird, wenn wir die Flächen und Kanten der Dinge erblicken.“²⁵²

Die Distanz zur Eigentlichkeit des Gegenstandes, in der uns das Werden als Permanenz, die Dauer als räumliche Exteriorität gegeben ist, bildet jedoch für Bergson gerade denjenigen Spielraum, in dem sich die Freiheit in der zu sich gelangten Reflexion von ihrer kausalen Eingebundenheit trennen kann. Das „sensomotorische System“ löst das Lebewesen von der Unmittelbarkeit des Affekts und ermöglicht ihm, sich aus einer Innerlichkeit heraus exzentrisch zu positionieren und so ein „*Reservoir der Indeterminiertheit*“ zu bilden²⁵³. Es realisiert somit die allgemeine Bestrebung des Lebensschwunges im Durchgang durch die Evolution, welche darin besteht, „Energie anzuhäufen und dann in flexiblen und verformbaren Kanälen freizusetzen, an deren Enden sie unendlich vielfältige Leistungen vollbringt“²⁵⁴ und

²⁵⁰ WV, 157.

²⁵¹ Vgl. FW 111, KSA III, 472.

²⁵² SchE, 22.

²⁵³ SchE, 147. Zur Veranschaulichung siehe Guerlac: *Time and Memory*, 113: „Wenn eine Qualle gestochen wird, reagiert sie sofort reflexartig. Ihre Wahrnehmung ist eine Aktion. Wenn wir jedoch auf der Evolutionsskala voranschreiten, wird der Wahrnehmungsapparat immer komplexer. Mehrere Sinne arbeiten zusammen und liefern unterschiedliche Informationsregister, die in unterschiedlichen Rhythmen ablaufen und vom Gehirn koordiniert werden müssen. Einige, wie zum Beispiel die Seh- und Hörsinne, können eine Distanz wahrnehmen, und die Distanz bringt einen Zeitfaktor in Form einer Verzögerung zwischen der Wahrnehmung des Reizes und seiner tatsächlichen Bewegung mit sich. Wir sehen und hören zum Beispiel das herannahende Auto, bevor es uns trifft. Das gibt uns Zeit zu entscheiden, in welche Richtung wir springen, um aus dem Weg zu gehen.“ Übersetzung P.T.

²⁵⁴ SchE, 287.

darin Freiheit als der bereits erwähnte Rückgang in den Ur-sprung des primordialen Impulses zu sein²⁵⁵. Die verräumlichte Materie zeigt sich so auch hier als das, was diesen Rückgang notwendig *und* zugleich überhaupt möglich macht – sie schafft durch die Notwendigkeit ihrer praktischen Bewältigung die Distanz der Erkenntnis als Spielraum für die sich erweiternde Autonomie. Das Leben als „Freiheit, die sich in die Notwendigkeit einschreibt“, indem es ihr immer weitere Räume für ihr eigentliches Tätigsein abringt, ist dabei stets deckungsgleich mit der Ausweitung der aktuellen Bewusstheit, der Erkenntnisfähigkeit im Universum²⁵⁶. An dieser Stelle wird in ganzer Schärfe jene besondere Dimension der Erkenntnisproblematik deutlich, die für Bergsons Denken im Allgemeinen sowie für sein Konzept der Mystik im Besonderen ausschlaggebend sein wird: Die Freiheit als Wesen des Seins realisiert sich evolutionär *durch* die Erkenntnis, welche das Lebewesen im Verlust der Unmittelbarkeit als zu-sich gekommenes Tätigkeitsvermögen konstituiert, muss sich jedoch gerade *in* dieser Distanzierung selbst verkennen, indem sie sich letztendlich nur mehr im Modus einer defizitären Metaphysik erfassen kann. Diese Denkfigur soll im weiteren als *affirmative Defizienz* der Exteriorisierung bezeichnet werden.

Entscheidend für den weiteren Gang der Argumentation ist dabei jedoch, dass sich das Reflexivwerden des Bewusstseins im Lebensstrom evolutionär in verschiedenen, komplementären Bahnen vollzieht, welche der Differenzierung des ursprünglichen Impulses durch die Materie entspringen und sich aus den Ansprüchen deren tätiger Wiederaneignung formen²⁵⁷. Dabei lassen sich gemäß Bergson im Wesentlichen vier übergeordnete „Richtungen“ unterscheiden, von denen zwei jedoch in eine Sackgasse geführt hätten²⁵⁸. Sowohl im Falle der „Stachelhäuter“ als auch der „Weichtiere“ habe sich die Entwicklung der Handlungsfähigkeit (und damit des Erkenntnisvermögens) nicht vollziehen müssen, da das Bewusstsein dieser Lebensformen, in einer schützenden Hülle umfasst, letztendlich in eine Art „Halbschlaf“ verfallen sei²⁵⁹. In der Evolution der „Wirbeltiere“ und der „Gliederfüßer“ jedoch konnte sich das sensomotorische System in der Herausbildung einer weitreichenden „Variationsvielfalt der Bewegungen“ fortsetzen²⁶⁰. Am Ende dieser Entwicklungslinien finden sich einerseits der *Mensch*, andererseits das *Insekt*, in deren Spezies sich das Bewusstsein in der *Intelligenz* bzw. dem *Instinkt* in bisher höchstem Grad als pragmatisches

²⁵⁵ Vgl. SchE, 279 – 280.

²⁵⁶ BL, 12.

²⁵⁷ Vgl. SchE, 149 – 151.

²⁵⁸ SchE, 152.

²⁵⁹ Vgl. SchE, 154.

²⁶⁰ SchE, 155.

Erkenntnisvermögen realisiert hat²⁶¹. Darin sind sich die beiden Ausprägungen jedoch radikal entgegengesetzt, und gerade ein Verständnis dieser fundamentalen Differenz kann laut Bergson zu einer grundlegenden Revision der Erkenntnisproblematik beitragen: „Der Grund liegt darin, daß Intelligenz und Instinkt, da sie in gegenseitiger Durchdringung ihren Anfang nahmen, je etwas von ihrem gemeinsamen Ursprung bewahrt haben. Weder der einen noch dem anderen begegnet man jemals in reiner Form.“²⁶² Was sich an der Intelligenz an ‚Instinkthaftem‘ findet, erschließt im Rückgang auf deren gemeinsame Quelle den Ursprung der Erkenntnis aus der affirmativen Defizienz heraus als unmittelbarer Erfahrung des Seins der Dauer. Wie sich zeigen wird, kann Bergson so keineswegs der pauschale Vorwurf des Irrationalismus gemacht werden, wie dies etwa die Leseart Bertrand Russels ist²⁶³. Vielmehr wird es darum gehen, die Intelligenz als genuin menschliches Erkenntnisvermögen im gewahr werden ihrer Gründung im universalen Bewusstsein als des sie Umgreifenden noetisch zu erweitern.

3.2. Die Rolle der Intelligenz. Sprache und symbolische Vermittlung

Die *Intelligenz* (*intelligence*) ist für Bergson die „menschliche Art zu denken“²⁶⁴. Sie leitet unser Handeln auf dieselbe Art und Weise, „wie der Instinkt der Biene“ das ihre leitet, und artikuliert sich aufgrund der Tatsache, dass wir in unserem Tätigsein primär die Ansprüche der Materie zu meistern haben, als das „Raumdenken“²⁶⁵, welches Mathematik und Mechanik zu Grunde liegt und unschwer als das Ziel der weiter oben geschilderten Metaphysik- und Erkenntniskritik Bergsons ausgemacht werden kann. Die „Funktion der menschlichen Intelligenz“ ist, wie Bergson in Zuspitzung des pragmatischen Ausgangspunktes seiner Wahrnehmungstheorie anführt, „handeln und sich handelnd wissen, mit der Realität in Kontakt treten, sogar sie leben, doch nur in dem Maße, in dem sie für das werdende Werk [...] von Interesse ist“²⁶⁶. Sie stellt darin eine „Art lokale Verfestigung“ dar, das Prinzip eines Beständigen im „Ozean des Lebens“²⁶⁷, das sich korrelativ zur Materie im Kosmos entwickelt.

So bildet die Intelligenz als mathematisch-abstrahierendes Denken die Spitze der trennenden und fest-stellenden Sinnlichkeit; sie stellt als Vermögen des Ur-teils einen Behelf

²⁶¹ Vgl. SchE, 156 – 157.

²⁶² SchE, 158.

²⁶³ Vgl. Russel, Bertrand: *Philosophie des Abendlands. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung*. 3. Aufl. Darmstadt: Holle Verlag 1954, 654: „Ich habe mich etwas eingehender damit beschäftigt, da er ein prächtiges Beispiel für die gegen die Vernunft gerichtete Auflehnung darstellt, die bei Rousseau begann und sich allmählich immer grössere Bezirke im Leben und Denken der Welt erobert hat.“

²⁶⁴ E2, 96.

²⁶⁵ E2, 96.

²⁶⁶ SchE, 221.

²⁶⁷ SchE, 221.

des Lebens dar, insofern es sich an die träge, geometrisch verfasste Materie als Objekt wendet²⁶⁸. Somit besteht für Bergson auch kein Widerspruch zwischen der Vorstellung, wonach sich der Wert naturwissenschaftlicher Theorien aus ihrer praktischen Anwendbarkeit ergibt, und deren Anspruch auf absolute Erkenntnis über ihren Gegenstand – die Intelligenz erfasst in der Tat die Wirklichkeit, jedoch nur die Wirklichkeit *als* verräumlichte Materialität²⁶⁹. In ihrer pragmatischen Ausrichtung artikuliert die naturwissenschaftliche Intelligenz dabei jedoch auch stets einen Herrschaftsanspruch über die Natur, welche sie darin als das andere ihrer Selbst positioniert: „Die Richtschnur der Wissenschaft ist diejenige, die Bacon aufgestellt hat: gehorchen, um zu herrschen.“²⁷⁰ Wie Leonard Lawlor betont, ist es dabei gerade die zweckrationale Grundausrichtung der Intelligenz, welche die Prävalenz des weiter oben ausführlich kritisierten mechanisch-deterministischen Denkens der Präexistenz der Wirkung in der Ursache begründet²⁷¹.

Die der Intelligenz wesentliche Art der Tätigkeit ist für Bergson das *Herstellen technischer Artefakte*, von Waffen und Werkzeugen bis hin zur modernen Industrie als Mittel der Unterwerfung, deren Entwicklung dabei in einem unmittelbaren Verhältnis zum Denken und Fühlen der Menschen steht: „Was die menschliche Intelligenz betrifft, so hat man noch nicht genug beachtet, daß zunächst die mechanischen Erfindungen ihre wesentliche Vorgehensweise waren, daß noch heute unser soziales Leben um die Herstellung und den Gebrauch von künstlichen Instrumenten kreist und daß die Erfindungen, die den Weg des Fortschritts säumen, auch dessen Richtung vorzeichnen.“²⁷² Die latente Gefahr eines derart beschaffenen Erkenntnisvermögens kann dabei darin gesehen werden, in ihrer instrumentellen Grundausrichtung die praktische Vernunft reduktiv als „Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele“ aufzufassen und so die eigentliche Praxis als genuinen Akt der Freiheit überhaupt an die Sicherung eines der Reflexion enthobenen Be-standes zu binden – eine Tendenz, in der Max Horkheimer in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft* während der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ein „wichtiges Symptom eines tiefgreifenden Wandels in der Anschauungsweise, der in den letzten Jahrhunderten im abendländischen Denken stattgefunden hat“, ausmachen wird²⁷³.

²⁶⁸ Vgl. E2, 50.

²⁶⁹ Vgl. E2, 51 – 51.

²⁷⁰ PhI, 145.

²⁷¹ Vgl. Lawlor, Leonard: „Bergson on the True Intellect“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 68.

²⁷² SchE, 161.

²⁷³ Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus dem Englischen von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 2007, 16 – 17.

In seiner Diskussion der pragmatischen Grundlage der Intelligenz, die sich als inhärente Tendenz zur Reduktion und Vergegenständlichung von Erfahrung ausdrückt, leistet Bergson gewissermaßen eine Fundamentalkritik dieser Anschauungsweise. Der Verstand kann nur Positionen denken und keine qualitativen Übergänge, nur Resultate und kein substantielles Werden, da er dazu bestimmt ist, „unser praktisches Wirken auf die Dinge vorzubereiten“ und dazu Fixierungen im kreativen Prozess der Wirklichkeit vorzunehmen²⁷⁴. In *Schöpferische Evolution* heißt es in diesem Sinne: „Wenn also die Intelligenz darauf zielt, etwas herzustellen, so ist vorauszusehen, daß ihr das Flüssige am Realen zum Teil und das im eigentlichen Sinne Vitale am Lebendigen ganz und gar entgehen wird.“²⁷⁵ Wie zu Beginn bereits ausführlich erörtert wurde, schlägt diese Funktion genau dort in eine problematische Selbstverdinglichung um, wo die äußerlichen Begriffe des Raums auf das Innere der subjektiven Dauer angewendet werden²⁷⁶. Die ihr wesentliche Form der menschlichen Intelligenz ist für Bergson die *Sprache (langue)*, die er als symbolisches Prinzip der Vermittlung von Erkenntnis im sozialen Verband definiert²⁷⁷. Die Bezeichnung der festgestellten Gegenstände durch ein sprachliches Symbol ist arbiträr und metaphorisch²⁷⁸, was sich bereits aus dem praktischen Anspruch ihrer Übertragbarkeit auf eine virtuelle Unendlichkeit immer neuer Gegenstandsbereiche ergibt²⁷⁹. Die Formung von Allgemeinbegriffen entspringt dabei auf elementarer Ebene der praktischen Nützlichkeit, und Bergson spricht mitunter davon, dass bereits jeder Organismus in gewisser Hinsicht ‚verallgemeinert‘, indem er aus seiner Umgebung erkenntnismäßig jene Aspekte herausfiltert, die seiner Bedürfnisbefriedigung zukommen²⁸⁰.

Das in der philosophischen Tradition langwierig diskutierte *Universalienproblem* löst sich unter dem pragmatischen Blickwinkel durch die Feststellung auf, dass sich das Allgemeine selbst auf eine fokussierende Beschränkung der Wahrnehmung zurückführen lässt, eine Art pragmatischer ‚Kurzsichtigkeit‘, welche vor allem Ähnlichkeiten hervorhebt und sich als Willkür der Abstraktion im Begriff fortsetzt²⁸¹. Dabei ist es auf grundlegende Weise die „Gleichheit der Reaktion auf verschiedene Wirkungen“, die „rückwirkend auf diese eine Ähnlichkeit bei ihnen hervortreten lässt“ und darin gerade ihre qualitativ bestimmte

²⁷⁴ E1, 25.

²⁷⁵ SchE, 177. Die Intelligenz liegt dabei an der Wurzel jener anfangs erörterten Aporien der Bewegung, indem sie diese unter einem praktischen Gesichtspunkt lediglich im Hinblick auf starre Positionsbestimmungen und deren mathematische Relationen auffasst, vgl. SchE, 179 – 180.

²⁷⁶ Vgl. E1, 25.

²⁷⁷ Vgl. SchE, 182.

²⁷⁸ ‚Metapher‘ von griech. μεταφορά, ‚Übertragung‘, Substantiv zu μεταφέρειν, ‚übertragen‘.

²⁷⁹ SchE, 183.

²⁸⁰ E2, 69.

²⁸¹ E2, 70.

Singularität ausblendet²⁸². In generischen Termini spiegelt sich so primär die Defizienz des Körperbildes, Affektionen durch ihm fremde Bilder in der Unendlichkeit ihrer konkreten Gegebenheit aufzunehmen, weshalb er in der Abstraktion die für ihn relevanten Gemeinsamkeiten hervorkehrt – ein Gedanke, den bereits Baruch de Spinoza zur Erklärung des Nominalismus herangezogen hatte²⁸³. Das Allgemeine ist so stets durch praktische Willkür bestimmt, etwa im Reduktionismus naturwissenschaftlicher Taxonomien²⁸⁴, dem in deutlichem Anklang an Bergsons Vitalismus etwa auch Donna Haraway ein Konzept biologischer Verwandtschaft als prozedural-relationales Mit-sein jenseits des starren, an hegemoniale Machtdiskurse gebundenen „typologischen Denkens“ entgegenstellt²⁸⁵.

Die sprachlich verfasste Intelligenz, die in fixen begrifflichen Schemata operiert, kommt insbesondere dort ins Straucheln, wo sie sich auf die letzten Gründe der Wirklichkeit bezieht: Die metaphysischen Begriffe entspringen für Bergson – wie dies zuvor in ähnlicher Weise auch Nietzsche zu zeigen versuchte – einer Sprache, die zunächst ein Instrument gesellschaftlicher Notwendigkeit ist, woraus die Illusion entsteht, dass die Lösungen metaphysischer Probleme bereits ideell vor-liegen und nur mehr durch die reflektierende Vernunft aufgefunden werden müssten²⁸⁶. Hier gerät die menschliche Intelligenz an ihre natürliche Grenze, indem sie, als praktisches Mittel zur Bewältigung der Materie, das Wesentliche des Seins als schöpferischem Prozess des Lebens, der durch „Kontinuität“, „Mobilität“ und „Durchdringung“ charakterisiert ist, stets nur in den Kategorien von Persistenz und Exteriorität erfassen kann: „Sie ist das nach außen schauende Leben, das sich in Bezug auf sich selbst entäußert, sich die Vorgehensweisen der nicht organisch-strukturierten Natur in der Theorie zu eigen macht, um sie dann im Faktischen zu lenken.“²⁸⁷ Indem sie dabei jedoch die Faktizität des Gegebenen totalisiert, entgeht der Intelligenz die radikale Neuheit, in der sich die kreative Offenheit der Dauer beständig ausspricht; für sie wird das Unvorhersehbare zur reinen Gefahr, die es zu bändigen gilt, die Genialität zur Subversion einer mechanisch sich vollziehenden Totalität, derer sie unterworfen werden muss²⁸⁸. Als eigentlicher Bezirk dieser sich im Menschen vervollkommnenden Form der Daseinsbewältigung – der Intelligenz selbst – entpuppt sich somit nicht das Leben, sondern der *Tod*: Sie besteht darin, „das Lebendige wie das Leblose zu behandeln und alle

²⁸² E2, 71.

²⁸³ Vgl. Baruch de Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lat./Deutsch. 4., durgesehene Aufl. Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2015, 179 – 181.

²⁸⁴ Vgl. E2, 72.

²⁸⁵ Vgl. Haraway, Donna: *Das Manifest für Gefährten*. Aus dem Englischen übertragen von Jennifer Sophia Theodor. Berlin: Merve 2016, 12 – 14.

²⁸⁶ E2, 66; vgl. MA I, 1-12, KSA II, 23 – 32.

²⁸⁷ SchE, 187.

²⁸⁸ Vgl. SchE, 189 – 190.

Wirklichkeit, so fließend sie auch sei, in Form eines endgültig fixierten Festen zu denken. Wir fühlen uns nur im Diskontinuierlichen, im Unbewegten und im Toten wohl. *Die Intelligenz ist durch ein natürliches Unverständnis für das Leben charakterisiert.*²⁸⁹ Für das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen gilt so als ihres obersten Grundsatzes, „daß dasselbe dasselbe bedingt; dass alles sich wiederholt und daß alles gegeben ist“²⁹⁰. Die *ewige Wiederkehr* fungiert hier als das zeitliche Bild einer chronischen Zyklizität. Folgt man den spekulativen Bemerkungen von Bergsons wohl fruchtbarstem Antipoden, Sigmund Freud, so bekundet gerade die Wiederholung in den pathologischen Formen des psychischen Lebens – als Zwangsneurose, als Regression, als Fetischisierung – den Tod als das eigentliche Triebziel einer auf in-sich kreisenden Stillstand und starre Gegenständlichkeit ausgerichteten Intelligenz²⁹¹. Wäre die Vergessenheit gegenüber dem Lebendigen jedoch das abschließende Verdikt über die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis und Erfahrung überhaupt, so bliebe für Bergson die fundamentale Frage offen, wie wir uns *überhaupt* über die Prekarität unseres Wirklichkeitsbezuges verständigen konnten, oder: Wie es nun eigentlich möglich war, die Grenzen der Erkenntnis von ihrer *anderen* Seite her zu bestimmen. Wie erfasst sich das Tote, außer unter dem Aspekt des Lebens?

Eine erste Annäherung an dieses Problem bietet die schon weiter oben erwähnte Annahme Bergsons über eine Koevolution zwischen Intelligenz und Materie: Diese hätten sich „in ihren Einzelheiten durch wechselseitige Anpassung konstituiert“²⁹², wobei sich einerseits die Intelligenz als Erkenntnisvermögen aus dem praktischen Anspruch der Bewältigung der Materie entwickelt, dabei selbst jedoch umgekehrt nicht bloß im Hinblick auf das subjektive Bewusstsein, sondern im kosmischen Bewusstsein des Seins als Dauer überhaupt abgrenzend und fest-stellend agiert: „So bringt dieselbe Bewegung, die den Geist dazu führt, sich zur Intelligenz auszuprägen, das heißt zu unterschiedenen Begriffen, die Materie dazu, sich in säuberlich geschiedene, einander äußerliche Gegenstände zu zerstückeln. *Je mehr das Bewußtsein sich intellektualisiert, um so mehr verräumlicht sich die Materie.*“²⁹³ Peter Spateneder erläutert Bergsons schwieriges Theorem über die strukturellen Parallelität zwischen Materie und Intelligenz folgendermaßen²⁹⁴: Sie ergibt sich daraus, dass beide als Bewegung der Ent-spannung des *élan vital* auf das gleiche ideelle Ziel – den homogenen

²⁸⁹ SchE, 191.

²⁹⁰ SchE, 304.

²⁹¹ Vgl. Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“, in: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angela; Strachey, James: *Psychologie des Unbewussten*. Freud-Studienausgabe Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer 1975, 213 – 274.

²⁹² SchE, 215 – 216.

²⁹³ SchE, 218; vgl. SchE, 229.

²⁹⁴ Vgl. Spateneder: *Leibhaftige Zeit*, 140 – 143.

Raum der Geometrie – hin konvergieren. Hierin bekräftigen sich beide Aspekte der ‚inneren‘ sowie der ‚äußeren‘ Gegenbewegung zur Dauer wechselseitig, indem sich einerseits die Intelligenz in der praktischen Aneignung der Materie mehr und mehr *zu dieser selbst* vergegenständlicht, die räumliche Form ihrer Anschauung dabei jedoch umgekehrt in der Ausdehnung der Materie widergespiegelt findet und sich so kontinuierlich *durch diese bestätigt sieht*. Jedoch kann die evolutionäre Dialektik von sich materialisierender und sich intellektualisierender Dauer den äußersten Punkt ihrer Konvergenz im reinen, homogenen Raum niemals vollständig erreichen. Die Intelligenz bleibt so – wie auch die Materie – stets immanenter Bestandteil eines Ursprünglichen, von dem sie stets nur in Graden, niemals aber ihrem Wesen nach unterschieden ist.

Der *circulus vitiosus* in der Frage, wie sich die Intelligenz von sich aus über ihre natürliche Be-grenztheit hinweg dem anderen ihrer selbst im Bewusstsein der reinen Dauer gewahr werden könne, lässt sich so gerade durch den Hinweis darauf auflösen, was ihr eigentliches Sein ausmacht, nämlich ein Prinzip des *Handelns* zu bilden²⁹⁵. Das Erschaffen von Werkzeugen etwa löst das intelligente Wesen von der Unmittelbarkeit biologisch spezialisierter Verhaltensmuster; es generiert neue, kreative Lösungen innerhalb komplexer Anpassungsprozesse und eröffnet so der Aktivität des Organismus ein „endloses Feld, auf dem es sie immer weiter vorwärts treibt und freier und freier gestaltet“²⁹⁶. Die Sprache als symbolische Vermittlung trägt dabei in höchstem Maße zur Loslösung des Lebens von der Unmittelbarkeit seines praktischen Interesses bei, indem sie für das erkennende Wesen in der Distanz zum Gegenstand die Reflexion auf sich selbst ermöglicht²⁹⁷. Die entscheidende Pointe Bergsons ist demnach, dass die Intelligenz, als gänzlich *formales* Vermögen, welches nicht – wie der notwendig spezialisierte Instinkt – an die Unmittelbarkeit eines *materialen* Inhaltes gebunden ist²⁹⁸, das Leben als schöpferische Freiheit ihr eigentliches Wesen verkennen lässt, ihm jedoch gerade darin denjenigen Spielraum eröffnet, in dem sie sich zum Ergreifen eben dieser Freiheit erhebt. Der Instinkt, der mit Bergson als unmittelbarer Gegenstandsbezug definiert werden kann²⁹⁹ – als genuine Erkenntnis eines *an sich* – wäre so zugleich das vollkommene Vermögen der Spekulation, zu der er jedoch gerade *wegen* seiner mangelnden Distanz zum Sein niemals gelangt: „*Es gibt Dinge, die einzig die Intelligenz zu*

²⁹⁵ Vgl. SchE, 221 – 222.

²⁹⁶ SchE, 164.

²⁹⁷ Vgl. SchE, 184.

²⁹⁸ Vgl. SchE, 175.

²⁹⁹ SchE, 174. „Der Instinkt ist folglich die angeborene Kenntnis eines *Dinges*.“

suchen vermag, die sie aber, auf sich allein gestellt, niemals finden wird. Diese Dinge finden könnte einzig der Instinkt; doch würde er sie niemals suchen.“³⁰⁰.

Die Intelligenz ist so im Hinblick auf die ‚subjektive‘ Dauer das, was die Materie im Hinblick auf die ‚universelle‘ Dauer ist: das agonale Movens ihrer immanenten Überschreitung, der Ort ihrer affirmativen Defizienz. Somit ist klar, dass es Bergson in seiner Erkenntniskritik nicht darum bestellt ist, die Intelligenz als das natürliche menschliche Erkenntnisvermögen – ebenso wenig wie das ihr korrelierende ontologische Prinzip der verräumlichten Materie – zu verwerfen, sondern vielmehr darum, sie im Rückgang in ihren Ursprung zu erweitern und zu vervollkommen. Diese Denkfigur, die für den menschlichen Verstand die unmittelbare Erkenntnis des Seins als Dauer *in* der Vermittlung durch die Reflexion erschließen will, nennt Bergson Intuition.

3.3. Denken im Prozess. Die Intuition als sym-pathische Erkenntnis

Angeichts der vorhergehenden Erörterung dürfte es nicht überraschen, dass Bergson die *Intuition* (*intuition*) als eine dem de-finitorischen Zugang nur schwierig erschließbare Denkweise auffasst. Als eigentliches Vermögen der Spekulation erfasst die Intuition ihrem Anspruch nach das Sein in seiner Eigentlichkeit nicht als statische Gegebenheit, sondern als kreativen Prozess und schöpferisches Werden: „Die Intuition ist das, was den Geist, die Dauer, die reine Veränderung erfasst.“³⁰¹ Dabei reicht es jedoch nicht aus, die Wirklichkeit der Dauer quasi ‚von außen‘ zum Gegenstand des Denkens zu machen, sondern „intuitiv denken“ bedeutet – in emphatischem Sinne – „in der Dauer denken“³⁰², sich in den Nachvollzug ihrer eigentlichen Seinsart selbst zu begeben. Darin hat die Intuition gemäß der Interpretation Robert Kozljanics etwas quasi-instinktives und ist phänomenal durch das „Scharfe, Augenblickliche“ des Ein-falls gekennzeichnet, durch die „verblüffende und suggestive Sicht ins Innere des Wesens“³⁰³. Für die menschliche Intelligenz ergibt sich die Möglichkeit der intuitiven Erweiterung aus dem bereits erörterten Faktum, dass sie mit dem Instinkt als reinem unmittelbarem Gegenstandsbezug eine gemeinsame Wurzel teilt³⁰⁴. Mit dem Instinkthaften verbleibt als „Saum“ der Intelligenz die Dimension einer Erkenntnisart, die gerade in ihrer mangelnden praktischen Nützlichkeit auf eine *Tiefe* jenseits der pragmatischen Exteriorisierung und Reduktion des Realen verweist und die natürliche

³⁰⁰ Vgl. SchE, 175.

³⁰¹ E2, 45.

³⁰² E2, 46.

³⁰³ Kozljanic, Robert J.: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 111.

³⁰⁴ Vgl. SchE, 158 – 159.

Intelligenz so als „eine durch Kondensation entstandene Einschrumpfung eines viel umfassenderen Vermögens“ erkennbar macht³⁰⁵.

Der *Instinkt*, wie er in der Spezies der Hautflügler auf bisher vollkommenste Weise zum Ausdruck kommt, würde „uns die innersten Geheimnisse des Lebens preisgeben. Denn er setzt nur das Werk des Lebens fort [...]“.³⁰⁶ In diesem Sinne stellt Jankélévitch Bergsons Konzeption des Instinkts in die Nähe der neuplatonischen *henosis*, indem er darauf hinweist, dass das instinkthafte Erkennen „im Sinne Plotins eine *Ekstase*“ bezeichnet: „In der instinktiven Erkenntnis ist der Geist vollständig sich selbst entrückt, *extroversus* [...]; in seiner eigenen Sphäre ist er somit eine absolute Erkenntnis und eine Art Gnosis“³⁰⁷. Der animalische Instinkt erfasst so unmittelbar das, was der reinen Intelligenz für immer entgehen müsste – bleibt jedoch in der Unmittelbarkeit dieses Erfassens stehen und kann so niemals zur eigentlichen Spekulation gelangen. Somit wird der tierische Instinkt nicht der Offenheit des Seins inne, durch deren reine Gegenwart er sich als *benommen* zeigt, wie dies auch Giorgio Agamben in seiner Diskussion des Offenen bei Heidegger andeutet: „Einerseits ist die Benommenheit eine Öffnung, die intensiver und hinreißender als jegliche menschliche Erkenntnis ist, andererseits ist sie insofern in eine umfassende Dunkelheit verschlossen, als sie nicht imstande ist, ihr Enthemmendes zu offenbaren.“³⁰⁸ Die „[t]ierische Benommenheit“ erschließt die „Offenheit der Welt“ auf dieselbe Weise, wie die „dunkle Nacht der Mystik“ den rational nicht einholbaren Unterboden der „positive[n] Theologie“ bildet – ihr Symbol ist der *Nachfalter*, „der von jener Flamme verbrannt wird, die ihn anzieht und die von ihm bis zuletzt hartnäckig unerkannt bleibt“³⁰⁹. Die *unio mystica* vollzieht sich – mit Bergson gesagt – so bereits im Instinkt, verbleibt dabei jedoch für immer im Dunkel ihrer Unmittelbarkeit.

Anders gestaltet sich dieses Verhältnis für die Intelligenz des Menschen, die in ihrer wesentlichen Distanziertheit der Benommenheit entgeht, dabei jedoch gerade in der Reflexion *auf sich selbst* wieder zu einer intuitiven Unmittelbarkeit gelangen kann, die ihr als nur ‚nach außen schauendes Leben‘ zunächst entgeht. Spuren dieses Vermögens zeigen sich für Bergson zunächst im ästhetischen Gefühl, welches uns jenseits rationaler Kategorien in einen Zustand der *Sympathie* mit ihrem Gegenstand versetzt³¹⁰. Somit überrascht es nicht, dass für Bergson gerade das „inspirative Erleben“ des Künstlerischen als „Akt höchster Aufmerksamkeit, Anspannung, Konzentration und innerer Sammlung“ ein Paradebeispiel für

³⁰⁵ SchE, 61.

³⁰⁶ SchE, 191.

³⁰⁷ Jankélévitch: *Henri Bergson*, 273.

³⁰⁸ Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. 5. Aufl. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017, 68.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Vgl. ZF, 17 – 18.

die Intuition darstellt³¹¹. Die spekulative Philosophie bestünde demnach jenseits der urteilenden Tätigkeit der wissenschaftlichen Vernunft in einem „einfache[n] Akt“, der so gerade nicht deren Prinzip *gehörche, um zu herrschen*, teilt: „Weder gehorcht der Philosoph, noch herrscht er: er versucht, zu sympathisieren“³¹². In dem theoretisch zentralen Aufsatz *Einführung in die Metaphysik*, der von Bergson im Jahr 1903 in der *Revue de métaphysique et de morale* veröffentlicht wurde, wird die Intuition in diesem Sinne als Erkenntnis durch Sympathie weitergehend bestimmt. Dort wird der stets relativen Erkenntnis der Intelligenz, welche ihren Gegenstand nachträglich aus der Synthesis disparater, im *für mich* pragmatischer Perspektivität gegebener Vorstellungen zusammensetzt, die absolute Erkenntnis der Intuition gegenübergestellt, die das Eigentliche ihres Erkenntnisobjektes durch interesselose Sympathie erfasst, indem sie sich „in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches an sich hat, zu koinzidieren“³¹³. Diese Singularität, die sich niemals in den Schattenrissen äußerlicher Symbole erfassen lässt, erschließt sich einzig einer Wesenseinsicht, die für das erkennende Subjekt als Vollzugsidentität mit der originären Aktivität ihres Objektes besteht: „Alle Photographien einer Stadt, die von allen möglichen Standorten aus aufgenommen worden sind, können beliebig gehäuft werden und werden doch nie dem plastischen Eindruck gleichkommen, den die Stadt dem Spaziergänger darbietet.“³¹⁴ Die sympathisierende Erkenntnis erfasst so das ‚Einzelding‘ in seiner *Diesheit*³¹⁵, das konkrete Sein als ein Absolutes, während die rein begriffliche Philosophie in ihrer Anhänglichkeit an das abstrahierende Denken stets ihren Gegenstand verfehlen muss³¹⁶.

Mit dieser Konzeption steht Bergson nicht nur in der Tradition Descartes, welcher die Intuition als jenen einfachen Akt definiert, in dem der aufmerksam auf sich selbst gerichtete Geist sein eigenes Sein erkennt³¹⁷. Er denkt insbesondere auch in einer Linie mit Spinoza, für den die „[k]lare Erkenntnis“ einzig in einer Wesenseinsicht bestehen kann, die „nicht durch vernunftgemäße Überzeugung, sondern durch ein Fühlen und Genießen der Sache selbst entsteht“³¹⁸. Dabei ist für Bergson jedoch klar, dass die Intuition letztendlich auf die

³¹¹ Kozljanic: *Lebensphilosophie*, 114

³¹² PhI, 145.

³¹³ EM, 183.

³¹⁴ EM, 182.

³¹⁵ Lat. *haecceitas* im Gegensatz zur allgemeinen Wesenheit der *quidditas*, die insbesondere im aristotelisch-scholastischen Denken als das für die rational-begriffliche Intelligenz Unzugängliche per se betrachtet wurde (*individuum est ineffabile*).

³¹⁶ Vgl. E1, 21.

³¹⁷ Vgl. Descartes: *Meditationen*, 150.

³¹⁸ Baruch de Spinoza: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. 4. Aufl. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1991, 60.

Intelligenz angewiesen ist, um sich mitzuteilen³¹⁹. Jedoch kann es sich bei einer zumindest annäherungsweise angemessenen Sprache der Intuition nicht um jene in der lebenspraktischen Notwendigkeit begründete oberflächliche Semantik der Intelligenz handeln. Vielmehr führt Bergson das poetisch-polyseme Sprechen jenseits der starren Eindeutigkeit des Begrifflichen als angemessenen Ausdruck der Intuition an, da sich gerade in deren Mehr-deutigkeit die lebendige Pluralität sich ständig erweiternden und durchdringenden Sinnhorizonte in der Dauer adäquat zum Ausdruck bringen lässt³²⁰. Die Intuition liegt somit stets auch der Genese radikal neuer, nicht begrifflich vorgefasster Ideen zu Grunde und stellt so ein Vermögen kreativer Problemlösung dar³²¹. Nicht zuletzt soll die Intuition, indem sie die Intelligenz „in das schöpferische Leben des Göttlichen“ versetzt, ein Mittel zur Auflösung metaphysischer Scheinprobleme liefern³²².

Insbesondere die *Seinsgrundfrage* – maßgeblich formuliert bei Leibniz in der Frage, warum überhaupt *etwas* existiert und nicht vielmehr *nichts*³²³ – stellt für Bergson ein Paradebeispiel für die Aporetik rein begrifflicher Rationalität dar. Ihr liegt gerade die fundamentale Unfähigkeit der Intelligenz zu Grunde, die in-sich beständige Substantialität des Lebens als schöpferisches Werden zu erkennen: „In demselben Maße wie wir uns anstrengen, unser Denken in unserem Willen aufgehen zu lassen, wie wir immer mehr mit der Kraft, die die Dinge erzeugt, sympathisieren, in demselben Maße schrumpfen diese ungeheuren Probleme zusammen und verschwinden schließlich. Denn wir fühlen, daß ein Wille oder ein göttlich schöpferischer Gedanke in seiner unendlichen Fülle an Wirklichkeit zu sehr sich selbst genügt, als daß der Gedanke an einen Mangel an Ordnung oder an Sein auch nur flüchtig auftauchen könnte. Sich die Möglichkeit einer absoluten Unordnung, geschweige denn des Nichts, auch nur vorzustellen, hieße von ihm sagen, daß er ebenso gut auch nicht hätte sein können, und das würde eine Schwäche bedeuten, die mit seiner Natur, die wesenhaft Kraft ist, unvereinbar wäre.“³²⁴ Wie das Mögliche gegenüber dem Wirklichen ist auch das Nichtsein gegenüber dem Sein nicht von einem Mangel, sondern von einer besonderen Fülle bestimmt, welche darin liegt, die Idee des Seins *plus* der noch hinzukommenden Idee seiner Negation zu implizieren³²⁵. Die Vorstellung eines absoluten Nichts ist für Bergson hingegen eine Scheinidee, welche aus der ontologischen

³¹⁹ Vgl. E2, 58.

³²⁰ Vgl. PHI, 139; vgl. E2, 58; vgl. SchE 150: „Der Buchstabe tötet den Geist“.

³²¹ Vgl. E2, 48.

³²² E2, 78.

³²³ Vgl. Leibniz: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, 427.

³²⁴ E2, 79.

³²⁵ Vgl. Vollet: *Die Wurzel unserer Wirklichkeit*, 221.

Hypostasierung des vom Verstand aus der Erfahrung der Nicht-Erfüllung seiner praktischen Intention gebildeten Konzepts des relativen Nicht-Dieses hervorgeht³²⁶.

Ein Denken, welches die Annahme eines radikal transzendenten Seins-grundes als notwendige Antwort auf die Frage nach dem *Warum?* der Existenz postuliert, fußt somit – ebenso wie der *Nihilismus* als ihres dialektischen Widerparts – letztendlich im Ressentiment eines Erkenntnisvermögens, welches seine immanente Gründung in der Positivität des Lebens als *causa sui* verkennt. Die Intuition fungiert als Korrektiv einer solchen Geisteshaltung, indem sie die Intelligenz aus der Exteriorität ihres symbolisch vermittelten Gegenstandsbezugs in die Innerlichkeit der unmittelbaren Selbstgebung des Lebens zurückholt: Sie ist zunächst nichts anderes als jene direkte Schau der Dauer des subjektiven Bewusstseins als „Kontinuität des inneren Lebensstroms“³²⁷, die bereits zu Beginn der vorliegenden Erörterungen als Ausgangspunkt für Bergsons phänomenologische Metaphysik des Werdens dargelegt wurde. So wie die Dauer selbst jedoch immer schon die Grenzen jedes bloß substanziellen Insichseins sprengt, verläuft sich auch die Intuition als Rückgang in das Innerste des Selbstbewusstseins gerade nicht in weltabgewandter Kontemplation, sondern überschreitet sich am ‚tiefsten‘ Punkt ihrer Innerlichkeit in eine *universelle* Sympathie³²⁸. Somit ist es folgerichtig, dass Bergson sich dezidiert einer Interpretation des Intuitiven verwehrt, die sie als Flucht in eine zeit-lose Transzendenz versteht: Die Intuition soll gerade nicht die Zeit in das Ewige überwinden, sondern uns überhaupt erst in die *richtige*, d.h. *nicht verräumlichte* Zeit als des wahrhaft Absoluten versetzen³²⁹.

Die im vorhergehenden Kapitel geschilderten Anläufe, die Bergson im Rahmen seiner induktiven Metaphysik zur Restitution des Seins als reiner Dauer unternimmt, können somit als Performanz dessen verstanden werden, wie sich die Intuition in das begrifflich-reflexive Denken der Intelligenz einschreibt. Dabei finden sich im Werk des Philosophen jedoch nur sporadische Versuche einer Systematisierung der *Intuition als Methode*, was mit der inhärenten Schwierigkeit zusammenhängen dürfte, die Intuition selbst in Worte zu fassen³³⁰. Ein möglicher Ansatz finden sich bei Alistair Mutch, der das methodische Vorgehen einer intuitiven Spekulation nach Bergson in folgenden Aspekten realisiert sieht³³¹: Die Intuition liegt in einer kontinuierlichen geistigen Anstrengung, welche darin besteht, habituelle Denkweisen hinter sich zu lassen und die eigentlichen Probleme des Denkens im kreativen

³²⁶ Vgl. Vollet: *Die Wurzel unserer Wirklichkeit*, 220.

³²⁷ E2, 44.

³²⁸ Vgl. E2, 44.

³²⁹ Vgl. E2, 43.

³³⁰ Vgl. EM, 215.

³³¹ Vgl. Mutch, Alistair: „The Limits of Process: On (Re)reading Henri Bergson“, in: *Organization* 23(6), 2016, 828.

Akt überhaupt erst zu *erfinden*. Der Lösung solcher Probleme wendet sich die Intelligenz zu, indem sie sich der realen Erfahrung der Dauer zuwendet und sich aus der Äußerlichkeit begrifflich abgeschlossener End-punkte in den lebendigen Vollzug des Denkens selbst begibt. Eine detailliertere Doxographie der Intuition als Methode findet sich auch bei Deleuze, für den Bergsons Methode der Intuition wesentlich in folgenden Punkten besteht³³²: Erstens geht es darum, den Fokus auf das Auffinden von Problemen selbst zu lenken, deren mögliche Lösungsansätze gerade nicht als bereits gegeben vor-liegen und so nur mehr ent-deckt werden müssen. Demgegenüber gelte es, philosophische Scheinprobleme durch begriffliche Analyse als solche kenntlich zu machen, etwa im Problem der Möglichkeit bzw. des Nichts, dessen Denkfehler wesentlich darin besteht, ein ‚Weniger‘ anzunehmen, wo eigentlich ein ‚Mehr‘ vorliegt. Weiters besteht die Intuition als Methode darin, Wesensunterschiede wahrzunehmen, wo zuvor nur von Gradunterschieden ausgegangen wurde, wie dies etwa im Verkennen der qualitativen Heterogenität der subjektiven Bewusstseinsinhalte geschieht. Letztlich besteht die Intuition in derjenigen Einsicht, welche im weitesten Sinne als Grundüberzeugung der bergson’schen Philosophie gesehen werden kann: dass dem Denken eine natürliche Tendenz inhärent ist, die Form des Raumes zu Gunsten der realen Zeitlichkeit zu forcieren.

Dabei wird jedoch nicht direkt deutlich, wie die zuvor geschilderten intellektuellen Operationen mit der unmittelbaren Erfahrung des inneren Lebens als Dauer in Verbindung stehen, welche ihrem theoretischen Anspruch nach gerade den Grund der Selbstüberschreitung der Intelligenz in das intuitive Denken liefern soll, dabei jedoch in ihrer Einfachheit deren begrifflichen Schemata stets inkongruent bleiben muss³³³. Bergson offeriert eine Perspektive zur Erklärung dieser Verbindung, indem er darauf hinweist, dass sich die Intuition zunächst affektiv im Gestus einer *Verneinung* artikuliert, die *negativ* philosophische Positionen verwirft, bevor sie sich erst danach *positiv* in der Ausarbeitung eines eigenen Systems niederschlägt³³⁴. Das Instinkthafte der Erfahrung ‚spricht‘ somit nur im Modus der Negation und begründet somit die begriffliche Dynamik jeder weiteren Reflexion auf dieselbe Art und Weise, wie das sokratische *Daimonion* als Instinkt der Verwerfung den Anstoß zur Dialektik des Elenchos bildet³³⁵. Somit erweist sich die Intuition wesentlich als Methode zur Auflösung starrer Denkschemata, welche sich aus der Ursprünglichkeit einer vorbegrifflichen und prärationalen Erfahrung speist und so der Intelligenz im Aufmerken auf ihre Gründung im absoluten Bewusstsein der Dauer zu einer neuen Lebendigkeit verhilft.

³³² Vgl. Deleuze: *Henri Bergson zur Einführung*, 23 – 52.

³³³ Vgl. PhI, 128.

³³⁴ Vgl. PhI, 128 – 129.

³³⁵ Vgl. Platon, *Apol.*, 31d; vgl. MR, 62.

Damit ist jedoch auch klar, dass selbst eine derartig erweiterte Intelligenz dem Ausdruck des reinen Werdens als letzter Wirklichkeit *selbst* niemals gänzlich adäquat sein kann³³⁶. Dies zeigt Bergson, indem er darauf hinweist, dass die Dauer als qualitative Heterogenität zugleich „der Einheit einer fortschreitenden Bewegung gleicht, in anderer Hinsicht aber einer Vielheit von Zuständen, die sich entfalten“³³⁷. Die metaphysisch-epistemologischen Grundkategorien von *Einheit* und *Vielheit* bilden im Hinblick auf ein Sein, in dem Relationalität und Prozesshaftigkeit als *substanziell* gedacht werden, nichts weiter als Abstraktionen: „Das innere Leben ist all das gleichzeitig, eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten, ein kontinuierlicher Fortschritt, eine Einheit in der Richtung. Man kann sie nicht durch Bilder darstellen. Aber man würde sie noch weniger durch Begriffe darstellen können, d.h. durch abstrakte oder allgemeine oder einfache Ideen.“³³⁸ Somit greift eine Metaphysik, die die Einheit als unvordenkliche Bedingung allen Seins der Vielheit der Erscheinungswelt als *arché pantón* entgegenstellt³³⁹ ebenso zu kurz wie ein postmodernes Denken der radikalen Pluralisierung. Die Erkenntnis durch Synthesis bleibt dem eigentlichen *an sich* stets inkongruent, indem sie dessen notwendiges Miteinander von Einheit und Vielheit immer schon in die Differenz von Substanz und Akzidens, Ding und Eigenschaft, auseinanderlegt und so deren reale Koinzidenz nicht mehr zu denken im Stande ist³⁴⁰.

Demgegenüber hat das wesenhafte Sein der Dauer „ebensoviele Anteil an der Einheit wie an der Vielheit, aber diese bewegliche, sich verändernde farbige und lebendige Einheit hat kaum etwas gemein mit der abstrakten unbeweglichen und leeren Einheit, die der Begriff der reinen Einheit umschreibt.“³⁴¹ Die „abstrakte Einheit“ ebenso wie die „abstrakte Vielheit“ sind so in der Tat Konstruktionen der in räumlichen Symbolen operierenden Intelligenz, während die Selbsterfahrung der individuellen Personalität als originäre Selbstgebung des *an sich* der Dauer wesentlich „multiple Einheit und geeinte Vielheit“ ist³⁴² – ein *singulares Plural*. Die Intelligenz kann bestenfalls so weit gehen, „die Dauer *gleichzeitig* als Einheit und als Vielheit“ zu definieren, legt in dieser De-finition jedoch nur wieder jene radikal „einfache Intuition“ unmittelbarer Gegebenheit in eine ihr uneigentliche Dualität auseinander³⁴³. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass Hegel sein zentrales Konzept der Identität

³³⁶ Vgl. EM, 189.

³³⁷ EM, 187.

³³⁸ EM, 187.

³³⁹ Als paradigmatisch muss hier insbesondere die Philosophie des *Neuplatonismus* im Ausgang von Plotin angeführt werden, etwa in EN VI 9 [1]: „Denn was könnte es sein, wenn es nicht eines ist? Da ja wenn man ihm die Einzahl, die von ihm ausgesagt wird, nimmt, es nicht mehr das ist was man es nennt.“, siehe auch etwa: EN V 3 [15].

³⁴⁰ Vgl. EM, 188 – 189.

³⁴¹ EM, 191.

³⁴² SchE, 292.

³⁴³ EM, 191, Hervorhebung P.T.

von Identität und Differenz im Ausgang von einem frühen spekulativen Begriff des Lebens entwickelt hat, der dem Bergsons durchaus ähnlich ist: Das Leben *ist* niemals einfach in gegenständlicher Weise, sondern stets nur als *Beziehung* von Teilen (Lebendigen) innerhalb einer Ganzheit (Leben), in deren organischer Binnenstruktur das *ens singulare* dynamisch vermittelt ist³⁴⁴. Dasselbe paradoxe Miteinander von Einheit und Vielheit, Ganzem und Teil, sieht auch Georg Simmel in seiner Studie zu Rembrandt als Wesen der subjektiven Erfahrung geistiger Lebendigkeit: „Jeder Augenblick des Lebens ist das ganze Leben, dessen stetiger Fluß [...]; jeder jetzige Moment ist durch den ganzen vorherigen Lebenslauf bestimmt, ist der Erfolg aller vorausgegangenen Momente, und schon deshalb ist jede jetzige Lebensgegenwart die Form, in der das ganze Leben des Subjektes wirklich ist.“³⁴⁵

Im Versuch, das so bestimmte Leben als letzte Wirklichkeit zu erfassen, verfällt das Denken daher stets in polare *Gegensätze*, zu denen neben Einheit und Vielheit ebenso die von Sein und Nichts, Immanenz und Transzendenz, Endlichem und Unendlichem, etc., gezählt werden können, und die sich Bergson zufolge nicht als „Thesis“ und „Antithesis“ logisch versöhnen lassen, ihren gemeinsamen Erkenntnisgrund jedoch in einem einfachen Akt der Intuition haben³⁴⁶. Während die Dialektik nur das Ur-teil der Vernunft vertieft, indem sie in ihren Antinomien kontradiktorische philosophische Positionen begründet (Materialismus/Spiritualismus; Determinismus/Libertarianismus; Dualismus/Monismus, etc.), ist es alleine „eine höhere Intuition (die Kant eine intellektuelle Anschauung nennt), d.h. eine direkte Wahrnehmung der metaphysischen Wirklichkeit“, welche „den Aufbau einer Metaphysik möglich machen“ würde³⁴⁷. Die Intuition bildet so nicht den Punkt, an dem die Dialektik des Begriffs sich in einer nachträglichen „Synthese“ vermittelt, sondern vielmehr die unvordenkliche „Spannung“, aus der sich ihre inhärente Dynamik begründet³⁴⁸. Die Polarität, in der sich das letzte Prinzip für die natürliche Intelligenz gibt und die nicht nur in der Dialektik Hegels oder der Transzendentalphilosophie Friedrich W. J. Schellings, sondern auch etwa in den Fragmenten des Heraklit oder im Ying-Yang Konzept des Taoismus seine ubiquitäre Bedeutsamkeit bekundet³⁴⁹, denkt Bergson demnach *nicht* im Hinblick auf eine mögliche Vermittlung, sondern umgekehrt gerade *genetisch* von einem energetischen Nullpunkt schöpferischer In-differenz her und trifft sich darin mit dem spekulativen

³⁴⁴ Vgl. Hoffmann, Thomas S.: *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix 2004, 119 – 122.

³⁴⁵ Simmel, Georg: *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Leipzig: Kurt Wolff 1917, 2.

³⁴⁶ EM, 199.

³⁴⁷ WV, 159.

³⁴⁸ EM, 207 – 208.

³⁴⁹ Vgl. Frambach, Ludwig: *Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität*. Petersburg: Via Nova 1994, 44.

Avantgardismus Solomon Friedländers, wenn dieser schreibt: „Alle Existenz ist Polarisation der indifferenten Insistenz.“³⁵⁰ Diese Polarisierung vollzieht sich als Materialisierung im Leben und reflektiert sich in der menschlichen Intelligenz, die sich im Rückgang auf das Bewusstsein in einem sich durch die Generationen fortsetzenden Fackellauf des Geistes, der für Bergson die wahre Philosophie ausmacht, aus ihrer Befangenheit befreit³⁵¹.

Dennoch bleibt für den eigentlichen Gegenstand der Intuition als Ort der *coincidentia oppositorum* nur die Feststellung einer prinzipiellen Inadäquatheit aller sprachlich-logischen Kategorien, zu der letztlich auch die Ausdrücke der ‚Dauer‘, des ‚Lebens‘ und des ‚(Über)bewusstseins‘ bestenfalls ein metaphorisches Korrektiv darstellen können und die sich noch am ehesten dialektisch bzw. im Modus des Paradoxon oder der Polysemie artikulieren lässt. Das Absolute ist weder – als Vielheit, als reine Immanenz betrachtet – bloß eine „Staubwolke von Augenblicken“, noch – als transzendentes Eines, als *deus absconditus* – eine selbstgenügsame und weltabgewandte „Ewigkeit des Todes“³⁵². Es ist die *Ewigkeit des Lebens*, die in einem noch viel radikaleren Sinne *jenseits* des begrifflichen Denkens liegt und so bereits im Kern auf das Mystische als demjenigen Punkt der Erfahrung verweist, an dem zuletzt alles Sprechen ver-sagen muss³⁵³.

4. Der Blick ins Auge des Lebens

4.1. Bergsons Übermensch. Anthropologie des schöpferischen Individuums

Der vorhergehende Abschnitt hat gezeigt, dass Bergson den Ort der Erkenntnis an jenem konstitutiven ‚Bruch‘ sieht, an dem das Sein der Dauer als Subjekt-Objekt-Spaltung sich aus der Distanz heraus reflexiv zu sich ver-hält. Die *Entfremdung* von ihrer Umwelt, die mit der evolutionären Komplexitätszunahme im Bewusstsein lebendiger Organismen einhergeht, markiert dabei als Abstand von der Befangenheit in der unmittelbaren Einheit von Erkennen und Handeln im Instinkt diejenige affirmative Defizienz, in der das Leben sich von der praktischen Notwendigkeit löst, von dem ausgehend es sich jedoch zunächst – im Modus einer verräumlichten und instrumentellen Intelligenz, die gerade das Medium dieser Ablösung bildet – zunächst missversteht. Diese primäre Transgression vollzieht sich im *Menschen*, der als Gattung in einem Unterschied des Wesens zu der restlichen Tierwelt besteht und so (in einer theoretisch ambivalenten, noch im Detail zu erörternden Wendung) als *raison d’être* der

³⁵⁰ Friedländer, Salomo: *Schöpferische Indifferenz*. München: Georg Müller 1918, 432.

³⁵¹ Vgl. PhI, 127.

³⁵² EM, 209.

³⁵³ „Mystik“ von griech. μυστικός, *mystikós*, ‚geheimnisvoll‘, abgeleitet von *myein*, ‚Mund oder Augen schließen‘.

schöpferischen Evolution auftritt³⁵⁴. Diese anthropologische Differenz basiert gemäß der zusammenfassenden Darstellung Maria Austermanns einerseits auf der Komplexität des menschlichen Gehirns, die es ihm erlaubt, den Automatismus primitiver Reiz-Reaktions-Schemata zu überwinden, sowie (darauf aufbauend) der Nutzung einer symbolisierenden Sprache und der Konstitution spezialisierter sozialer Ordnungen³⁵⁵. Die Aufhebung der Menschheit in die reflektierte Unmittelbarkeit der Intuition bildet dabei die zweite Transgression hin zur Figur des *Übermenschen* (*sur-homme*), in dem das Leben *als* Freiheit *zu sich* kommt. Sie wäre zugleich die Überwindung der Entfremdung, die „teilweise dem Künstler, ganz dem Mystiker“ obliegt³⁵⁶, und deren Grundlagen in einer *Anthropologie des schöpferischen Individuums*, die Bergson in diversen Zuspitzungen der Grundgedanken seiner Metaphysik und Erkenntnistheorie vornimmt, im Folgenden erörtert werden soll.

Bergson versteht die Menschheit, wie bereits im vorhergehenden Kapitel dargelegt wurde, als zeitweiligen Endpunkt einer evolutionären Tendenz zur Herausbildung von Intelligenz. Indem sie sich als mathematisch-technisches Raumdenken an den Anspruch der Bewältigung des materiellen Seins entäußert, erweist die Intelligenz in ihrem „instrumentelle[n] Charakter“ die allgemeine Bestimmung des *homo sapiens* noch „ursprüngliche[r]“ als die eines *homo faber*³⁵⁷. Dem Menschen ist es, so Bergson, wesentlich die elementare Form seines Tätigkeitsvermögens darin zu artikulieren, „auf materiellem und moralischem Gebiete schöpferisch zu sein, Dinge zu fabrizieren und sich selber fortzubilden“, während die Vernunft dem Vermögen der höherstufigen „Reflexion des *homo faber* über seine Fabrikation entspringt“³⁵⁸. Der Anspruch auf Bewältigung praktischer Notwendigkeit für eine nicht von der Unmittelbarkeit des Instinkts geleitete Lebensform bedingt dabei den Umstand, dass diese nicht mehr an den schmalen „Pflock des Augenblickes“ gebunden ist: Der Mensch existiert – für Bergson wie auch für Nietzsche – wesentlich *historisch*³⁵⁹. In einem 1911 an der Universität von Birmingham gehaltenen Vortrag mit dem Titel *Bewusstsein und Leben* stellt Bergson die Frage nach dem Wesen des menschlichen Geistes und gelangt dabei zu einer für sein anthropologisches Denken zentralen Konkretisierung der psychologischen Grundlagen seiner Metaphysik und Erkenntnistheorie: „*Bewußtsein* bedeutet vor allem *Gedächtnis*.“³⁶⁰ Während die abstrakt gedachte Materie als reines Verharren im Jetzt erscheint,

³⁵⁴ Vgl. Austermann, Maria: *Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson*. Frankfurt am Main: Fischer 1981, 68 – 69.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 70.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 71.

³⁵⁷ E1, 14.

³⁵⁸ E2, 102.

³⁵⁹ HL I, KSA I, 248.

³⁶⁰ BL, 5.

ist „Bewußtsein [...] auch Antizipieren der Zukunft“ im Sinne einer intentionalen Ausrichtung des planenden Handelns als Ent-wurf, sowie (und in unmittelbarer Verbindung damit) bergendes Be-wahren der Vergangenheit als immanenter Gründung jeglicher tätiger Vorwegnahme – es ist der Ort der ereignishaften Verschränkung dieser wesentlich komplementären Zeitdimensionen, „Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“³⁶¹.

Das menschliche Erinnerungsvermögen ist, wie Bergson in *Materie und Gedächtnis* in weitläufigen Ausführungen darzulegen versucht, als virtuelle Totalität der gelebten Dauer im individuellen Bewusstsein zu verstehen, aus der die aktuelle Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkt praktischer Anwendbarkeit konkrete Materialisierungen vornimmt³⁶². Zentral ist dabei das Argument, wonach zwischen Wahrnehmung und Gedächtnis kein Unterschied des *Grades*, sondern des *Wesens* besteht: Die Erinnerung ist in der Tat *nicht* bloß eine abgeschwächte Form der Wahrnehmung, sondern diejenige weitere Ebene des geistigen Lebens, aus dem der materielle Erkenntnisapparat praktische Orientierung in konkreten Situationen bezieht³⁶³. Die Gegenwart ist dabei als stets im Entstehen begriffene „das ungreifbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt“³⁶⁴. An ihrem praktischen Anspruch fokussiert sich die „Totalität der in meinem Gedächtnis angehäuften Erinnerungen“ in einem dialektischen Spiel der Anspannung und Entspannung, die sich sowohl dem Punkt der absoluten Präsenz im Jetzt („*impulsiver Mensch*“) sowie der Zerfahrenheit in die reine Erinnerung („*Träumer*“) annähert, dabei jedoch keinen dieser Pole jemals zur Gänze erreicht³⁶⁵. Das traum-hafte Erleben ist so für Bergson das eigentliche Medium der Entgrenzung, indem sie im Ablassen von der Ein-deutigkeit pragmatisch konditionierter Erfahrungsweisen den Rückgang in die Innerlichkeit ursprünglicher Dauer ermöglicht: „Der Traum versetzt uns in diese Bedingungen; denn der Schlaf verlangsamt das Spiel der organischen Funktionen und modifiziert dadurch insbesondere die Kommunikationsoberfläche zwischen dem Ich und den äußeren Dingen. Wir messen die Dauer dann nicht mehr, sondern wir fühlen sie [...]“³⁶⁶. Das Spiel der *Träumerei* wäre somit jenes ge-lassene Changieren in den Bildwelten der Fantasie³⁶⁷, das jenseits des Anspruchs durch die Notwendigkeit des Handelns im Hier und Jetzt etwa bei Ernst Bloch die konkrete Dimension des *Utopischen* im Dasein eröffnet: „Träumt einer, so bleibt er niemals auf der Stelle stehen. Er bewegt sich fast beliebig von dem Ort oder Zustand weg, worin er sich

³⁶¹ BL, 5 – 6.

³⁶² vgl. MG, 128 – 131, 162 – 163.

³⁶³ Vgl. Ansell-Pearson: *Bergson*, 77 – 79.

³⁶⁴ MG, 190.

³⁶⁵ MG, 192 – 194.

³⁶⁶ ZF, 113.

³⁶⁷ Vgl. MG, 224

gerade befindet.“³⁶⁸ Neben Traum und Fantasie ist es insbesondere auch die Erfahrung überwältigender emotionaler Zustände – etwa eine „heftige Liebe“ oder eine „starke Melancholie“, welche uns unmittelbar mit dem Leben der reinen Dauer sympathisieren lassen, indem sie „verschmelzen, sich durchdringen, ohne präzise Konturen“ und so das Bewusstsein regelrecht „überschwemmen“³⁶⁹. Das hypnotisch-suggestive Moment der Traumwirklichkeit in seinen mannigfaltigen Verschiebungen und Umbesetzungen ebenso wie das Aufgehen in der mitreißenden Unmittelbarkeit starker Empfindung eröffnet dabei im Subjekt eine Responsivität, die es auf vorzügliche Weise für die sympathisierende Erkenntnisweise der Intuition zugänglich macht³⁷⁰.

Als ausschlaggebend für Bergsons Anthropologie zeigt sich so die Differenz zwischen einer reifizierten, sich am Mittelmaß konventioneller Deutungsweisen von Erfahrung spiegelnden Form des Selbstseins einerseits, und einer ursprünglicheren Innerlichkeit des erinnernden Bewusstseins andererseits, in deren Er-gründung sich das Individuum jedoch gerade als *in sich über sich hinaus seiend* – in den Worten Augustinus: *interior intimo meo et superior summo meo* – erweist³⁷¹. In der frühen Begrifflichkeit von *Zeit und Freiheit* deutet Bergson diese Unterscheidung als die zwischen einem *Oberflächen-* und einem *Tiefen-Ich*. Während das „innere Ich“ als eigentliche Realität des lebendigen Bewusstseinsstroms „eine Kraft [ist], deren Zustände sich aufs Innigste durchdringen und einer tiefgreifenden Entstellung unterliegen wenn man sie voneinander trennt, um sie im Raum auszurollen“, ist das „oberflächliche Ich“ gerade der Ort dieser Ent-stellung durch die Belange praktischer Notwendigkeit³⁷². Als klar de-finierte Form räumlich refrakterter Subjektivität bildet das Oberflächen-Ich den Ort gesellschaftlicher Einschreibungen und Interpellationen, die das Bewusstsein im An-spruch durch die symbolische Ordnung „das fundamentale Ich aus dem Blick“ verlieren lassen³⁷³. Die denotative Sprache, die immer schon das Medium einer Allgemeinheit, *discours de l'autre* ist, übernimmt dabei die maßgebliche Rolle, die lebendige Dynamik der individuellen Dauer für den praktischen Zugriff zu präformieren³⁷⁴. Das ‚wahre Selbst‘ ist somit keineswegs als statische Permanenz eines cartesischen Sub-jekts zu verstehen. Gemeint ist vielmehr die Kontinuität eines Fließens ‚unter‘ dem empirischen Ich, der Bewusstseinsstrom, in dem die innerliche Erfahrung des Bewusstseins an die lebendige

³⁶⁸ Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1 – 32*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, 24.

³⁶⁹ ZF, 118.

³⁷⁰ Vgl. Sinclair: *Bergson*, 178.

³⁷¹ Augustinus: *Confessiones*, 98.

³⁷² ZF, 112.

³⁷³ ZF, 114.

³⁷⁴ Vgl. ZF, 116 – 117.

Fülle der reinen Dauer rührt³⁷⁵. Tatsächlich kann – nimmt man Bergsons ontologische Denkfigur des substanziellen Werdens zum Ausgangspunkt – das Selbst nur *als* diese transimmanenten Durchdringung der Zeitebenen im eigentlichen Sinne als In-dividuum gedacht werden, als plurale Einheit eines „Wesen[s], das lebt, das sich entwickelt, das sich folglich unaufhörlich verändert“³⁷⁶, und das gerade in der Ent-grenzung in den virtuellen ‚Raum‘ seiner ur-eigentlichen Möglichkeiten wahrhaft *bei sich* ist.

Anthropologisch bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die pointierte Definition, die Bergson dem schöpferischen Werdegang gelebter Subjektivität an einer wenig beachteten Stelle verleiht: „Leben besteht im Altern“³⁷⁷. Als konkrete Dauer *ist* die lebendige Erfahrung nur darin, Einheit in der Durchdringung ihrer zeitlichen Schichten als irreversibler Prozess der kontinuierlichen Reifung zu sein. Im Altern, so auch Jean Améry, begegnen wir daher der Frage nach „*unserer* Zeit, die immer *nur* unsere ist, der gelebten Zeit, der ‚temps vécu‘“³⁷⁸. Im „Herbst des Lebens“ erscheint die Dauer des eigenen Lebens in ihrem Wesen als unwiederbringlicher Fort-gang, der sich nicht mehr über „Gleichnisse aus der Welt des Raums“ als Gemeingut vermitteln lässt: „Erst der Alternde, der auf einmal die Herbste und Winter schreckhaft genau zu zählen weiß, da er sich doch mißt an den vergangenen und in ihn eingegangenen, versteht das Zeitvergehen als Irreversibilität [...]“³⁷⁹. In diesem Sinne bildet das *Alter* die existenzielle Gegenposition zur *Kindheit*, welche Bergson als vor-läufiges Ausbleiben einer klar konturierten Persönlichkeit versteht, die als reine Offenheit und Pluralität des virtuellen Sein-könnens jedoch auch der existenziellen Gründung im Bestand einer vorliegenden Ent-scheidung entbehrt: „Doch diese sich durchdringenden Persönlichkeiten werden im Laufe ihres Wachstums miteinander inkompatibel, und weil jeder von uns nur einmal lebt, ist er gezwungen, seine Wahl zu treffen. In Wirklichkeit wählen wir unaufhörlich und geben ebenso unaufhörlich vielerlei Dinge auf. Der Weg, den wir in der Zeit durchlaufen, ist übersät mit den Trümmern all dessen, was wir zu sein begannen, all dessen, was wir hätten werden können.“³⁸⁰ *Natalität* und *Mortalität* bilden so die beiden Pole existenzieller Endlichkeit, in deren Spannungsfeld sich die Konkretisierung gelebter Persönlichkeit als Ent-schluss vollzieht³⁸¹.

Für Bergson ist es, wie sich gezeigt hat, somit das Individuum in seiner Einzigkeit, in dem die menschliche Gattung an seine eigentliche Bestimmung rührt, Ort des

³⁷⁵ Vgl. EM, 185.

³⁷⁶ ZF, 118.

³⁷⁷ EM, 185.

³⁷⁸ Améry, Jean: *Über das Altern. Revolte und Resignation*. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta 2016, 19.

³⁷⁹ Ebd., 33 – 34.

³⁸⁰ SchE, 221.

³⁸¹ Vgl. SchE, 29 – 30.

Reflexivwerdens der Dauer als zu-sich-Kommen der Freiheit zu sein. Gemeint ist damit nochmals nicht die abstrakte Identität eines symbolisch vermittelten Personseins, sondern *jener Einzelne* in der irreduziblen Singularität seiner Geschichtlichkeit: „Die innere Dauer ist das kontinuierliche Leben eines Gedächtnisses, das die Vergangenheit in die Gegenwart verlängert [...]“³⁸². Sie wäre dort, wo sie sich im Ergreifen ihrer je eigenen Lebenszeit über die sozialen Restriktionen des Oberflächen-Ichs erhebt – jener „träge[n] Gewöhnlichkeit unserer Persönlichkeit“, die erst im starren Regelkreis der Konvention determiniert und positivistisch be-rechenbar erscheint – jene ek-statische Er-innerung der schöpferische Offenheit des Seins, „die das Leben neuerlich vor seine unauslotbare Tiefe bringt und damit in seine ursprüngliche Anfänglichkeit rettet“³⁸³. Wie im Vorhergehenden bereits angedeutet wurde, weist für Bergson gerade die *ästhetische Erfahrung* den Weg in den (Ab)grund der je eigenen Zeitlichkeit: „Ich atme den Geruch einer Rose ein, und sogleich kommen mir verschwommene Kindheitserinnerungen ins Gedächtnis. Ehrlich gesagt wurden diese Erinnerungen keineswegs durch den Duft der Rose wachgerufen: Ich atme sie in dem Geruch selbst ein; er ist all das für mich. Andere werden ihn anders empfinden.“³⁸⁴ Das Affektive des unmittelbaren Genusses, die *jouissance*, ist, indem sie immer schon außerhalb jeder symbolisch-abstrakten Allgemeinheit und pragmatischen Selektion liegt, der Schlüssel zur qualitativen Heterogenität der sich im Gedächtnis biographisch fortschreibenden konkreten Individualität. Marcel Proust hat dieses Phänomen an den Ausgangspunkt seines Monumentalwerks *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* gestellt. Darin versetzt der Geschmack einer in Tee getunkten Madeleine den Protagonisten in ein rauschhaftes Geflecht spontan evozierter Kindheitserinnerungen, die ihm weiters zum Katalysator für die Ergründung seiner persönlichen Geschichte im Strom der eigenen Zeitlichkeit werden³⁸⁵.

Jedoch darf Bergson dabei nicht so verstanden werden, dass er das ‚wahre‘ einem ‚falschen‘ Ich entgegenzustellen sucht, wie auch Intuition und Metaphysik gegenüber Intelligenz und Wissenschaft kein Supremat über die Erkenntnis der Wirklichkeit beanspruchen können³⁸⁶. Vielmehr ist die Entfremdung vom Dasein auch anthropologisch als affirmative Defizienz ein wesentlicher Schritt in der Loslösung des Menschen von der materiellen Notwendigkeit, die Selbstvergegenständlichung konstitutive Bedingung für ihre

³⁸² EM, 201; vgl. SchE, 29.

³⁸³ Böhler, Arno: *Das Gedächtnis der Zukunft. Ansätze zu einer Fundamentalontologie der Freiheit bei Martin Heidegger und Aurobindo Ghose*. Wien: Passagen 1996, 150.

³⁸⁴ ZF, 144.

³⁸⁵ Vgl. Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. 10 Bd. Deutsch von Eva Rechel-Mertens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, Bd. 1, 63 – 67.

³⁸⁶ Vgl. Zanfi, Caterina: „Selbstschöpfung des Ichs durch seelische Energie bei Henri Bergson“, in: Verrone, Assunta; Nickl, Peter (Hg.): *Dreiviertel-Ich: Identitäten. Texte zum 6. Festival der Philosophie Hannover*. Berlin: Lit 2018, 168.

eigene Aufhebung. Im zweiten Teil der Einleitung zu *Denken und schöpferisches Werden* schreibt Bergson in diesem Sinne: „Aber vielleicht ist eine gewisse Unwissenheit über sich selbst einem Wesen nützlich, das nach außen hin wirken muß; sie entspricht einer Lebensnotwendigkeit.“³⁸⁷ Die Selbsttäuschung ist zunächst notwendig für eine Lebensform, welche „die durch Erinnerung verlorene Unmittelbarkeit des Augenblicks durch Vorstellung einer präsenten Einheit“ kompensieren muss, wie Volker Gerhardt im Hinblick auf Nietzsches Begriff der Historie schreibt³⁸⁸. Nicht weniger trifft auch auf Bergsons *homo faber* zu, der unablässig die Materie bearbeitet, um sich immer weitere Freiräume von ihr zu schaffen. Indem sich das Individuum auf diese Weise zu den praktischen Ansprüchen seiner Existenz verhält, legt es zugleich den Grundstein für die Überwindung seiner Befangenheit, um Intuition, um „direkte Schau des Geistes durch den Geist“ zu werden³⁸⁹.

Die Tatsache, dass sich diese welthistorische Bedeutung der Menschheit zunächst nur *in* und *durch* ihre Konkretisierung als ek-sistierendem Einzelnen vollziehen kann, dürfte aus den vorhergehenden Beispielen deutlich geworden sein. Sie bildet die anthropologische Kehrseite des bereits erörterten Umstandes, dass das Leben als Dauer stets Identität von Identität und Differenz ist. Die Individualität, so Bergson, lässt „unendlich viele Grade“ zu und ist so „nirgends, auch im Menschen nicht, vollkommen realisiert“: „Das ist jedoch kein Grund, in ihr nicht eine charakteristische Eigenschaft des Lebens zu sehen“³⁹⁰. Die Dauer *ist* als qualitative Einheit dort am meisten *bei sich*, wo sie sich im höchsten Maße in die Vielheit singulärer Diesheiten entfaltet. Vor diesem Hintergrund müssen auch Bergsons teils ambivalente Reflexionen über die Frage nach dem *Fortleben der Seele* nach dem Tod verstanden werden, die er an verschiedenen Stellen seiner kürzeren Schriften und Vorträge zwar anschnidet, jedoch an keiner Stelle theoretisch umfassend behandelt³⁹¹. Das Bewusstsein des Einzelnen *ist* immer schon die raum-zeitliche Überschreitung derjenigen geometrischen Umschränkung, in der sich die Dauer *als* Materie ihrem eigenen relational-prozeduralen Sein wider-setzt³⁹². Was die ‚Seele‘, den innersten ‚Wesenskern‘ des Individuums ausmacht, ist somit nichts anderes, als die unwiederbringliche Einzigkeit einer Schwingung im Ozean der Dauer und damit ‚Konkretion‘ der Ganzheit des Lebensstroms auf seinem Weg zur Freiheit, in dem sie jedoch auch aufbewahrt ist: „An diesem Punkt steht die Menschheit; darin besteht unsere privilegierte Situation. Andererseits ist dieser steigende Fluß

³⁸⁷ E2, 56.

³⁸⁸ Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*. 3. Aufl. München: C.H. Beck 1999, 98.

³⁸⁹ E2, 57.

³⁹⁰ SchE, 24.

³⁹¹ Vgl. BL, 26; vgl. E2, 39.

³⁹² Vgl. Austermann: *Die Entwicklung*, 116 – 120.

Bewußtsein, und wie alles Bewußtsein umschließt er zahllose, sich gegenseitig durchdringende Virtualitäten, auf die folglich weder die Kategorie der Einheit noch jene der Vielheit paßt [...]. So entstehen ohne Unterlass Seelen, die allerdings in einem gewissen Sinne schon präexistieren. Sie sind nichts anderes als die Rinnsale, auf die sich der große Fluß des Lebens verteilt [...].“³⁹³ Die Ent-grenzung in die All-Einheit des Lebens als prä- und postmortaler Existenz würde somit ebensowenig im Widerspruch zur Verwirklichung singulärer Personalität als radikaler Endlichkeit stehen wie die Prozesshaftigkeit der Dauer zu deren ‚Substanzialität‘.

Der Mensch – genauer: das menschliche Individuum – ist somit derjenige Punkt innerhalb der schöpferischen Evolution, an dem sich diese zum Gewährwerden ihres eigentlichen Wesens in der Freiheit übersteigt. Das „Auftreten des Menschen oder irgend eines Wesens gleicher Art“ ist so gleichsam der „Sinn des Lebens auf unserem Planeten“³⁹⁴, wie Bergson an einer Stelle explizit sagt. Damit erweist sich die bergson’sche Anthropologie zunächst als ein einfaches Ziel für die postmoderne Anthropozentrismuskritik und zeigt sich darüber hinaus in einem werksimmanenten Widerspruch zur Kritik des teleologischen Denkens. Bergson selbst war sich dieser Ambivalenz durchaus bewusst. In *Schöpferische Evolution* spricht er davon, dass seine Theorie trotz allem „in einem gewissen Maße Anteil am Finalismus“ habe³⁹⁵. Die besondere Pointe der bergson’schen ‚Teleologie‘ liegt dabei jedoch darin, dass ihr ‚Ziel‘ im reflektierten zu-sich-Kommen der Freiheit gerade *keinen* virtuellen End-punkt, sondern vielmehr die Ent-setzung des Lebens in die schöpferische Offenheit selbst bedeutet, die ihr eigenstes Sein ausmacht. Damit realisiert sie lediglich die ursprüngliche Tendenz des élan vital, welche in einem „Streben“ im „Innersten des Lebens“ besteht, „der Notwendigkeit der physikalischen Kräfte die größtmögliche Summe an Indeterminiertheit aufzuokulieren“³⁹⁶. Dabei nimmt jenes Streben, wie schon angedeutet, zunächst den Umweg über die gezielte Nutzung natürlicher Strukturen mit geringer Entropie wie etwa der Sonne, die als Lieferanten überschüssiger Energie Indeterminiertheitszentren bilden und so sprunghafte Entwicklungen hin zur Erweiterung des Handlungsvermögens organischer Systeme bewirken³⁹⁷. Einen qualitativen Sprung bildet dabei, wie bereits bemerkt, die Herausbildung des Gedächtnisses, die mit der Konstitutionen komplexer Gehirnstrukturen einhergeht, bei den meisten Tieren jedoch eine bloß unterstützende Rolle gegenüber der

³⁹³ SchE, 305.

³⁹⁴ E2, 75.

³⁹⁵ SchE, 54.

³⁹⁶ SchE, 136.

³⁹⁷ Vgl. SchE, 137.

Wahrnehmung einnimmt³⁹⁸. „Der Mensch hingegen ist fähig, die Erinnerung nach seinem Belieben, in jedem beliebigen Moment und unabhängig von der aktuellen Wahrnehmung heraufzubeschwören.“³⁹⁹ Diese Form des im Wieder-holen von bildhaften Repräsentationen der Vergangenheit bestehende *Erinnerungsgedächtnisses*, die Bergson von dem ebenfalls im Menschen vorhandenen, motorische Automatismen ohne realen Bezug zum Gewesenen herausbildenden *Gewohnheitsgedächtnis* unterscheidet⁴⁰⁰, bildet das evolutionäre Prinzip der Distanzierung von der Unmittelbarkeit des Gegenständlichen, denn: „Um die Vergangenheit in Form eines Bildes heraufzubeschwören, muß man sich von der gegenwärtigen Handlung lösen können, muß man dem Nutzlosen Wert zumessen können, muß man träumen wollen. Allein der Mensch ist vielleicht zu einer Anstrengung dieser Art imstande.“⁴⁰¹

So ist es das Vermögen des frei flottierenden Ent-werfens, in dem das träumerische Spiel mit den Gedächtnisbildern die menschliche Intelligenz aus der Entäußerung an die materielle Notwendigkeit zum Gewährwerden ihres Ursprungs in der reinen Dauer zurückholt. Die intellektive Erkenntnis hat bereits die Schranken ihres Gegenstandsbereiches ins unendliche erweitert, kann sich jedoch erst so „ins Innere zurückziehen und die noch in ihm schlummernden Möglichkeiten der Intuition wachrufen“⁴⁰². Damit folgt sie in gewisser Weise dem ‚Plan‘, welchen das Bewusstsein „um der eigenen Befreiung willen“ verfolgt – genau genommen stellt die Rede von Menschen als „Sinn der Existenz“ jedoch nur eine „Redeweise“ dar⁴⁰³. Im Menschen kommt die in der Natur angelegte Freiheit zu sich als ein ubiquitärer Antrieb zur Vermehrung und Komplexitätszunahme, getragen von einer geistigen Kraft, die in „Liebe und Ehrgeiz“ besteht und im Streben, „zugleich sich selbst zu übertreffen“ ihre Befreiung sucht⁴⁰⁴. Die Figur eines in-sich über-sich-hinaus-Seienden als Scheitelpunkt der Evolution erscheint als konsequente Folgerung aus dem Versuch, das menschliche Bewusstsein als conatives Schöpfungsverlangen zu verstehen. Die eigentliche Bestimmung der Menschheit liegt so darin, „das Menschliche in uns zu weiten und zu erreichen, dass es sich selbst übersteigt“⁴⁰⁵. Sie wäre somit jener Ort der „Reflexion“, an dem das „Überbewusstsein [...] für sich selbst offenbar wird“ indem es sich selbst *über* sich *hinaus* ent-wirft⁴⁰⁶. Indem der Mensch die schöpferische Potenzialität aktualisiert, in der er „die

³⁹⁸ Vgl. SchE, 208.

³⁹⁹ SchE, 208.

⁴⁰⁰ MG, 87 – 93.

⁴⁰¹ MG, 94.

⁴⁰² SchE, 210.

⁴⁰³ SchE, 213.

⁴⁰⁴ BL, 19 – 20.

⁴⁰⁵ SchE, 221.

⁴⁰⁶ SchE, 296.

Lebensbewegung unbegrenzt weiter fort führt“⁴⁰⁷, ist er somit in seiner Bestimmung, die jedoch gerade *keine* essentialistische Fest-stellung darstellt. Wie auch im Falle von Bewusstsein und Überbewusstsein zeigt sich Bergson daher unentschlossen in der Terminologie von „Mensch“ und „Über-Mensch“, macht jedoch deutlich, dass eine „vollständige und perfekte Menschheit“ nur darin gefunden werden könne, die „beiden Formen von Bewußtseinsaktivität“, von Intelligenz und Intuition, „zur vollen Entfaltung“ zu bringen⁴⁰⁸. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde.“⁴⁰⁹ – so führt auch Nietzsche in seiner philosophischen Dichtung *Also Sprach Zarathustra* jene zentrale anthropologische Denkfigur ein, die kein abstrakt-allgemeines Telos, sondern in der Tat die Bestimmung des Menschen *selbst* ausmacht, der als „noch nicht festgestellte[s] Thier“ gerade *in* der Selbstranzendenz eigentlich *bei sich* ist⁴¹⁰. Somit soll die Menschheit im Übermenschen keineswegs preisgegeben, sondern vielmehr als prinzipiell ergebnisoffenes Experiment, als souveräner Entwurf ausgelegt werden, wie Giorgio Penzo schreibt: „Der Mensch ist eigentlich Mensch nur in dem Augenblick, in dem er sich überwindet. Daher besteht eine innere Beziehung zwischen dem Akt des Überwindens und der Realität der Zeit. Der als Akt des Überwindens verstandene Übermensch lässt den Horizont frei, in dem sich die Freiheit des Menschen in ihrem tiefsten Grunde zeigt.“⁴¹¹

So ist auch die nietzscheanische Figur des Übermenschen zunächst keine politische Kategorie – es ist „der Einsam-Wandler, der *Scheue*“ par excellence⁴¹², und Nietzsche verortet die Hoffnung auf eine Transformation des Menschen – wie auch Bergson – im schöpferischen Individuum: „Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es gibt nur Individuen, aus den bisher bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle abstreift, – also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, allgemein zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge?“⁴¹³ Metaphysik- und Erkenntniskritik, die stets an das allgemeine Medium der Sprache gebunden bleiben, können dabei, wie schon gesagt, nur *negativ* durch das Auflösen von Scheinproblemen sowie das Aufzeigen natürlicher Erkenntnisgrenzen einen

⁴⁰⁷ SchE, 301.

⁴⁰⁸ SchE, 302.

⁴⁰⁹ ZA I, KSA 4, 14.

⁴¹⁰ JGB 62, KSA 5, 81.

⁴¹¹ Penzo, Giorgio: „Übermensch“, in: Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2011, 342.

⁴¹² NL 1882-83, 4[94], KSA 10, 143.

⁴¹³ NL 1880, 6[158], KSA 9, 237.

Raum für die Selbstwerdung des Einzelnen schaffen. Die eigentliche Metaphysik, in der das schöpferische Individuum den Blick auf die Offenheit des Seinsprozesses freilegt, ist hingegen – für Bergson wie für Nietzsche – die *Kunst*. Diese Tatsache legt sich schon durch die große Häufigkeit künstlerischer Metaphern nahe, die Bergson nicht bloß zur Veranschaulichung, sondern zur argumentativen Untermauerung seiner zentralen Theoreme heranzieht – von dem Hören einer Melodie als primordialer Form der reinen Dauer über den zwecklos-zweckhaften Gestaltungsprozess als Bild der schöpferischen Evolution jenseits von Determinismus und Finalismus bis hin zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Willensakt und Ausdruck durch die undefinierbare Beziehung zwischen Künstler und Kunstwerk. Die Ästhetik als Philosophie der Kunst muss daher insbesondere auch als *genitivus subjectivus* aufgefasst werden, in dem Sinne, dass genuine Kunst selbst wesentliche Impulse metaphysischer Reflexion an die Hand gibt. Bergson bringt diesen Umstand in einer biografischen Skizze über seinem Lehrmeister Félix Ravaisson in einer Charakterisierung zum Ausdruck, die auch ebenso gut als Beschreibung seines eigenen Denkweges herangezogen werden könnte: „Die ganze Philosophie Ravaissons leitet sich aus dem Gedanken her, daß die Kunst eine dargestellte Metaphysik ist, und daß die Metaphysik eine Reflexion über die Kunst ist, und daß es dieselbe, nur verschieden angewandte Intuition ist, die den tiefen Philosophen und großen Künstler ausmacht.“⁴¹⁴

Eine so verstandene Konjunktion von Kunst und Metaphysik wäre dasjenige Tätigkeitsfeld, in dem das schöpferische Individuum die zweite Transgression der Menschheit hin zum Innwerden der Offenheit des Seins vorbereitet. In seiner Studie über *Das Lachen* erläutert Bergson sein Verständnis von Kunst im Sinne Nietzsches als „eigentliche[r] metaphysische[r] Tätigkeit“⁴¹⁵: Der „Zweck der Kunst“ liege darin, denjenigen „Schleier“ aufzuheben, der sich zwischen „die Natur und uns“ sowie „zwischen uns und unser eigenes Bewußtsein“ gelegt hat und uns so die Unmittelbarkeit der intuitiven Resonanz mit dem *an sich* der Wirklichkeit sowie der „ununterbrochene[n] Melodie unseres inneren Lebens“ wiederzugeben⁴¹⁶. Was hier in Begriffen des transzendentalen Idealismus ausgedrückt wird, ist nichts anderes als die wesentliche Funktion, welche die Intuition in der Ergänzung der Intelligenz erfüllt: Sie suspendiert jene „nützliche Simplifikation der Wirklichkeit“, welche uns die reine Dauer in pragmatisch selektierten Raum-Zeit-Segmenten wahrnehmen lässt, und stellt umgekehrt die wahre „*Individualität* der Dinge und der Geschöpfe“ dar⁴¹⁷, d.h. ihre

⁴¹⁴ LWR, 257.

⁴¹⁵ GT 5, KSA I, 17.

⁴¹⁶ L, 107.

⁴¹⁷ L, 108.

relational-prozedurale ‚Position‘ innerhalb der qualitativen Heterogenität des Seinszusammenhangs. Die Kunst erwächst dabei aus jenen intensiven Emotionen und traumartigen Zuständen des Tiefen-Ichs, die wir in der sprachlich vermittelten Allgemeinheit des Oberflächen-Ichs nur uneigentlich auffassen, *erschließt* diese jedoch zugleich⁴¹⁸. Den latenten *circulus vitiosus* dieser Denkweise löst Bergson auf, indem er der Figur des Künstlers selbst den Charakter des Ereignisses verleiht: „Nun bringt aber die Natur dann und wann Seelen hervor, die sich vom Leben absondern. [...] Ich spreche von einer natürlichen, der Struktur der Sinne oder des Bewußtseins innewohnenden Distanzierung, die sich unmittelbar in einer irgendwie jungfräulichen Art zu sehen, zu hören oder zu denken äußert.“⁴¹⁹ Was sich hier nur unschwer als Funktion des träumerischen Gedächtnisses identifizieren lässt, birgt die Modalitäten eines Weltverhältnisses, welches „durch die Farben und Formen der Dinge auch deren inneres Leben“ wahrnimmt und schließlich jene tiefsten „Rhythmen“ und „Schwingungen“ zugänglich macht, die nichts weiter als das Sein der Dauer selbst ausmachen⁴²⁰. Die Kunst, so Bergson an einer anderen Stelle, schafft so eine Vertiefung unserer konventionellen Erfahrungsweise, die Sympathie als Resonanz mit dem *an sich* als eine neue Form der Aufmerksamkeit erschließt⁴²¹.

Die angebliche Aporie in Bergsons Ästhetik, die laut Sinclair darin besteht, dass er Kunst einerseits als genuine Neuschöpfung, andererseits als Offenbarung der Wahrheit des Seins versteht⁴²², lässt sich durch den Hinweis auflösen, dass ja die Wahrheit des Seins nicht einen Zu-stand, sondern das permanente sich-Ereignen von Neuheit *selbst* ist. So steht immer ein „neues Gefühl am Anfang der großen Schöpfungen in der Kunst, der Wissenschaft, der Kultur“, in denen sich aus ihren Antezedenzen nicht erschöpfend herleitbare, unvordenklich neue Horizonte menschlicher Tätigkeit und menschlichen Denkens eröffnen⁴²³. Sie folgen dabei nicht der Intelligenz, die sich einzig in der Kombination von bereits Vorhandenem ergeht, sondern der Intuition, die ihre wesenhafte Sprach-losigkeit gerade im Hervorbringen elementar neuer Formen artikulieren *muss*: „Das geniale Werk ist meistens aus einer Emotion hervorgegangen, die einzig in ihrer Art ist, die man für unausdrückbar gehalten hätte und die sich ausdrücken wollte.“⁴²⁴ Das künstlerische *Genie* vollzieht dabei jedoch keine *creatio ex nihilo*: Die Neuheit genuiner Kunst besteht im Sinne der weiter oben erörterten Analyse des

⁴¹⁸ Vgl. L, 109,

⁴¹⁹ L, 109 – 110; vgl. WV, 156 – 157.

⁴²⁰ L, 110 – 111.

⁴²¹ Vgl. WV, 154 – 155.

⁴²² Vgl. Sinclair, Mark: „Bergson’s Philosophy of Art“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 92.

⁴²³ MR, 43.

⁴²⁴ MR, 46.

Begriffs der Möglichkeit in einem fruchtbaren Auf-heben ihrer Antezedenzen, welches das bereits Bestehende auf originelle Weise neu kombiniert und so im *Nachhinein* als dessen entwicklungslogisch ‚notwendige‘ Folge interpretierbar wird. Dabei bleibt jedoch stets ein wesentliches Moment der Unvorhersehbarkeit und Diskontinuität bestehen, welches selbst die Er-öffnung eines in konzeptuellen Schemata niemals gänzlich einholbaren Möglichkeitsraumes darstellt⁴²⁵. So schreibt Bergson in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*: „Ein geniales Werk, das zuerst nur Kopfschütteln erregt, kann durch sein bloßes Vorhandensein allmählich eine Auffassung der Kunst und eine künstlerische Atmosphäre schaffen, die sein Verständnis ermöglichen; dann wird es rückwirkend genial“, wobei sich eine graduelle „Umformung des allgemeinen Geschmacks [ereignet], die von dem Werk selbst ausging“ und somit gegenüber dem Begriff eine genetische Vor-läufigkeit artikuliert, in der sie die Intelligenz noetisch ausdehnt⁴²⁶.

Die erste Figur des Übermenschen, welcher als seinsgeschichtliches Ereignis den Punkt des Reflexivwerdens von Freiheit in der Offenheit des Lebensstromes darstellt, ist so das schöpferische Individuum als künstlerisches Genie, dessen Werk das Medium für die verinnerlichende Ent-grenzung der pragmatisch-instrumentellen Intelligenz durch die Intuition bildet. Indem Bergson hervorhebt, „daß die Kunst immer auf das *Individuelle* abzielt“, indem sie etwa in der „Gestalt Hamlets“ gerade *als* Schöpfung einer irreduziblen Einmaligkeit etwas „universell gültig[es] und wahr[es]“ schafft⁴²⁷, verweist er bereits auf die letztendliche Koinzidenz von Künstler und Kunstwerk, die als Grundform allen künstlerischen Schaffens die paradoxen Identität des Freien mit dem Akt seiner Freiheit, der *natura naturans* und der *natura naturata* nachempfindet. Im Hinblick auf das Einzelne wie auch das Ganze kann „existieren“ so einzig verstanden werden als „Schöpfung von sich selbst durch sich selbst“⁴²⁸ im Sinne einer vitalen autopoietischen Performanz, in der wir im Umschaffen der Vergangenheit hin auf die Zukunft als „Schöpfer unseres Lebens, ja als Künstler sogar“ das Innwerden unseres kreativen Vermögens in der souveränen Weite des Augenblicks vollziehen⁴²⁹. Indem es sich zur eigenen Freiheit als Dialektik von Bergung des Ge-wesenen (*to ti ên einai*), Reifung und Ent-wurf in den Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verhält, erweist das schöpferische Individuum im existenziellen Ergreifen seiner

⁴²⁵ Sinclair stellt diese Funktion der Kunst bei Bergson in Zusammenhang mit dem Konzept der *ästhetischen Idee* bei Kant. Vgl. Sinclair: „Bergsons Philosophy of Art“, 97 – 98.

⁴²⁶ MR, 76.

⁴²⁷ L, 114.

⁴²⁸ SchE, 17.

⁴²⁹ MW, 113.

je eigenen Zeitlichkeit, dass der „Seinsgrund des menschlichen Lebens ein Schaffen“ ist⁴³⁰ – ein Schaffen, in dem zugleich das Echo jener alles umfassenden Melodie des kosmischen Werdens mitschwingt.

4.2. Die Gesellschaft beleben. Statische und dynamische Religionen

Es ist nicht unmittelbar verständlich, weshalb Bergson in seiner letzten Monografie mit dem Titel *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* einen neuen Anlauf unternimmt, die Figur des Übermenschen zu denken. Klar ist, dass der Übergang vom Künstler hin zum Mystiker zugleich eine Akzentverschiebung beinhaltet, die die zweite Transgression des Lebens hin zum Innewerden seiner Offenheit nicht mehr primär in der *Ästhetik*, sondern in der *Ethik* verortet. In diesem Sinne führt Bergson schon vor dem Erscheinen von *Die beiden Quellen* im Vortrag *Bewusstsein und Leben* aus, dass die Natur als jenes ungeheure „Aufblühen von unvorhersehbarer Neuheit“, indem sie jeder ihrer Ausformungen „den absoluten Wert eines großen Kunstwerks“ verleiht, gerade in der ihr wesentlichen Selbstreferenzialität auf eine gefährliche Weise ‚in sich‘ verbleibt: „Der Gesichtspunkt des Künstlers ist also wichtig, aber nicht entscheidend. Reichtum und Originalität der Formen bezeichnen wohl ein Blühen des Lebens; aber in diesem Blühen, dessen Schönheit Macht bedeutet, offenbart das Leben zugleich auch einen Stillstand des Schwunges und eine momenthafte Unfähigkeit, weiter vorzudringen. [...] Höher noch ist der Gesichtspunkt des Ethikers.“⁴³¹ Der Mensch als „der große Wurf des Lebens“ ist in der Tat gerade dort „Schöpfer par excellence“, wo er „imstande ist, auch das Handeln anderer Menschen zu erhöhen“⁴³². Das schöpferische Individuum wäre dies nur als ein sich aus dem Reichtum seiner immanenten Gründung heraus mit-teilender, der gerade *als* In-dividuum *dividuell* im Ereignis der Gabe frei aus sich heraustritt.

Den Ort eines so verstandenen *sittlichen Heroismus* bildet konsequenterweise nicht der Einzelne, sondern die *Gesellschaft*, welche den eigentlichen Endpunkt der schöpferischen Evolution bildet: „Die Gesellschaft, die die Zusammenfassung aller Einzelenergien bedeutet, zieht Vorteil aus den Anstrengungen aller und macht allen ihre Anstrengung leichter. Sie kann nur bestehen, wenn sie das Individuum sich unterordnet [...]“⁴³³ Damit trägt Bergson der zentralen Intuition seines metaphysischen Denkens über den fundamental *relationalen* Charakter des Seins der Dauer auf eine Weise Rechnung, die in einer Anthropologie des schöpferischen Individuums nur unzureichend erfasst wird. Die intuitive Erkenntnis als

⁴³⁰ BL, 107.

⁴³¹ BL, 23.

⁴³² BL, 23 – 24.

⁴³³ BL, 24.

sympathisierende Auffassung des Seinsgrundes darf auf anthropologischer Ebene nicht in ein Einheitsdenken verkommen, wie auch Martin Buber in einem kurzen Text über Bergsons Begriff der Intuition hervorhebt: „Die Tatsache der Zweiheit wird dadurch nicht abgeschwächt, im Gegenteil: gerade daß das Urgemeinsame sich so aufspaltet, begründet den Akt der Intuition in seinem spezifischen Wesen.“⁴³⁴ Nur indem der Mensch *handelt*, und zwar auf eine Weise, welche das ursprüngliche Prinzip *als Identität-in-Differenz in sich* belässt, vollzieht sich der eigentliche erkennende Rückgang in dessen vitale Einheit, die selbst die Einheit einer Handlung ist⁴³⁵. Das schöpferische Individuum zieht sich aus der Entäußerung an die Alterität sozialer Vermittlung in die Innerlichkeit zurück und erfährt jene „unaufhörliche schöpferische Wiedererneuerung, die aus dem Grunde der Dinge herauswirkt“, gegenüber der die zunächst aus den Belangen der praktischen Daseinsbewältigung entspringende Gesellschaften – wie auch die sie begründenden Funktionen der Intelligenz und der Sprache – zunächst uneigentlich als „feste Inseln im Werden“ erscheinen⁴³⁶. Wie es jedoch im Wesen der Dauer als qualitativer Heterogenität liegt, die Dichotomien des ‚Inneren‘ wie des ‚Äußeren‘ sowie des substanziell ‚Einzelnen‘ mit der ‚Andersheit‘, welche ihn zugleich bestimmt, immer schon in sich aufgehoben zu haben, so kann die Bestimmung des schöpferischen Individuums nur als praktische Verwirklichung im Rahmen einer Sozietät gedacht werden, die zugleich ein Gefüge aus Seinesgleichen ist.

Die Frage, wie ein solches nicht durch die Restriktionen einer auf pragmatische Eindeutigkeit und instrumentelle Verwertungslogik ausgelegten Intelligenz und Sprache bestimmtes, mithin nicht entfremdetes, sondern im Sinne des Lebens als pluraler Einheit organisch in sich vermitteltes Gemeinwesen zu denken ist, bildet die zentrale Frage, mit der sich *Die beiden Quellen* in ihrer soziobiologischen Grundausrichtung befassen wird. In *Schöpferische Evolution* wird bereits deutlich, dass die kreative Evolution in ihrem ‚Streben‘ zur Verwirklichung der Freiheit den Weg über die Vermittlung im sozialen Verbund einschlagen musste, dabei jedoch in der ersten ihrer beiden zentralen Entwicklungslinien nur den Punkt der absoluten Starrheit in der restlosen Aufopferung des Einzelnen unter das Kollektiv erreichen konnte: „Diesen Eindruck gewinnt man, wenn man die Sozialgefüge von Bienen oder Ameisen mit den menschlichen Gesellschaften vergleicht. Die ersteren sind bewundernswert diszipliniert und einmütig, aber starr; die letzteren sind jedem Fortschritt

⁴³⁴ Buber, Martin: „Zu Bergsons Begriff der Intuition“, in: Noor, Ashraf (Hg.): *Martin Buber. Werkausgabe 12. Schriften zu Philosophie und Religion*. Kommentiert von Ashraf Noor und Kerstin Schreck. München: Gütersloh 2017, 214.

⁴³⁵ Vgl. ebd., 215.

⁴³⁶ E2, 100.

offen, aber gespalten und ständig mit sich selbst im Kampf. Das Ideal wäre eine Gesellschaft, die immer voranschreitet und immer im Gleichgewicht ist [...].“⁴³⁷ Wie der Instinkt als unmittelbare Einheit mit dem Gegenstand seiner Erkenntnis das spekulative Vermögen in Reinform darstellt, ohne dieses Vermögen jedoch jemals artikulieren zu können, wäre auch die instinkthafte Art der Vergesellschaftung die Reinform einer *assemblage*, die in ihrer Befangenheit jedoch niemals schöpferisch werden könnte. Die Entwicklungslinie der Wirbeltiere unterwirft sich umgekehrt zunächst der Entfremdung zu Gunsten individueller Autonomie. Erst in der menschlichen Gesellschaft tut sich die Möglichkeit auf, Kollektivität und individuelle Freiheit zu vermitteln⁴³⁸. Sie wäre somit der genuine Ort, an dem der geniale Künstler als sittlicher Heros die Bestimmung der Menschheit erfüllt, als zu sich gekommene Freiheit jener ‚große Wurf des Lebens‘ zu sein.

Um eine solche Form des sozialen Gemeinwesens zu erreichen, ist es jedoch zunächst notwendig, Kontrapunkte zur gesellschaftlichen Entfremdung, d.h. den sich aus der praktischen Intelligenz ergebenden Formen symbolischer Ordnung und ihrer rigiden Normen, erstarrter Konventionen, repressiver Identifikationsmustern und politischer Orthodoxien – kurz: der *materiellen* Seite des Sozialen – zu setzen. Einen ersten Versuch über ein derartiges Phänomen der intuitiven Erweiterung sozialer Intelligenz bildet Bergsons bereits erwähnte frühere Studie mit dem Titel *Das Lachen*. Das Phänomen des *Lachens* stellt Bergson zufolge eine zutiefst menschliche Ausdrucksweise dar, an der zunächst eine gewisse Emotionslosigkeit und intellektuelle Teilnahmslosigkeit festgestellt werden kann: wer Mitleid empfindet, lacht nicht⁴³⁹. Zudem beinhaltet das Lachen stets ein soziales Moment und zeigt sich darin als auf Verhaltensweisen gerichtet, die eine gewisse Starrheit sowohl auf körperlicher als auch auf geistiger Ebene beinhalten⁴⁴⁰. Slapstick, komische Situationen sowie groteske Maskeraden oder parodistischer Wortwitz kommen allesamt darin überein, als unbewusstes Korrektiv verschiedenster sozialer Automatismen zu operieren, denn: „Was das Leben und die Gesellschaft von jedem von uns fordern, das ist eine stets wache Aufmerksamkeit, dank welcher wir die jeweilige Situation anzupassen vermögen. *Gespanntheit* und *Elastizität* sind zwei sich ergänzende Kräfte. Das Leben bedient sich ihrer.“⁴⁴¹ Wie sich die Gesamtheit des schöpferischen Werdens in einem fruchtbaren Antagonismus zwischen Materie und Geist vollzieht, präkludiert das Funktionieren menschlicher Gesellschaften einerseits das feste Sediment verbindlicher Normen,

⁴³⁷ SchE, 121.

⁴³⁸ BL, 25.

⁴³⁹ Vgl. L, 14 – 15.

⁴⁴⁰ Vgl. L, 15 – 20; 35 – 107.

⁴⁴¹ L, 23.

konventioneller Ausdrucksweisen und symbolischer Identitätsstiftung, andererseits jedoch auch einen gewissen Spielraum in deren Umsetzung, der im Ganzen sozialer Ordnungssysteme jedoch nicht unmittelbar *subversiv*, sondern in der Tat *stabilisierend*, *integrierend* wirkt. In diesem Sinne konstituieren auch die diversen Formen anarchistischer Ironie, wie sie etwa in Streichen, obszönen Witzen oder politischer Satire zum Ausdruck kommen, nach Slavoj Žižek kein genuin transgressives Moment, sondern bilden als „inhärente Überschreitungen“ gerade jenen „trans-ideologischen“ Kern“, in dem sich das symbolische Phantasma gesellschaftlicher Ideologien vom anderen seiner selbst her nur immer wieder performativ bestätigt⁴⁴².

Jedoch versteht Bergson diese paradoxe Funktion des Lachens dahingehend, dass es im Rahmen der praktischen Zweckdienlichkeit im Rahmen erstarrter Gesellschaften dennoch zumindest gewisse Freiräume für das Lebendige offenhält. Wie auch für Nietzsches Zarathustra ist der genuine Ort des Lachens für Bergson die chronische Zyklizität jener mechanischen Wiederholung, welche eine sich absolut setzende Intelligenz als Grund aller Dinge zu erkennen glaubt: „Das wahrhaft lebendige Leben darf sich nie wiederholen. Wo eine Wiederholung stattfindet, wo es eine vollständige Gleichheit gibt, da vermuten wir immer einen hinter dem Lebendigen tätigen Mechanismus.“⁴⁴³ Indem es seine Wirkung nicht selten aus der absurden Verschiebung und Neukombination erstarrter Elemente bezieht, weißt das Komische auch eine wesentliche Affinität zur diskontinuierlichen Logik des Traumes auf⁴⁴⁴. Somit scheint die Vermutung von Adam Lovasz über die theoretische Ambivalenz in Bergsons Konzept des Lachens gerechtfertigt, welche darin besteht, einerseits Fortsetzung des Lebensschwunges, des *élan vital*, als Korrektiv für den gesellschaftlichen Mechanismus der praktischen Intelligenz, andererseits jedoch selbst in gewisser Hinsicht zweckdienlicher Mechanismus zur Stabilisierung sozialer Verhältnisse und insofern *kein* unumschränkter Ausdruck der Intuition zu sein⁴⁴⁵. Anders gesagt: Das Lachen *belebt* die Gesellschaft, *transformiert* sie jedoch nicht im Sinne genuiner Offenheit. Diese Interpretation legt Bergson auch dadurch nahe, dass er den Ausgangspunkt für das Phänomen des Komischen nicht etwa in einer Art des künstlerischen Genies, sondern im „[g]emeinen Menschenverstand“ verortet, der als dynamisches Vermögen der praktischen Daseinsbewältigung gewissermaßen eine gemäßigte Form der reinen, mathematisch veräußerlichten Intelligenz darstellt: „Es ist eine

⁴⁴² Žižek, Slavoj: *Die Pest der Phantasmen. Die Effizienz des Phantasmatischen in den neuen Medien*. Aus dem Englischen von Andreas Leopold Hofbauer. Wien: Passagen 1999, 39 – 44.

⁴⁴³ L, 32 – 33; vgl. ZA III, KSA 4, 199 – 202.

⁴⁴⁴ Vgl. L, 129 – 131.

⁴⁴⁵ Vgl. Lovasz, Adam: „Enlivening Society: Life as Elasticity in Henri Bergson’s *Le Rire*“, in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 16(2), 2020, 206 – 207.

Beweglichkeit der Intelligenz, die sich genau nach der Beweglichkeit der Dinge richtet. Es ist die ständig im Fluß befindliche Kontinuität unserer Anteilnahme an Leben.“⁴⁴⁶ In diesem Sinne schließt Bergson seine Studie über das Lachen in einem dezidiert optimistischen Tonfall. Die Gesellschaft, so Bergson, „erziele eine immer größere Anpassungsfähigkeit ihrer Glieder, je mehr sie sich selbst vervollkomme; sie finde ein immer besseres Gleichgewicht“, indem sie pathologische und entfremdende Weisen der Symbolisierung „an ihre Oberfläche“ drängt, wobei das Lachen eine „nützliche Funktion“ in deren Auflösung erfülle⁴⁴⁷.

Schon in *Schöpferische Evolution* äußert sich Bergson verhaltener über die Möglichkeiten des gesellschaftlichen Fortschritts von der Erstarrtheit hin zur schöpferischen Offenheit, die als nicht restriktive Integration ihrer individuellen Momente „vielleicht nicht realisierbar sei“⁴⁴⁸. Im weiteren Verlauf dieses Werkes macht er deutlich, dass es zwischen dem „Geschlossene[n]“ als der de-finitiven Umgrenzung durch die an die Materie entäußerte Intelligenz, und dem „Offenen“ als deren im gewahr werden der schöpferischen Freiheit intuitiv erweiterten raum-zeitlichen Ekstase keinen fließenden Übergang geben kann – zwischen ihnen besteht „kein Unterschied des Grades, sondern einer des Wesens“⁴⁴⁹. Diese Einsicht – auf die Genealogie menschlicher Weisen der Vergesellschaftung angewandt – bildet den Ausgangspunkt für die Problematik, mit der Bergson sein Denken in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* zu seinem abschließenden Höhepunkt führen wird. Im Zentrum dieses Werkes steht die Auseinandersetzung mit einer sozialanthropologischen Sicht auf die Bedeutung von Religion in menschlichen Gesellschaften, die etwa Bergsons Zeitgenosse Émile Durkheim als Projektion sozialer Normen in die Sphäre einer imaginären Transzendenz gesehen hatte⁴⁵⁰. Der Unmittelbarkeit mystischer Erfahrung als Grund des religiösen Phänomens hingegen erkennt Durkheim gemäß der positivistischen Grundausrichtung seiner Studie keine theoretische Bedeutung zu. Jede apriorische Begründung von Religion, etwa in einer Art „höhere[n] und vollkommenere[n] Vernunft“ könnte letztendlich nur im Rekurs auf „eine Art mystische Teilnahme“ gelingen: „Aber diese Hypothese hat zum mindesten den großen Nachteil, jeder experimentellen Kontrolle entzogen zu sein; sie genügt also nicht den erforderlichen Bedingungen einer wissenschaftlichen Hypothese.“⁴⁵¹ Wie sich zeigen wird, erkennt Bergson Durkheims Grundbestimmung des religiösen Phänomens in seiner Bedeutung für die geschlossene Gesellschaft zwar an, beharrt

⁴⁴⁶ L, 126 – 127.

⁴⁴⁷ L, 136.

⁴⁴⁸ SchE, 122.

⁴⁴⁹ SchE, 298.

⁴⁵⁰ Vgl. Kolakowski: *Henri Bergson*, 90.

⁴⁵¹ Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, 35.

jedoch *auch* darauf, dass eine genuine noetische Eröffnung des Gemeinwesens letztendlich nur vom Ereignis einer Denk- und Empfindungsweise ausgehen kann, die sich in keiner Allgemeinheit aufheben lässt. In diesem Sinne wird er in *Die beiden Quellen* den Versuch unternehmen, die intuitive Mystik als Ort der Transgression in ihr Recht zu stellen, indem er, wie John Mullarkey richtig bemerkt, die Bedeutung des Einzelnen im sozialen Gefüge forciert⁴⁵².

Zu Beginn des Werkes definiert Bergson das „soziale Leben als ein System von mehr oder weniger stark eingewurzelten Gewohnheiten, die den Bedürfnissen der Gemeinschaft entsprechen“ und aus dem etwa Regeln und Verbote ihre normative Kraft beziehen⁴⁵³. Insofern die menschliche Gesellschaft kein organisches Gefüge, sondern ein Zusammenschluss freier Individuen ist, bedarf sie von je her der Religion, die quasi auf sekundärem Weg gesellschaftliche Solidarität konstituiert⁴⁵⁴. Das Oberflächen-Ich bezeichnet dabei – wie bereits erwähnt – die soziale Seite des Individuums, das dem Mit-sein mit anderen auch etwa in der Robinsonade niemals zur Gänze enthoben ist⁴⁵⁵. Auch hier wendet sich Bergson gegen die soziologischen Theorien Durkheims, denen er zwar insoweit folgt, als er den Ursprung gesellschaftlicher Kohäsion in komplexen Strukturen zwischenmenschlicher *Verantwortung (obligation)* verortet, die resultierende soziale Ordnung jedoch nicht in einem inhärenten Spannungsverhältnis zu den Ansprüchen des Einzelnen sieht⁴⁵⁶. In der Tat sei es einfach, sich nach dem erstmaligen Einfügen in den sozialen Rahmen in den vorgefassten Bahnen der Konformität zu bewegen, und die Pflicht bedarf bei genauer Beobachtung stets nur aus der Anfechtung heraus der bewussten Rationalisierung – normalerweise gibt sie sich quasi als selbstevident und tautologisch, als „somnambuler Akt“, in dessen kategorischem „du sollst“ die Intelligenz sich der unmittelbar integrierenden Funktion ihres Widerparts im Instinkt des Ameisenhaufens annähert⁴⁵⁷. Dennoch bleibt die Gewohnheit zur Pflicht nur „virtueller Instinkt“, dessen bindender Charakter immer schon die Freiheit des Einzelnen in sich aufgenommen haben muss: „Ein Wesen fühlt sich nur verpflichtet, wenn es frei ist, und jede Verpflichtung, für sich genommen, impliziert die Freiheit. Aber es ist notwendig, daß es Verpflichtungen gibt [...]“.“⁴⁵⁸ Der praktischen Intelligenz kann es so prinzipiell gelingen, ein nicht restriktives und auf der rationalen Vermittlung von Partikularinteressen in einem *volonté*

⁴⁵² Vgl. Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*, 88.

⁴⁵³ MR, 5 – 6.

⁴⁵⁴ Vgl. MR, 8

⁴⁵⁵ Vgl. MR, 11 – 12.

⁴⁵⁶ Vgl. Lefebvre, Alexandre; White, Melanie: „Bergson and Social Theory“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 140 – 144.

⁴⁵⁷ Vgl. MR, 17 – 25.

⁴⁵⁸ MR, 26 – 27.

générale basierendes Kollektiv hervorzubringen. Jedoch wird sich zeigen, dass die spezifische Form einer solchen Gesellschaft darin besteht, in der ihr wesentlichen Exklusivität – wie auch der Staat der Hautflügler – gerade jenes schöpferische Potenzial zu verstellen, zu dem sich die Menschheit nur in ihrer *Gesamtheit* erheben kann.

Bergson macht dies deutlich, indem er die bereits thematisierte Unterscheidung zwischen dem Geschlossenem und dem Offenen auf den sozialen Verbund anwendet. Die der Intelligenz wesentliche Form der Sozietät besteht in einer „geschlossenen Gesellschaft“, die stets nur eine bestimmt de-finierte Gruppe von Individuen umfasst, während die „offene Gesellschaft“ die gesamte Menschheit umfassen würde⁴⁵⁹. Der „soziale Instinkt“, wie er sich in diversen Arten des gesellschaftlichen Automatismus artikuliert, zielt dabei stets nur „auf eine geschlossene Gesellschaft ab, mag sie auch noch so groß sein“, nicht jedoch auf das Ganze der menschlichen Gattung⁴⁶⁰. Diesem Wesensunterschied, der ein graduelles ‚Anwachsen‘ partikularer Kollektive bis hin zu einer umfassenden Menschheitsgesellschaft unmöglich macht, liegt, wie Georges Goedert bemerkt, dieselbe Dichotomie zu Grunde, die bereits für das metaphysisch-epistemologische Denken Bergsons ausschlaggebend war: Die geometrische Intelligenz als Korrelat der materiellen Tendenz zur Verräumlichung kann, insofern ihre wesentliche Funktion das de-finierende und fest-stellende Ur-teil ist, stets nur ein geschlossenes, mithin abgegrenztes Gemeinwesen denken, während das vitale Vermögen der Intuition als Prinzip der Offenheit, der Beweglichkeit, mithin der Ent-grenzung auf die Pluralität heterogener Ganzheiten hin ausgerichtet ist⁴⁶¹. Vor diesem Hintergrund scheint es nicht überraschend, dass Bergson der den geschlossenen Gesellschaften inhärenten Art der *Gerechtigkeit* (*justice*) einen dezidiert ‚rechnerischen‘ Ursprung gibt: Sie geht aus dem Tauschhandel hervor und beruht auf den Konzepten von Schuld und Kompensation, mithin dem Prinzip numerischer Äquivalenz⁴⁶². Hingegen könne eine absolute Gerechtigkeit, „die weder Tausch noch Dienste impliziert und nur die reine einfache Aussage des unverletzlichen Rechts ist und die menschliche Person als inkommensurabel mit allen Werten betrachtet“, nicht als aus jener hervorgegangen gedacht wären – auch zwischen utilitaristischem Nutzenkalkül und deontologischem Würdebegriff besteht kein gradueller Übergang⁴⁶³. Der ‚Sprung‘ hin zur Idee eines universellen Menschenrechts ist somit ein qualitativer, der gemäß der Illusion über die „Präexistenz des Möglichen im Wirklichen“ fälschlicherweise in die

⁴⁵⁹ MR, 28 – 29.

⁴⁶⁰ MR, 29.

⁴⁶¹ Vgl. Goedert, Georges: „Henri Bergson oder die beiden Quellen der Gerechtigkeit“, in: *Perspektiven der Philosophie* 17, 1991, 241 – 243.

⁴⁶² Vgl. MR, 70 – 71.

⁴⁶³ Vgl. MR, 73.

geschlossenen Formen der Moral zurückprojiziert wird⁴⁶⁴. Somit kritisiert Bergson neben der Sozialtheorie Durkheims auch die Vorstellung einer graduellen moralischen Perfektionierung bei Auguste Comte⁴⁶⁵, dem er sein eigenes Konzept des moralischen Heroismus entgegenstellen wird.

Die einer solchen geschlossenen Gesellschaft entsprechende Form der *statischen Religion* wäre – in Entsprechung zur Theorie Durkheims – primordialer Ausdruck des kollektiven Denkens und stellt so ein Hilfsmittel der sozialen Integration dar⁴⁶⁶. Ihre Wirkung bezieht sie aus „abergläubischen Vorstellungen“, die als „Fabulation[en]“ streng von genuiner Kunst unterschieden werden müssen, und die als lebensdienliche Fiktionen einen Schutz der Intelligenz vor ihrer eigenen, potenziell desintegrierenden Wirkung in den frühen Stadien ihrer Entwicklung darstellen⁴⁶⁷. Die mit der Intelligenz einhergehende Fähigkeit zur Reflexion stellt insofern ein Problem für den sozialen Instinkt dar, als sie die Person als abstrakte Einheit atomisiert und so potenziell zum Egoismus führt⁴⁶⁸. Die fabulatorische Funktion gleicht diesen Umstand aus, indem sie den *Großen Anderen* der symbolischen Ordnung als Vorstellung eines strafenden und belohnenden Gottes reifiziert: „Unter diesem ersten Gesichtspunkt erscheint also die Religion als eine Verteidigungsmaßnahme der Natur gegen die zersetzende Macht der Intelligenz.“⁴⁶⁹ Neben dem sozialen Anthropomorphismus kommt der statischen Religion auch eine entscheidende individualpsychologische Funktion zu, indem sie etwa in primitiven Formen magischer Vorstellung die praktische Intelligenz gegen die Verzweiflung angesichts ihrer eigenen Ohnmacht und Kontingenz abschirmt: „Wo uns die Macht fehlt, da brauchen wir das Vertrauen“⁴⁷⁰. Magie und Ritual wären somit nichts anderes als lebensnotwendige Überspitzungen der praktischen Veranlagung des Menschen, welche die prätendierte Wunscherfüllung im Grunde eines jeden Aktes durch Veräußerlichung als immer schon verfügbar setzt und die konstitutive Widerständigkeit des Objekts durch Hineinlegen einer fiktiven ‚Menschlichkeit‘ in sie bändigt⁴⁷¹. Somit attestiert Bergson dem magisch-religiösen Denken eine eigene Form der Rationalität, die sie als praktisches Korrektiv der frühen Wissenschaft erscheinen lässt, als eine lebensdienliche Illusion, welche der menschlichen Intelligenz im Verlust der Unmittelbarkeit über die sekundäre Aufhebung der Geworfenheit einen praktischen Weltbezug ermöglicht: „Was wir dann empfinden, ist das

⁴⁶⁴ MR, 73 – 75.

⁴⁶⁵ Vgl. Lefebvre; White: „Bergson and Social Theory“, 144 – 149.

⁴⁶⁶ Vgl. MR, 107.

⁴⁶⁷ MR, 111 – 112.

⁴⁶⁸ Vgl. MR, 124 – 125.

⁴⁶⁹ MR, 126.

⁴⁷⁰ MR, 171.

⁴⁷¹ Vgl. MR, 172 – 177.

Gefühl einer wirksamen Gegenwart; auf die Natur dieser Gegenwart kommt es übrigens wenig an, das Wesentliche ist ihre Wirksamkeit: Sobald man sich mit uns beschäftigt, so mag zwar die Absicht nicht immer gut sein, aber wir zählen wenigstens im Weltall.“⁴⁷² Die Idee eines personalen Gottes sowie einer zweckgeleiteten Schöpfung kompensieren die metaphysische Heimatlosigkeit des Menschen, der sich als reflexives Innewerden des Lebensstroms „in der Unendlichkeit des Weltalls“ radikal auf sich gestellt vorfindet⁴⁷³.

Die statische Religion wäre somit wesentlich bestimmt als „eine Abwehrmaßnahme der Natur gegen das, was sich bei der Betätigung der Intelligenz an Niederdrückendem für das Individuum und an Auflösendem für die Gesellschaft ergeben könnte.“⁴⁷⁴ Sie erfüllt somit im Hinblick auf die menschliche Intelligenz die Funktion des virtuellen Instinktes, führt dabei jedoch zugleich ein für das vitale Streben nach Offenheit problematisches Element der Befangenheit ein⁴⁷⁵, dass sich jedoch wiederum – im Sinne der affirmativen Defizienz – als notwendige Voraussetzung für die Entgrenzung des Sozialen hin zur verwirklichten Freiheit erweisen wird. Dieser Umstand ergibt sich insbesondere daraus, dass auch die geschlossene Religion im Hinblick auf die Menschheit als einer Ganzheit keine Lösung für das Problem der *Gewalt* darstellt. Von ihrer natürlichen Konstitution her „für sehr kleine Gesellschaften geschaffen“, verfallen die Menschen in der „Vergrößerung“ ihres Gemeinwesens fast unweigerlich in Kriegszustände⁴⁷⁶. Die menschliche Intelligenz besteht auch hier zunächst im Schaffen homogener Räumlichkeit und statischer Querschnitte in der Heterogenität sozialer Wirklichkeiten. Die Folge ist eine auf äußere wie innere Ausgrenzung basierende Form der Politik, die als autoritäre Regierungsform auf der falschen Ekstase patriotischer Zugehörigkeit beruht, welche als Gefühl „den Zustand des Mystikers nachahmt“⁴⁷⁷ und die auch etwa der Xenophobie und Rassenideologie totalitärer „Führer“ zu Grunde liegt⁴⁷⁸. Bergson weiß also durchaus um die zumindest oberflächliche Nähe der vitalen ‚Begeisterung‘ zum Faschismus, die der Lebensphilosophie in Folge des Zeiten Weltkrieges immer wieder zur Last gelegt werden sollte⁴⁷⁹. Umso wichtiger erscheint daher die Frage nach dem realen Ursprung der Veranlagung zur Gewalt. Im Anschluss an Sophokles sieht Bergson das destruktive Potenzial des Menschen in seiner wesentlichen Fähigkeit zum Erschaffen von Werkzeugen

⁴⁷² MR, 184.

⁴⁷³ MR, 185.

⁴⁷⁴ MR, 214.

⁴⁷⁵ Vgl. Schott, Nils F.: „Bergson’s Philosophy of Religion“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 198.

⁴⁷⁶ MR, 289.

⁴⁷⁷ MR, 290 – 291.

⁴⁷⁸ MR, 294.

⁴⁷⁹ Vgl. Große: *Lebensphilosophie*, 121 – 124.

begründet⁴⁸⁰, in der sich die reziproke Tendenz zur Angleichung zwischen Intelligenz und Materie rückwirkend als deren Externalisierung im technischen Apparat vervollständigt. Die modernen, industriell geführten Kriege, deren unmittelbarer Zeuge Bergson im Durchleben des Ersten Weltkrieges werden sollte, beinhalten dabei erstmals die Möglichkeit der totalen Vernichtung, welche die Perspektive der offenen, d.h. nicht auf dem de-finitorischen Schematismus der natürlichen Intelligenz basierenden Form der Vergesellschaftung etwa im Beschluss eines die Menschheit umgreifenden Völkerbundes erstmals als fundamentale Denknöwendigkeit erscheinen lässt⁴⁸¹.

Doch kann die offene Gesellschaft nicht als ein Telos des historischen Prozesses begriffen werden, welches sich aus dessen inhärenter, rational nachvollziehbarer Logik ableiten ließe: „Wir glauben nicht an ein Fatum in der Geschichte.“⁴⁸² In diesem Sinne erteilt Bergson auch der hegelianischen Geschichtsauffassung eine klare Absage. Zwar lässt sich die historische Entwicklung gemäß dem „Gesetz der doppelten Raserei“ als Dialektik antagonistischer Tendenzen rekonstruieren, aber „der Kampf ist hier nur der oberflächliche Aspekt von dem, was tatsächlich Fortschritt ist“⁴⁸³. Die ur-teilende Intelligenz erfasst hier wiederum bestenfalls die Einheit der Gegensätze in ihrer geschichtlichen Aufhebung, während sich der ‚innere‘ Aspekt dieser Einheit einzig der Intuition erschließt. Wahrhafter Fortschritt im Sinne der transimmanenten Struktur der Dauer müsste, wie Bergson andernorts ausführt, ebenso der „Permanenz des Bestehenden“ als ihrer Gründung Rechnung tragen: „Ohne Zweifel entwickelt sich die menschliche Gesellschaft mit dem starren Rahmen ihrer Einrichtungen und getragen gerade durch deren Festigkeit.“⁴⁸⁴ Die Immanenz des Bestandes, die die *materielle* Seite des historischen Prozesses ausmacht, erscheint somit erneut als konstitutiver Gegenpol für die vitale Überschreitung, die sich jedoch auf einer qualitativ radikal anderen Ebene vollziehen muss: „[Z]ur Menschheit gelangen wir nur auf einem Umwege; denn nur durch Gott hindurch, nur in Gott, kann die Religion den Menschen dazu bringen, das Menschengeschlecht zu lieben.“⁴⁸⁵ Die Universalität der Menschenliebe als Grund einer offenen Gesellschaft, die zugleich letztgültige Verwirklichung der schöpferischen Freiheit als Sein der Dauer wäre, bildet eine fundamental „andere Moral“, als sie aus den natürlichen Anlagen der verräumlichten Intelligenz und ihrer instinkthaften Erweiterung in

⁴⁸⁰ Vgl. MR, 298.

⁴⁸¹ Vgl. MR, 301 – 303.

⁴⁸² MR, 308.

⁴⁸³ MR, 311 – 312.

⁴⁸⁴ E2, 107.

⁴⁸⁵ MR, 32.

der statischen Religion hervorgehen könnte⁴⁸⁶. Sie ist getragen von welthistorischen „Ausnahmeentscheidungen“⁴⁸⁷, die klar das Kolorit des souveränen Individuums, des künstlerischen Genies tragen, und die ihre im Rückgang in die Innerlichkeit gewonnene Resonanz mit der universellen Dauer als sittliche Heroen in die Gesellschaft hineintragen. Diese „privilegierten Seelen“ (*âmes privilégiées*) teilen mit der Figur des Künstlers neben der „schöpferischen Anstrengung“ (*effort créateur*), den sie im sozialen Raum fortsetzen, auch deren zentralen Ereignischarakter⁴⁸⁸. Diese letzte Figur des bergson'schen Übermenschen wird die des *Mystikers* als Begründer einer *dynamischen Religion* sein. Im Phänomen der mystischen Erfahrung, welche so die eigentliche Vollendung der Intuition darstellt, ist „von Zeit zu Zeit in einigen prädisponierten Seelen ein Streben aufgebrochen, jenseits der Intelligenz eine Vision, einen Kontakt, die Enthüllung einer transzendenten Realität zu suchen“.⁴⁸⁹ Ihr kommt die Rolle zu, im sich Innwerden der Freiheit die Bestimmung der Menschheit zu erfüllen, (Selbst)bewusstwerdung des kosmischen Schöpfungsverlangens aus dem Grund seines wahren und eigentlichen Wesens zu sein – der *Liebe*.

4.3. Die große Transgression. *Élan d'amour* als mystische Gotteserfahrung

Der Schritt hin zur Gesellschaft hat sich für Bergson als ein notwendiger erwiesen, da der geniale Künstler, indem er die Ekstase seines Schaffens aus dem kreativen Impuls des *élan vital* als metaphysischem Seinsgrund bezieht, als ‚Schöpfer unseres Lebens‘ nicht bloß narzisstisch in sich verbleiben, sondern die Ent-grenzung hin zur Freiheit aus dem konstitutiven Antagonismus zur Materie heraus an demjenigen Ort vollziehen muss, an dem das Reflexivwerden des Lebensstroms als Intelligenz seinen tragischen Höhepunkt erreicht: in der menschlichen Gesellschaft. Die sittlichen Heroen als welthistorische Individuen agieren dabei als Stifter einer absoluten Moral, die sie nicht im Modus einer in die Allgemeinheit deklarativen Sprechens auflösbaren Lehre, sondern durch die irreduzible Singularität ihres Daseins selbst begründen⁴⁹⁰. Sie wirken so primär als ethische Vorbilder, deren Moral im Gegensatz zu der auf sozialer Obligation beruhenden Sittlichkeit geschlossener Gesellschaften aus der Konkretion des Einzelnen erwächst und insofern auch ihrem Inhalt nach einer unmittelbar sympathisierenden Kommunikation von Person zu Person gleichkommt: „[D]as Wort, das man sich zu eigen macht, ist das Wort, von dem man ein Echo in sich gespürt

⁴⁸⁶ MR, 32.

⁴⁸⁷ MR, 32.

⁴⁸⁸ Goedert: „Henri Bergson oder die beiden Quellen der Gerechtigkeit“, 246.

⁴⁸⁹ MR, 230.

⁴⁹⁰ Vgl. MR, 33.

hat“⁴⁹¹. Anders als das gesellschaftliche Sub-jekt, welches im Umsetzen seines rationalen Eigeninteresses dem Diktat der Gesellschaft folgt, liebt die „offene Seele“ die Menschheit ebenso wie das Sein in seiner Ganzheit⁴⁹². Sie artikuliert somit die Menschheitsliebe als eine Liebe, die gerade nicht auch „ein Wählen und daher ein Verwerfen“ ist und auch dann nicht ist, wenn sie die Menschheit noch *über die Menschheit hinaus liebt* in jenem Wagnis des Entwurfs, in dem sie die wahrhafte Er-öffnung der kreativen Freiheit wäre⁴⁹³. Schon in *Schöpferische Evolution* sieht Bergson in der Liebe jenes „große Mysterium des Lebens“, welches sich in metaphysisch-naturwissenschaftlichen Deliberationen nur Annäherungsweise in seiner Tiefe erfassen lässt: „Sie zeigt uns jede Generation über die ihr folgende gebeugt. Sie lässt uns erahnen, daß das Lebewesen in erster Linie ein Durchgangspunkt ist und daß das Wesentliche des Lebens in der Bewegung liegt, durch die es weitergegeben wird.“⁴⁹⁴ Die eigentliche Erfüllung des *élan vital* als genuiner Potenz gesellschaftlicher Transformation wäre somit in der Tat ein *élan d'amour*, der die zentripetale Kraft des Lebenschwunges in der vermittelten Unmittelbarkeit seiner reflexiven Verinnerlichung fortsetzt⁴⁹⁵.

Die sittlichen Heroen agieren dabei ebenso wie die Künstler durch die Ausweitung sympathisch-intuitiver Responsivität, in der sie in der Innerlichkeit des Tiefen-Ichs an die universelle Melodie der Dauer rühren: „Wenn die Musik weint, ist es die Menschheit, ist es die ganze Natur, die mit ihr weint. In Wirklichkeit trägt sie diese Gefühle nicht in uns hinein; vielmehr trägt sie uns in sie hinein, wie man vorübergehende Spaziergänger in einen Tanz hineinzieht. Auf diese Weise verfahren auch die Neuerer in der Moral.“⁴⁹⁶ Der neue „Grundton“ im Vokabular der Gefühle, den die sittlichen Heroen durch ihr Handeln in den geistigen Möglichkeitshorizont der Menschheit einführen, beinhaltet als „wirkliche Schöpfung“ den Impuls für die noetische wie ethische Transformation des menschlichen Bewusstseins, denn: „Metaphysik und Moral drücken dasselbe aus, die eine in Begriffen des Verstandes, die andere in Begriffen des Willens [...]“⁴⁹⁷ Die Liebe kann dabei insofern als eigentlicher Sinn der intuitiven Wesenseinsicht verstanden werden, als sie auf vorzügliche Weise ein ‚interesseloses‘ Interesse jenseits praktischer Nützlichkeit ausdrückt und darin ihren Gegenstand gerade *in* der irreduziblen Einzigartigkeit seiner konkreten Diesheit intendiert. Anders als die auf Exklusion beruhende Moral der geschlossenen Gesellschaft begründet das Erscheinen des souveränen Individuums eine „Ethik des Aufschwungs“

⁴⁹¹ MR, 34.

⁴⁹² MR, 37.

⁴⁹³ MR, 38.

⁴⁹⁴ SchE, 151.

⁴⁹⁵ Vgl. Mullarkey: *Bergson and Philosophy*, 122.

⁴⁹⁶ MR, 39.

⁴⁹⁷ MR, 42, 49.

(*morale de l'aspiration*), die allein genuinen moralischen Fortschritt durch Begeisterung hervorruft⁴⁹⁸. Dieser Beschreibung entspricht für Bergson am unmittelbarsten das Phänomen der *Mystik* (*mysticisme*), welches sich zunächst negativ als Gefühl der Befreiung von natürlichen gesellschaftlichen Gütern, sodann positiv als universelles Mitgefühl ausdrückt⁴⁹⁹ und mithin auch das genuine Wesen der metaphysischen Sympathie darstellt. Dabei sieht Bergson die Intuition über den relational-prozeduralen Charakter der Dauer als wesentlichen Bestandteil dessen, wie sich die rauschhafte Intoxikation der mystischen Schwärmerei affektiv ausdehnt: „Die Religion drückt diese Wahrheit auf ihre Weise aus, wenn sie sagt, wir lieben die anderen Menschen in Gott. Und die großen Mystiker erklären, sie hätten das Gefühl eines Stroms, der von ihrer Seele zu Gott geht und von Gott zur Menschheit hinabsteigt.“⁵⁰⁰ Den Gipfelpunkt jeder wahrhaften Ethik, die zugleich die allein wahrhafte Metaphysik wäre, bildet dabei für Bergson wie auch für Spinoza, die *amor dei intellectualis*, die jedoch so zu denken ist, dass in ihr ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ des Liebens in die differente Einheit unmittelbarer, intra-relationaler Verschränktheit eingetreten sind⁵⁰¹, und die gerade darin als Prinzip der Transgression von ‚Ich‘ und ‚Du‘, ‚Wir‘ und ‚Sie‘ fungiert: „[I]mmer ist es ein Kontakt mit dem Schöpfungsprinzip des Menschengeschlechts, aus dem man sich die Kraft schöpfen fühlte, die Menschheit zu lieben [...]“⁵⁰² Im mystischen Individuum erlangt so die evolutionäre Stasis des Menschen gleichermaßen wie die insulare Existenzweise der geschlossenen Gesellschaft eine reale Perspektive auf ihre Überwindung⁵⁰³.

An dieser Stelle muss im Sinne größerer Klarheit darauf eingegangen werden, was genau Bergson unter dem ‚Schöpfungsprinzip‘ versteht, mithin wie der bergson’sche *Gottesbegriff* aufgefasst werden muss. Eine einschlägige Stelle hierzu findet sich in einem 1911 an der Universität Oxford gehaltenem Vortrag mit dem Titel *Die Wahrnehmung der Veränderung*, auf die bereits zuvor verwiesen wurde. Darin spricht Bergson im Hinblick auf den Gegenstand der Intuition als eines „allerdings transzendenten Prinzips, an dem wir teilhaben und dessen Ewigkeit nicht eine Ewigkeit der Unveränderlichkeit, sondern eine Ewigkeit des Lebens ist“⁵⁰⁴. Die einseitige Zuschreibung der Transzendenz in dieser Formulierung erweckt zunächst den Eindruck, Bergson hätte die Vorstellung einer der Immanenz des universellen kreativen Prozesses der Dauer entzogen und diese

⁴⁹⁸ MR, 50 – 51.

⁴⁹⁹ MR, 52

⁵⁰⁰ MR, 53.

⁵⁰¹ Baruch de Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 579: „Des Geistes geistige Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt [...]“

⁵⁰² MR, 55.

⁵⁰³ Vgl. Hart, Thomas N.: „God in the Ethico-Religious Thought of Henri Bergson“, in: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 32(3), 1968, 353.

⁵⁰⁴ WV, 179.

gewissermaßen begründenden ab-soluten Zeit-losigkeit im Sinne. Ähnlich ambivalent heißt es in *Die beiden Quellen*, der schöpferische Impuls, von dem sich der Mystiker erfüllt findet, sei „von Gott, wenn nicht geradezu *Gott selbst*“⁵⁰⁵. Es dürfte jedoch angesichts der sich im Denken Bergsons durchhaltenden Kritik an einem Denken reiner Transzendenz mehr als deutlich sein, dass mit dem Seinsprinzip keine „Ewigkeit [...] im Sinne eines bleibenden Jetzt, eines ‚nunc stans‘“, aus dem das kosmische Werden als deren Defizienzform emergiert, gemeint sein kann, sondern jene „Ewigkeit, die sich verändert und als veränderliche lebendig ist“⁵⁰⁶. Gott *ist* die kreative Evolution, der schöpferische Prozess des Kosmos, die Dauer *selbst*. Unmissverständlich formuliert Bergson in *Schöpferische Evolution* seine Definition des werdenden Gottes als „Kontinuität des Emporschießens“ (*continuité de jaillissement*): „So definiert hat Gott nichts fertig Abgeschlossenes an sich; er ist unaufhörliches Leben, Handlung, Freiheit. Die so verstandene Schöpfung ist kein Mysterium, wir erfahren sie in uns selbst, sobald wir frei handeln.“⁵⁰⁷

Somit positioniert sich Bergson unzweideutig in der Tradition der *Prozesstheologie*, die Gott entgegen seiner traditionellen Rolle als weltenthobenem Demiurgen als aufs Innerste an der ergebnisoffenen und autopoietisch sich vollziehenden Gestaltung des Universums partizipierend denkt, die er im emphatischen Sinne *in* und *durch sich selbst* erwirkt⁵⁰⁸. Gemäß der Darstellung John B. Cobbs und David R. Griffins, die sich in ihren Ausführungen auf die maßgeblichen Überlegungen Alfred N. Whiteheads sowie Charles Hartshornes beziehen, kann nur ein solchermaßen dynamisches Gottesbild der für Taoismus und Vedanta ebenso wie für das Christentum zentralen Vorstellung Gottes als schöpferisch teilhabender und erwidender Liebe Rechnung tragen: Gott *lebt* mit seiner Kreatur *mit*, er *ist* dieses ihr Leben, deren zentrale Erfahrungsgestalten von Leid und Schmerz, Freude und Genuss er in der innersten Fülle ihrer Affektivität mitvollzieht⁵⁰⁹. Die Liebe, die Bergson phänomenal als Grund der mystischen Erfahrung ausmacht, wäre somit zugleich die adäquateste Bezeichnung für jenen paradoxen Gegenstand der Intuition, dem sich das rationale Denken in der Dialektik seiner metaphysischen Grundkonzepte nur uneigentlich annähern konnte, mithin der eigentlichen Wesenheit der Dauer: Gott *ist* die Einheit, die sich *aus Liebe* in die Vielheit entäußert, um aus der Entäußerung ekstatisch in sich zurück zu kehren, er *ist* der Geist, der sich an die Materie verliert, um sich aus der affirmativen Defizienz heraus als schöpferische Freiheit selbst zu

⁵⁰⁵ MR, 231, Hervorhebung P.T.

⁵⁰⁶ Albert: *Lebensphilosophie*, 89.

⁵⁰⁷ SchE, 282.

⁵⁰⁸ Vgl. Cobb, John B.; Griffin, David R.: *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 23 – 28.

⁵⁰⁹ Vgl. Ebd., 40 – 61.

erkennen, das in relationale Bezogenheit aufgehende Absolute, der Fortschritt der substanziellen Dauer, die gerade *im* Hinausgehen über sich selbst eigentlich *in sich* verbleibt und so Identität und Differenz, Sein und Nichts gleichermaßen in sich umfasst.

Die Intelligenz verstrickt sich, wie bereits gesagt, immer dann notwendigerweise in Aporien, wenn sie versucht, das so verstandene Seinsprinzip in Begriffe zu fassen⁵¹⁰. Der Gott der Philosophie ist somit auf ewig zur Passivität verdammt, insofern die gängigen Konzepte für das letzte Prinzip – „Ding an sich“, „Substanz“, „Ich“, „Absolutes“, „Idee“ oder auch „Willen“ – letztendlich auf der Übernahme inhaltsloser Ausdrücke basieren⁵¹¹. Sie bezeugen für Bergson einzig und allein den „Urfehler der philosophischen Systeme“, der darin liegt, Gott einen Namen geben zu wollen⁵¹². Diese Denkweise führt letztlich zu einer theologischen Hypostasierung des Absolutismus der Gegebenheit „in einem wirkungslosen Gott, der schlicht alles Gegebene in sich zusammenfassen würde“⁵¹³. In ihm setzt sich die begriffliche Intelligenz selbst absolut, indem sie der kreativen Offenheit des schöpferischen Prozesses die „Idee der Idee“, das „Denken des Denkens“ als nachträgliche Vermittlung entgegenstellt: „Das ist der Gott des Aristoteles – notwendig unwandelbar und dem fremd, was in der Welt geschieht, da er lediglich die Synthese aller Begriffe in einem einzigen Begriff ist.“⁵¹⁴ Anders verhält sich immer schon die Mystik, welche Gott als „Gipfel des Seins“ in einer intuitiven Form der Erfahrung als „Schau“ oder als „Kontakt“ zu erfassen sucht⁵¹⁵. Demgegenüber besteht der eigentliche Zweck metaphysischer Begriffe bestenfalls darin, in ihrem Aussprechen die prinzipielle Inadäquatheit gegenüber ihrem Gegenstand zu bekunden und so performativ über sich selbst hinaus zu verweisen. Diese für das mystische Denken im Allgemeinen ausschlaggebende Denkfigur des apophatischen Sprechens findet sich auch etwa in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita: „Nun aber benutzen wir, soweit wir können, Zeichen, um das Göttliche zu fassen; durch sie werden wir zu jenem einfachen und einheitlichen wahren Sinn der geistigen Schauspiele geführt, wie es unserem Fassungsvermögen entspricht; [...] wir können ihn weder mit unserem Geist fassen noch mit Worten ausdrücken [...]“⁵¹⁶.

Auch die Mystik verwirft, insofern sie in der Fülle ihrer Erfahrungsweisen Leben aus der Tiefe des Lebendigen ist, implizit die metaphysischen Implikationen der Seinsgrundfrage

⁵¹⁰ Vgl. EM, 212.

⁵¹¹ E2, 64.

⁵¹² E2, 64.

⁵¹³ SchE, 226.

⁵¹⁴ SchE, 363; vgl. MR, 253.

⁵¹⁵ E2, 503.

⁵¹⁶ Dionysius Areopagita: *Über alles Licht erhaben. Die Werke*. Übersetzt von Edith Stein. Kvelaer: Topos 2015, 22 – 23.

sowie die Denkbarekeit eines absoluten Nichts⁵¹⁷. Als *via negativa* tritt sie nur insofern zu Tage, als sie im negativ-logischen Vollzug der Aufhebung starrer Denkkategorien das *Nicht-Seiende* in seinem eigentlichen Wesen als Grund eines schöpferischen Überreichtums sich geben lässt, in die die Idee einer „absoluten Leere“ zugleich mit der eines „absoluten Vollen“ im Sinne grenzenloser Potenzialität koinzidiert⁵¹⁸, und so die elementar *positive* Natur der göttlichen Liebe als „gesättigtes Phänomen“⁵¹⁹ dem verzehrenden *Warum?* des intellektiven Nihilismus entgegenstellt: „Gott ist Liebe, und er ist Gegenstand der Liebe: das ist die ganze Errungenschaft der Mystik.“⁵²⁰ Als Liebe ist die letzte Wirklichkeit reines Sein-Wollen, welches sich aus der Unmittelbarkeit ihres Selbstgenusses heraus von Ewigkeit zu Ewigkeit selbst bejaht (*ananda*). Hier schließt sich der Kreis zu Bergsons Kritik des im verräumlichten Zeitverständnis begründeten okkasionalistischen Transzendenzdenkens, das auch für Leszek Kolakowski den eigentlichen Kern des *horror metaphysicus* bildet: „Wenn die Zeit als eine endlose Selbstvernichtung wahrgenommen wird, entbehrt die gesamte Erfahrungswelt ihrer Grundlage, und sie versinkt ins Nichts. Das Absolute soll die Welt erlösen [...] Doch um das zu leisten, muß es nicht nur immun gegen die Zeit, sondern vollkommen in sich geschlossen und unteilbar sein [...] Und da das Absolute [...] begrifflich auf nichts anderes reduziert werden kann, ist sein Name, wenn es denn einen gibt, Nichts. Somit errettet ein Nichts ein anderes Nichts aus seiner Nichtigkeit.“⁵²¹

Die Immanenz der Dauer in der qualitativen Heterogenität ihrer raum-zeitlichen Durchdringung erschließt hingegen das Sein als unmittelbare Fülle des freien sich-Gebens, die nicht mehr der transzendenten Gründung bedarf, sondern umgekehrt selbst der Grund für die in-sich verharrende Transzendenz der *vis creativa* ist. In ihrer praktischen Dimension wäre eine so verstandene Mystik charakterisiert als das Wiedergewinnen eines unumstößlichen Urvertrauens aus der intuitiven Gründung: „Ihre Anhänglichkeit an das Leben wäre von da an eins mit ihrem Unzertrennlichsein von diesem Prinzip, Freude in der Freude, Liebe zu dem, was nichts als Liebe ist. Der Gesellschaft gäbe sie sich außerdem, aber einer Gesellschaft, die nunmehr die ganze Menschheit wäre, geliebt in der Liebe zu dem, was ihr Prinzip ist.“⁵²² Die reine Mystik, die nach Bergsons Einschätzung jedoch äußerst selten ist, wäre somit durch den Zuspruch eines „umgewandelte[n], verklärte[n] Vertrauen[s]“ in das Sein *als* Grund

⁵¹⁷ Vgl. MR, 263.

⁵¹⁸ MW, 117.

⁵¹⁹ Vgl. Marion, Jean-Luc: „Das gesättigte Phänomen“, in: Staudigl, Michael (Hg.): *Der Primat der Gegebenheit. Transformationen der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2021, 429 – 470.

⁵²⁰ MR, 264.

⁵²¹ Kolakowski, Leszek: *Der metaphysische Horror*. Aus dem Englischen von Friedrich Griesse. München: C.H. Beck 1988, 62.

⁵²² MR, 222.

gekennzeichnet⁵²³ und die Immanenz der göttlichen Liebe der Grund der Freiheit des Schaffens, wie es etwa auch Margareta Porete in ihren mystischen Dialogen bildhaft zum Ausdruck bringt: „Diese Seele, spricht die Liebe, ist frei geworden, sogar mehr als frei, überaus frei, ja unübertrefflich frei, sowohl was ihre Verwurzelung anbelangt wie auch in ihrem Stamm und in allen ihrem Ästen und in allen ihren Früchten an allen ihren Zweigen.“⁵²⁴

Indem Bergson auf diese Weise die Liebe als ultimative Zuspitzung seiner metaphysischen Theologie einführt, macht er gleichsam deutlich, wieso die schöpferische Intuition immer schon auf ihre Umsetzung im sozialen Raum drängt. Indem er eine offene Form der Gesellschaft hervorbringt, die „im Plan der Natur nicht enthalten“ war, löst der *élan d’amour* die Menschheit „von der *natura naturata*, um zur *natura naturans*“ zurückzukehren⁵²⁵. „Zwischen der ersten und der zweiten Ethik liegt also die ganze Kluft zwischen Ruhe und Bewegung“, sie bestehen in derjenigen fundamentalen Differenz, zu dessen Innwerden das kritische Moment innerhalb der Metaphysik der Dauer von Beginn an den Weg weisen sollte⁵²⁶. Die Maximen der offenen Moral erscheinen – wie auch das Werk des künstlerischen Genies – zunächst paradox, insofern sie in ihrem sich-Ereignen überhaupt erst den Möglichkeitsraum für ihren denkerischen Nachvollzug konstituieren. Als Beispiel nennt Bergson neben der christlichen Bergpredigt insbesondere die Figur des Sokrates, der auch gemäß der platonischen Überlieferung als Ereignis der Liebe primär „durch den unvergleichlichen Zauber seiner Person wirkt“⁵²⁷. Dabei beinhaltet die intuitive Erweiterung des konventionellen menschlichen Fühlens und Denkens immer schon die Prekarität des Übergangs: „Zwischen der geschlossenen und der offenen Seele liegt die Seele, die sich öffnet.“⁵²⁸ In ihrem Weg von der statischen, unter-intellektuellen hin zur dynamischen, über-intellektuellen Denkweise würde die sich öffnende Seele „[i]m Verhältnis zu dem, was sie eben verlassen hätte“ eine Haltung der „Ataraxie“ bzw. der „Apathie“ einnehmen und sich zunächst im platonisch-aristotelischen Ideal der *bíos theoretikós* üben⁵²⁹. Der Grund dafür liegt darin, dass einzig die Umwendung des Blickwinkels weg vom chronischen in-sich-Kreisen der intellektuellen Denkschemata den Weg „von der Wiederholung zur Schöpfung, vom Unter-Intellektuellen zum Über-Intellektuellen“ bereitet⁵³⁰. Als Abwendung von den Ansprüchen der praktischen Notwendigkeit erschließt die Kontemplation als interesselose

⁵²³ MR, 223 – 224.

⁵²⁴ Margareta Porete: *Der Spiegel der einfachen Seele. Mystik der Freiheit*. 2. Aufl. Herausgegeben und Übersetzt von Louise Gnädinger. Mit einem Vorwort von Gotthart Fuchs. Kevelaer: Topos 2017, 140.

⁵²⁵ MR, 57 – 58.

⁵²⁶ MR, 59.

⁵²⁷ MR, 60 – 62; vgl. Platon, *Symp.*, 222b.

⁵²⁸ Mr, 64

⁵²⁹ MR, 65.

⁵³⁰ MR, 65.

Auffassung das *an sich* der Dauer jenseits ihrer pragmatischen Refraktionen⁵³¹. Wie der aus der Höhle Platons Befreite kann jedoch auch der Mystiker Bergsons nicht in der reinen Schau verharren, die als „Halbtugend der Losgelöstheit“ nur *einen* Abschnitt des mystischen Weges darstellt⁵³². Und wie auch die platonische *padeia* ist der Weg des Individuums zwischen Schwerkraft und Aufschwung ein beschwerlicher, insofern er vom beständigen Anspruch konventioneller sozialer Verpflichtungen gehemmt ist⁵³³. An seinem Ende steht dabei nichts anderes als die Fülle des Lebens, die von den Bemühungen des Individuums gänzlich unabhängig auf seine Verwirklichung drängt: „Die wahren Mystiker öffnen sich nur der Flut, die sie überschwemmt. Ihrer selbst sicher, weil sie etwas in sich fühlen, das besser ist als sie, enthüllen sie sich als große Männer der Tat, zum Erstaunen derer, für die die Mystik nur Vision, Überschwang, Verzückung bedeutet.“⁵³⁴ In dem ihr wesentlichen „Bedürfnis, das Empfangene um sich herum weiter zu verbreiten“ macht die mystische *visio beatifica* das universelle „Schwingen der Liebe“ dabei gleichsam für *alle* zugänglich in einem Prozess der instinkthaften Ausweitung einer Resonanz, die als „moralische Umwandlung“ der Gesellschaft letztendlich ein sym-pathisches ‚Sprechen‘ von Einzellnem zu Einzellnem aus der Tiefe ihrer gelebten Individualität wäre⁵³⁵.

Dabei ist diese von der mystischen Intuition getragene moralische Evolution im Wesentlichen ein Spiel auf Zeit: „Aber die großen ethischen Gestalten, die in der Geschichte Epoche gemacht haben, reichen sich die Hände über die Jahrhunderte hinweg, über unsere menschlichen Gemeinwesen hinweg: Sie bilden zusammen ein göttliches Gemeinwesen, in das einzutreten sie uns einladen.“⁵³⁶ Strukturell spiegelt sich dieser Prozess vor allem in den mannigfaltigen temporalen Verschränkungen der Philosophiegeschichte wieder. Sie ließe sich als eine Abfolge von „Intuitionen“ entlang einer „kontinuierliche[n] Entwicklungslinie“ rekonstruieren, die gegenwärtig in „eine[r] unsichtbare[n] Strömung der modernen Philosophie“ gemündet habe, die „dazu führt, die Seele über die Idee zu stellen“⁵³⁷. Im Mittelpunkt steht dabei insbesondere Kants Kritizismus, dessen hauptsächlichen Verdienst Bergson darin sieht, im Aufweis der Antithetik der reinen Vernunft den Blick auf die Unmittelbarkeit der Intuition jenseits der dialektischen Verstrickungen der Intelligenz freigegeben zu haben⁵³⁸. Der äußerlichen Vielheit philosophischer Schulen steht dabei laut

⁵³¹ Vgl. WV, 158.

⁵³² MR, 66.

⁵³³ Vgl. MR, 67 – 68.

⁵³⁴ MR, 102.

⁵³⁵ MR, 102 – 104.

⁵³⁶ MR, 69.

⁵³⁷ EM, 219.

⁵³⁸ EM, 220 – 223.

Bergson die simple Übereinstimmung der „Meister“ gegenüber, die die wesenhafte Einheit metaphysischer Lehren als einer „integralen Erfahrung“ aus der Ur-sprünglichkeit des kreativen Impulses beziehen⁵³⁹. Eine adäquate Philosophiegeschichtsschreibung dürfte deren Entwicklung somit weder äußerlich als Totalität singulärer Rezeptionsleistungen rekonstruieren, noch als teleologisch sich vollziehendes zu-sich-Kommen des ‚Geistes‘.

Wo sie demnach nicht von dem singulären Impuls des élan d’amour getragen sind, können die philosophischen Begründungsversuche einer Menschheitsethik etwa in der Stoa oder bei Kant nicht tragfähig sein und erreichen nur eine begrenzte Ausstrahlung⁵⁴⁰. Der entscheidende Schritt im „Übergang vom Geschlossenen zum Offenen“ ist dabei laut Bergson „dem Christentum zu verdanken“⁵⁴¹. Von der Botschaft Jesu Christi gehe dabei ein wesentlicher Anstoß aus, der sich bis zum Aufkeimen der Idee der Menschenrechte im achtzehnte Jahrhundert fortsetzt.⁵⁴² An der Peripherie dieser zentralen Entwicklungslinien vollzieht sich die Ideengeschichte in einer Reihe kleinerer Schaffensprozesse, die jedoch im Kern von dem einheitlichen Elan jener „ethischen Schöpfer-Persönlichkeiten“ getragen sind, die welthistorisch als große Utopisten der Freiheit auftreten⁵⁴³. Die „mystische Gesellschaft“ würde so progressiv „zur unaufhörlich erneuerten Schöpfung einer vollkommeneren Menschheit“ fortschreiten⁵⁴⁴, die zugleich den letztgültigen Ort der zweiten Transgression hin zum Innewerden der Offenheit wäre. Wesentlich ist dabei, dass auch hier im Sinne der affirmativen Defizienz nicht von einem rigiden Dualismus ausgegangen werden darf, da „gesellschaftlicher Druck“ und „Aufschwung der Liebe“ als „zwei sich ergänzende Manifestationen des Lebens“ gleichermaßen am Prozess des zu-sich-Kommens der Freiheit beteiligt sind⁵⁴⁵. Der „supra-intellektuelle“ Anstoß der Mystik findet dabei seinen „Höhepunkt“ als eine „Fühlungnahme und damit ein teilweises Einswerden mit der schöpferischen Anstrengung, die vom Leben offenbart wird. Diese Anstrengung ist von Gott, wenn nicht geradezu Gott selbst. Der große Mystiker wäre demnach eine Individualität, die die Grenzen überschreitet, die der Spezies durch ihre Stofflichkeit gezogen sind, und so das göttliche Wirken fortsetzt und verlängert.“⁵⁴⁶ Auf ähnliche Weise kennt die mystische Theologie meister Eckharts die Idee des Einswerdens mit dem göttlichen Prinzip als

⁵³⁹ EM, 224 – 225.

⁵⁴⁰ Vgl. Schelkshorn, Hans: „Transzendenzerfahrungen in der Existenz- und Lebensphilosophie“, in: Lerch, Magnus; Stoll, Christian (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie*. Freiburg im Breisgau: Herder 2023, 108.

⁵⁴¹ MR, 78.

⁵⁴² MR, 79.

⁵⁴³ MR, 80 – 82.

⁵⁴⁴ MR, 86.

⁵⁴⁵ MR, 100.

⁵⁴⁶ MR 231.

Ausgangspunkt für die schöpferische Transformation der Wirklichkeit, die von der Gottesgeburt im innersten Wesensgrund des Selbst herrührt: „In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber (willens), diesen Menschen (= mich) zu schaffen. [...] In meiner (ewigen) Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge [...]“.“⁵⁴⁷

Insofern demnach die mystische *henosis* nicht das ‚Eins-werden‘ mit einem transtemporalem Absoluten, sondern mit dem Schöpfungsverlangen des kosmischen Werdens selbst ist, ist es folgerichtig, dass Bergson, wie bereits gesagt, die höchste Form des Mystik nicht in einer Mystik der *Schau*, sondern in einer Mystik der *Tat* sieht⁵⁴⁸. Die Einheit von Theorie und Praxis in der Mystik als höchster Form intuitiver Erfahrung ergibt sich zudem logisch aus dem pragmatischen Aspekt der bergson’schen Erkenntnistheorie. Insofern Erkennen immer schon vermitteltes, ‚gehemmtes‘ Handeln ist, muss sich deren Rückführung in die Unmittelbarkeit selbst als Handlung artikulieren: Die *eigentliche* Erkenntnis des Unerkennbaren wäre eben *nicht* Erkenntnis, sondern liebender *Akt*. Überblickt man insbesondere die westliche mystischen Tradition, so zeigt sich diese Differenz als inhärentes Spannungsverhältnis zwischen der kontemplativen Lebensform monastischer Abgeschiedenheit einerseits und dem Anspruch durch die Praxis sozialen wie politischen Eingreifens in die ‚Welt‘, etwa als Befreiung oder Widerstand, auf der anderen Seite⁵⁴⁹. Bergson nimmt die Idee einer dynamischen Einheit dieser Aspekte zum Ausgangspunkt für eine Diskussion verschiedener historischer Ausdrucksweisen dynamischer Religion. Die philosophisch-religiösen Lehren innerhalb der indischen Tradition sieht er dabei in einer systematischen wie genealogischen Nähe zur Religion und Philosophie des alten Griechentums⁵⁵⁰. Im Konzept des *soma* sei die ent-grenzende Erfahrung der „göttlichen Trunkenheit“ ausgedrückt, die, wie auch das Rauschhafte der dionysischen Mysterien darauf abzielt „die Empfindung aufzuheben, die geistige Aktivität zu verlangsamen, kurz, Zustände herbeizuführen, die der Hypnose ähneln“ und somit die Eröffnung träumerisch-intuitiver Erfahrungsweisen zu begünstigen.⁵⁵¹ Dieser Ausgangspunkt sei in den diversen Praktiken des *yoga* synthetisiert worden, mit dem Ziel, die „kritische Funktion der Intelligenz“ aufzuheben

⁵⁴⁷ Meister Eckehart: *Werke 1*. Texte und Übersetzung von Joseph Quint. Herausgegeben und Kommentiert von Niklas Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993, 561.

⁵⁴⁸ Vgl. MR, 232.

⁵⁴⁹ Vgl. Radler, Charlotte: „*Actio et Contemplatio*/Action and Contemplation“, in: Hollywood, Amy; Beckman, Patricia Z. (Hg.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press 2012, 211 – 221.

⁵⁵⁰ Vgl. MR, 232.

⁵⁵¹ MR, 233 – 234.

und die „Versenkung“ (*samadhi*) als Rückgang in die Innerlichkeit eines ur-sprünglichen Gewahrens der Dauer zu befördern⁵⁵². Das letzte Ziel der indischen Mystik ist in diesem Sinne das „Aufgehen im All, wie auch in sich selbst“, die ekstatische Einheit mit dem Seinsprinzip, die jedoch immer auch als Entsagung, als „Abtötung des Lebenswillens“ und Eingehen ins „Nirwana“ verstanden wird: „[D]er Buddha stieg bis zur Ursache des Leidens empor; er fand sie im Begehren im allgemeinen, im Lebensdurst“⁵⁵³. Somit bleibt die Mystik der indischen Tradition gemäß der Interpretation Bergsons zunächst auf halbem Wege stehen.

Der „Bemühung, mit dem schöpferischen Schwung eins zu werden“, die als „Handlung, Schöpfung [und] Liebe“ in der Ergänzung der *contemplatio* durch die *actio* erst eine „vollkommene Mystik“ wäre, habe sich das indische Denken in der Tat erst in jüngerer Zeit angenähert⁵⁵⁴. Hier wäre neben dem von Bergson explizit genannten Svami Vivekananda, der den *Karma-Yoga* als selbstlos-achtsames Tätigksein in der Welt dem Weg der Gotteserkenntnis durch *samadhi* (*Raja-Yoga*) als gleichberechtigt gegenüberstellt⁵⁵⁵, insbesondere wiederum Aurobindo zu nennen, für den die intuitive Erweiterung des Bewusstseins im „supramentale[n] Wesen“ einen unmittelbaren Niederschlag in der Erweiterung praktischer Handlungsfähigkeit beinhaltet: „Es würde aus einem universalen Gewahrsein heraus handeln und aus einer Harmonie seines individuellen Selbstes mit dem umfassenden Selbst, seines individuellen Willens mit dem umfassenden Willen.“⁵⁵⁶. Indem sie die göttliche Liebe als aktives Moment der Überschreitung immer schon in das Zentrum ihrer Lehre stellt, ist „[d]ie vollständige Mystik“ gemäß der Einschätzung Bergsons jedoch „in der Tat die Mystik der großen christlichen Mystiker“⁵⁵⁷. Er sieht die Bedeutung der Inkarnation Jesu Christi in der welthistorischen Offenbarung eines „Gott[es] der Liebe, der die ganze Menschheit liebte“⁵⁵⁸. Die Identität der *vita contemplativa* mit der *vita activa* bildet auch für Saskia Wendel einen wesentlichen Aspekt christlicher Mystik: „Die mystische Schau als Schau der göttlichen Liebe [...] setzt mit Notwendigkeit aus sich heraus eine Praxis, die durch die Liebe bestimmt ist: die Liebe zum Nächsten als Zeichen der Liebe Gottes. In dieser Praxis zeigt sich allererst die *unio mystica* [...]“⁵⁵⁹.

Bergson vertieft seine Ausführungen zur Mystik als primärer Gestalt dynamischer Religion in diversen Bemerkungen zu einer Phänomenologie mystischer Erfahrung. An ihrem

⁵⁵² MR, 234.

⁵⁵³ MR, 235.

⁵⁵⁴ MR, 236.

⁵⁵⁵ Svami Vivekananda: *Wege des Yoga. Reden und Schriften*. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Martin Kämpchen. Frankfurt am Main: Insel 2009, 35 – 84.

⁵⁵⁶ Aurobindo: *Das göttliche Leben auf Erden*, 132.

⁵⁵⁷ MR, 238.

⁵⁵⁸ MR, 251.

⁵⁵⁹ Wendel, Saskia: *Christliche Mystik. Eine Einführung*. München: Topos 2011, 103.

Ausgangspunkt steht eine gewisse „intellektuelle Gesundheit“ und „Schmiegsamkeit“, die in einer an die belebende Funktion des Lachens anknüpfenden Wendung den Übergang zur „Ekstase“ vorbereitet⁵⁶⁰. Die akustischen und visuellen Halluzinationen, die häufig als Kern mystischer Erfahrung betrachtet werden, spielen dabei wenn überhaupt nur eine sekundäre Rolle, indem sie als Ausdruck der träumerischen Plastizität des Bildgedächtnisses die Loslösung von der pragmatischen Verankerung der Wahrnehmung vorbereiten: „Das Bild ist dann symbolisch für das, was sich vorbereitet, und die Emotion ist eine Konzentration der Seele in der Erwartung einer Umformung.“⁵⁶¹ Die überaus eindringliche Schilderung, in der Bergson den Erfahrungsgehalt der mystischen Transformation darstellt, soll hier zum Zwecke der Illustration *in extenso* zitiert werden: „Sie kann die Kraft, von der sie bewegt wird, nicht direkt wahrnehmen, aber sie fühlt ihre undefinierbare Gegenwart, oder sie ahnt sie, durch eine symbolische Vision hindurch. Nun kommt eine ungeheure Freude, eine Ekstase, in der sie aufgeht, oder eine Verzückung, von der sie ergriffen wird: Gott ist da, und sie ist in ihm. Kein Geheimnis mehr. Die Probleme schwinden hin, die Dunkelheiten zerstreuen sich; es ist eine Erleuchtung.“⁵⁶² Das in der vorhergehenden Passage angeklungene Element der reinen *Gegenwart* kann mit Albert als phänomenale Präsenz gedeutet werden, die jenseits der ontologischen Differenz die *Einfachheit* des Seins als stilles Einvernehmen mit dem Vorübergehen der Zeit bedeutet⁵⁶³. In das ekstatische Aufgehen im ‚Gegenstand‘ der mystischen Intuition dringt jedoch alsbald die Empfindung einer ebenso undefinierbaren „Unruhe in der Ruhe“, welche die reine Kontemplation als bloßes Durchgangsstadium kenntlich macht⁵⁶⁴. Sie führt den Weg der mystischen Transformation in ihre letzte Phase, die als „Verzweiflung“ und „dunkle Nacht“ in der vollständigen Desintegration des konventionellen Welt- und Selbstbezugs die Seele auf die Rückkehr aus der *contemplatio* in die *actio* vorbereitet: „Das Handeln führte die Seele zu sich selbst zurück und löste sie so von Gott los.“⁵⁶⁵

Nun ist es jedoch Gott selbst der „durch sie, in ihr“ handelt, und sie als unerschöpflicher „Überfluß an Leben“ zugleich „wirkend und ‚gewirkt‘“ sein lässt auf eine Weise, in der ihre „Freiheit mit der göttlichen Aktivität zusammenfällt“ als derjenigen „Quelle, die die Quelle des Lebens selbst ist“⁵⁶⁶. In diesem Zustand ist der Mystiker in die restlose Verschmelzung mit der in-differenten Einheit/Vielheit des Seinsgrundes eingegangen: „Das Göttliche könnte

⁵⁶⁰ MR, 239.

⁵⁶¹ MR, 240.

⁵⁶² MR, 241.

⁵⁶³ Vgl. Albert, Karl: *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt: WBG 1996, 29 – 31.

⁵⁶⁴ MR, 241.

⁵⁶⁵ MR, 242.

⁵⁶⁶ MR, 243.

sich einer Seele, die ganz von ihm erfüllt ist, nicht von außen zeigen.“⁵⁶⁷ Als *avatar* für die schöpferische Freiheit der lebendigen Dauer ist das mystische Individuum zur Gänze von einem demütigen Bedürfnis erfüllt, „hinzugehen und die Menschen zu lehren“, wenngleich der eigentliche Inhalt seiner Lehre in keiner Ausdrucksweise des symbolisch-deklarativen Sprechens eine adäquate Entsprechung finden könnte: „Er hat die Wahrheit aus ihrer Quelle in sich hineinfließen gefühlt als eine treibende Kraft. Er kann sich so wenig hindern, sie zu verbreiten, wie die Sonne es unterlassen kann, Licht zu verstreuen. Denn die Liebe, die ihn verzehrt, ist nicht mehr einfach die Liebe eines Menschen zu Gott, es ist die Liebe Gottes zu allen Menschen. Durch Gott hindurch, in Gott, liebt er die ganze Menschheit mit einer göttlichen Liebe.“⁵⁶⁸ Auch hier treffen sich zuletzt die von einer deutlich katholizistischen Inflektion bestimmten Formulierungen Bergsons mit der prononciert anti-christlichen Figur des nietzscheanischen Zarathustra, der im Überreichtum der erstrahlenden Morgenröte seinen Rückweg aus der Kontemplation zelebriert: „Segne den Becher, welcher überfließen will, dass das Wasser golden aus ihm fliesse und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage!“⁵⁶⁹. Diese Liebe, welche zugleich die radikale Überschreitung jeglicher Divergenz in die geschlossene Gesellschaft hineinträgt, ist der Lebensschwung, der die Spezies Mensch in die schöpferische Kraft des Kosmos selbst verwandelt⁵⁷⁰. Das Verhältnis von dynamischer und statischer Religion trägt dabei wiederum die Kennzeichen der Beziehung von Bewusstsein und Materie, kreativem Elan und dessen Sedimentierung: „Wir stellen uns also die Religion als die Kristallisierung vor, die zustande kommt durch ein gelehrtes Zum-Erkalten-Bringen dessen, was die Mystik glühend in die Seele der Menschheit gelegt hatte.“⁵⁷¹ Umgekehrt macht sich die dynamische Religion in ihrer Ausbreitung die tradierten Bilder und Konzepte der religiösen Fabulation zu Nutze⁵⁷², die ihr jedoch stets äußerliche Symbole für ihre eigentliche Bedeutungstiefe bleiben.

Die zum supra-intellektuellen Bewusstsein erweckte Menschheit partizipiert so an dem, was Bergson in anthropomorphisierender Weise als „Unternehmen Gottes“ bezeichnet, welches darin liege, „sich Wesen beizugesellen, die seiner Liebe würdig sind“⁵⁷³. Die Bestimmung des Kosmos, der schöpferischen Evolution wäre demnach die Multiplikation und Fort-pflanzung eines sich ständig erweiternden Liebesvermögens, das jedoch nicht bloß auf „die mittelmäßigen Bewohner jenes Winkels im Weltall“ bezogen sei, „den wir Erde nennen“:

⁵⁶⁷ MR, 243.

⁵⁶⁸ MR, 244.

⁵⁶⁹ ZA I 1, KSA IV, 12.

⁵⁷⁰ MR, 245 – 246.

⁵⁷¹ MR, 248 – 249.

⁵⁷² Vgl. MR, 250.

⁵⁷³ MR, 267.

„[W]ie wir schon früher gesagt haben, beseelt das Leben wahrscheinlich all die Planeten, die an all den Sternen hängen. Sicher nimmt es dort, wegen der verschiedenen Bedingungen, die ihm gegeben sind, die mannigfaltigsten Formen an, Formen, die weit von allem entfernt sind, was wir uns vorstellen [...].“⁵⁷⁴ Die Tendenzen konvergenter Evolution im Universum folgen dabei jener nicht-teleologischen Teleologie, die die kreative Offenheit in der „Idee eines Weltalls, das nur der sichtbare und fühlbare Aspekt der Liebe und des Bedürfnisses zu lieben ist“ verwirklicht, bzw. das Erscheinen von Wesen, die dieses Bedürfnis realisieren⁵⁷⁵. Die Bestimmung des Kosmos als Seinsganzem wäre es somit, in der Mannigfaltigkeit seiner harmonisch-dissonanten Verschränkungen die *eine*, sich ewig aus ihrer virtuellen Alterität heraus *zu sich selbst* ver-haltende erotische Dynamik zu praktizieren, in deren Zentrum der Mensch steht. Auch hier erscheint die Materie als Tendenz zur Ent-äußerung und Differenzierung als affirmative Defizienz eines Bruchs, der gerade *aus* der Distanz *heraus* Liebe als Be-zug, als affektive Sehnsucht nach der Einheit ihres Grundes *überhaupt möglich macht* und insofern deren innersten Bestandteil bildet: „Wesen sind ins Dasein gerufen worden, die bestimmt waren, zu lieben und geliebt zu werden, da die schöpferische Energie als Liebe definiert werden muß. Diese von Gott, der jene Energie selber ist, *verschiedenen* Wesen konnten nur *in einem Weltall entstehen*, und deshalb *mußte* auch das Weltall entstehen.“⁵⁷⁶ Ein ähnlicher Gedanke, welcher die Rolle der göttlichen Liebe im Kosmos als Identität-in-Differenz eines sich ständig zu sich selbst vermittelnden Ver-hältnisses interpretiert, findet sich auch etwa in den mystischen Schriften Simone Weils: „Gott hat seine Schöpfung aus Liebe, um der Liebe willen erschaffen. Gott hat nichts anderes erschaffen als die Liebe selbst und die Mittel der Liebe. Er hat alle Formen der Liebe erschaffen. Er hat in allen möglichen Abständen Wesen erschaffen, die der Liebe fähig sind. Und er selbst ist, weil kein anderer es tun konnte, bis in die äußerste Entfernung, den unendlichen Abstand von sich selber hinausgegangen. [...] Diese Zerreißung, über welche die höchste Liebe als Band der höchsten Einigung ausspannt, hallt unaufhörlich durch das ganze Weltall, vom Grunde des Schweigens, gleich zwei getrennten und verschmolzenen Tönen, als eine reine, eine herzzerreißende Harmonie.“⁵⁷⁷

Die Selbstbehauptung des Menschen im Kosmos präsupponiert so gerade den Nihilismus als das *Woher?* seiner Auflösung in einem „empirischen Optimismus“⁵⁷⁸. Von der

⁵⁷⁴ MR, 267.

⁵⁷⁵ MR, 268.

⁵⁷⁶ MR, 269 – 270, Hervorhebung P.T.

⁵⁷⁷ Weil, Simone: „Die Gottesliebe und das Unglück“, in: Kemp, Friedrich (Hg.): *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin*. Übersetzt von Friedrich Kemp. Zürich: Benziger 1998, 19.

⁵⁷⁸ MR, 273.

mystisch-intuitiven Erweiterung der Intelligenz begründet, besagt dieser „einmal daß die Menschheit das Leben im ganzen für gut erachtet, denn sie hält daran fest; und zweitens, daß es eine ungemischte Freude gibt, die jenseits von Lust und Schmerz liegt, und das ist der abschließende Seelenzustand des Mystikers.“⁵⁷⁹ Die oberste Maxime, die sich als theoretischer Gehalt für die bergson'sche Menschheitsethik aufstellen ließe, koinzidiert so gewissermaßen mit dem ökologischen Imperativ Hans Jonas': „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf der Erde.“⁵⁸⁰ *Dass auch weiterhin eine Menschheit sein solle*, steht dabei auch angesichts der Ubiquität humanitärer Notstände sowie der Faktizität von Konflikt und Gewalt außer Frage. Das Leid ist dabei für Bergson gerechtfertigt im Ganzen als unteilbarem Akt der Schöpfung, der die ‚Eisenspäne‘ durchdringt, im „All“ des Seins, das jenseits der chimärischen Vorstellung des Nichts auch noch die Summe aller Potenzialitäten umfasst⁵⁸¹. Wie auch das Problem der Seinsgrundfrage ist das traditionelle *Theodizeeproblem* so letztendlich ein Resultat einer fehlerhaften Hypostasierung reiner Verstandesbegriffe. Was mit der Allmacht Gottes aus dem aposteriorischen Blickpunkt der mystischen Intuition gemeint ist, wäre in der Tat nichts anderes als eine „Fähigkeit, zu schaffen und zu lieben, die über jede Phantasie hinausgeht“⁵⁸². Damit beansprucht Bergson zwar nicht, die Frage nach dem Sinn und der Natur des Bösen in der Welt erschöpfend behandelt zu haben. Wie Pottinger bemerkt bleibt es jedoch fraglich, ob sich die Andeutung einer integralen Rolle des Übels im Ganzen der kreativen Evolution mit den übrigen Prämissen seines Denkens ohne Weiteres vereinen lässt⁵⁸³.

Es ist nicht schwer sich vorzustellen, dass Bergson mit seinen Überlegungen zur Rolle des in der Mystik zum Bewusstsein seiner schöpferischen Kraft erwachten *homo faber* eine Affinität zu zeitgenössischen Diskussionen rund um Trans- und Posthumanismus gehabt hätte. Dies zeigt sich insbesondere an der relativ überraschenden Rolle, die er der *Technik* im Hinblick auf die kreative Freiheit des Menschen zuschreibt, und in der er sich laut Gerrit Steunebrink wiederum implizit auf Vivekananda bezieht⁵⁸⁴. Insofern das Werkzeug als pragmatisches Instrument der Daseinsbewältigung gewissermaßen die vergegenständlichte Form der geometrisch-verräumlichten Intelligenz darstellt, wäre es plausibel anzunehmen,

⁵⁷⁹ MR, 274.

⁵⁸⁰ Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, 36.

⁵⁸¹ Vgl. MR, 274. Hier hat Bergson augenscheinlich auch Leibniz' modallogische Argumentation zum Problem des Übels vor Augen.

⁵⁸² MR, 275.

⁵⁸³ Vgl. Pottinger: *The Philosophy of Religion of Henri Bergson*, 319.

⁵⁸⁴ Vgl. Steunebrink, Gerrit: „Warum definiert Bergson Religion von der Mystik her?“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5, 2019, 108.

dass ihr Überhandnehmen im intrinsischen Gegensatz zur noetischen Erweiterung des konventionellen Denkens in der mystische Intuition stehen würde. Tatsächlich erkennt Bergson die inhärente Gefahren der technisch-instrumentellen Vernunft zwar an. Es gelte jedoch, diese im Sinne der Schaffung praktischer Freiräume jenseits des Anspruchs durch die Notwendigkeit der erzeugenden Aneignung des Materiellen in Kauf zu nehmen⁵⁸⁵. Das Problem der Technik liegt dabei darin, dass sie dort nicht genug nützt, wo sie es müsste, und insofern die soziale Ungleichheit vertieft, die dem Eingehen der Menschheit in die offene Gesellschaft entgegensteht⁵⁸⁶. Bergson beharrt jedoch darauf, dass sich diese Problematik ausheben lasse und es kein „der Maschine innewohnendes Fatum“ gibt⁵⁸⁷.

Umgekehrt könne die mystische Intuition ihre wahre Wirkung nur dann entfalten, wenn die Menschheit sich nicht mehr nur in der Askese des Einzelnen über die Notwendigkeit der Bedürfnisbefriedigung erhebt: „Die Mystik ruft die Mechanik herbei. Man hat das nicht genügend erkannt, weil die Mechanik, durch einen Zufall der Weichenstellung, auf einen Weg geraten ist, an dessen Ende übertriebenes Wohlleben und Luxus für eine gewisse Anzahl und nicht die Befreiung für alle steht. Wir sind von dem zufälligen Ergebnis geblendet, wir sehen die Technik nicht in dem, was sie sein sollte, was ihr Wesen ausmacht.“⁵⁸⁸ Dieser Umstand ergibt sich daraus, dass der Mensch sich noch nicht in seinem – im Sinne eines Verständnisses von Technik als *Organprojektion* – „ungeheuer vergrößerten Körper“ zurechtgefunden und diesen auszufüllen und zu leiten gelernt habe⁵⁸⁹. Die trans-humane Erweiterung des menschlichen Möglichkeitsraums durch die moderne Technik *bedingt* nicht nur die intuitive Erweiterung der Intelligenz, sie *setzt diese auch voraus*, was Bergson so ausdrückt, „daß der vergrößerte Körper auch ein Mehr an Seele erwartet und daß die Mechanik eine Mystik erfordern würde“⁵⁹⁰. Das instrumentelle Denken artikuliert sich nur dann als unbewusster Trieb zur (Selbst)unterwerfung wo die dem Anwachsen des technischen Apparates kongruente geistige Evolution ausbleibt⁵⁹¹. Somit hat die letztgültige Figur des Übermenschen als mystischem Individuum auch eine dezidiert materielle Seite: „Wenn jetzt ein mystisches Genie auftaucht, dann wird es eine Menschheit mit sich reißen, die einen schon ungeheuer vergrößerten Körper und eine durch ihn umgeformte Seele hat.“⁵⁹² „Wer Gattung sagt, sagt kollektives Stehenbleiben“, und wenn der Übermensch auch in geistiger Hinsicht gerade *als*

⁵⁸⁵ Vgl. MR, 246 – 247, 237.

⁵⁸⁶ Vgl. MR, 323.

⁵⁸⁷ MR, 323.

⁵⁸⁸ MR, 325.

⁵⁸⁹ MR, 325 – 326.

⁵⁹⁰ MR, 326.

⁵⁹¹ Vgl. MR, 327.

⁵⁹² MR, 327.

schaffender Ent-wurf *in* der Immanenz seiner ur-eigensten Wesenbestimmung *bei sich* verbleibt, muss er dies keineswegs auch in physiologischer Hinsicht tun: „Das materielle Hindernis ist beinahe gefallen. Morgen wird der Weg frei sein, gerade in der Richtung des Wehens, das das Leben bis zu dem Punkte geführt hatte, an dem es stehenbleiben musste. Dann mag der Ruf des Heros kommen [...]“. ⁵⁹³

Das große Pathos solcher Formulierungen kann den Leser über die plötzliche ernüchternde Wendung in Staunen versetzen, in der Bergson noch gegen Ende seines letzten Werkes angesichts der modalen Ungreifbarkeit im sich-Ereignen seines Übermenschen zur pragmatischen Besonnenheit seiner kritischen Anfänge zurück zu kehren scheint: „Aber wir wollen nicht zu sehr auf das Erscheinen einer großen auserwählten Seele rechnen.“ ⁵⁹⁴ Wichtiger sei es, die Wissenschaft vom Geist zu vertiefen, die auch jetzt noch durch die Wissenschaft von der Materie verstellt sei, etwa indem sie in der „räumliche[n] Vorstellung vom inneren Leben“ die Aporetik des Leib-Seele-Problems als philosophische Erbkrankheit perpetuiert ⁵⁹⁵ – kurzum: die Intuition *als Methode* in der kritischen Skepsis zu vertiefen. Stets gilt es, die Umwendung der Blickrichtung vom geometrischen Aspekt der Wirklichkeit erneut zu vollziehen, die, wie sich gezeigt hat, immer auch eine Umwertung der Werte bedeutet. Gegen das Feuer des kosmischen Eros wäre das schweigsame Glimmen der „Freude“ zu setzen, welche in einer existenziellen „Einfachheit des Lebens“ besteht, „die durch eine weitverbreitete mystische Intuition in der Welt fortgepflanzt würde“ ⁵⁹⁶. So ist es nicht das souveräne Individuum in seinen diversen Gestaltungen – als künstlerisches Genie, als sittlicher Heros, als Mystiker des *élan d’amour* – an den sich die Schlussworte von *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* richten, sondern die Gesellschaft, womit Bergson zumindest eine mögliche Perspektive auf die Demokratisierung des fruchtbaren Moments (*kairós*) nahezulegen scheint, in dem *wir alle* das Ergreifen der Freiheit als welthistorischer Ent-scheidung *gemeinschaftlich* vollziehen: „Die Menschheit seufzt, halb erdrückt, unter der Last der Fortschritte, die sie gemacht hat. Sie weiß nicht genügend, daß ihre Zukunft von ihr selbst abhängt. Es ist an ihr, zunächst zu entscheiden, ob sie weiterleben will, an ihr, sich weiter zu fragen, ob sie nur leben oder außerdem noch die nötige Anstrengung leisten will, damit sich auch auf unserem widerspenstigen Planeten die wesentliche Aufgabe des Weltalls erfülle, das dazu da ist, Götter hervorzubringen.“ ⁵⁹⁷

⁵⁹³ MR, 328.

⁵⁹⁴ MR, 329.

⁵⁹⁵ MR, 329 – 330.

⁵⁹⁶ MR, 333.

⁵⁹⁷ MR, 334.

5. Schlussbemerkungen

Deleuze schließt seine Bergson-Monografie auf vortreffliche Weise, indem er nochmals darauf hinweist, dass in der „Entwicklungslinie des Menschen [...] der Elan vital ein Bewusstsein von sich gewinnt“⁵⁹⁸. Dieses Bewusstsein, dessen Beschreibung zugleich den Kulminationspunkt des bergson'schen Denkens ausmacht, ist der élan d'amour des mystischen Individuums, das als Inkarnation *proprie dicto* des werdenden Gottes „das ganze Universum ins Spiel“ bringt und darum die paradoxe „Öffnung eines Ganzen wiederauferstehen“ lässt⁵⁹⁹. Die kritische Philosophie, die Bergson von den Anfängen seines Denkweges in *Zeit und Freiheit* an entwickelt, kann als Versuch einer Vorbereitung dieser Öffnung gelesen werden. Wie es die vorangestellte These der vorliegenden Arbeit gewesen war, durchringt das Denken Bergsons demnach ein einheitlicher Impuls, der letzten Endes jedoch auf das Sprachlose abzielt, welches sich einzig und allein in der Unmittelbarkeit des Akts noch adäquat nachvollziehen ließe.

Diese Einsicht bereitet schon die frühe Bewusstseinsphilosophie in ihrer Kritik an der positivistischen Psychologie vor. Sie erweist den Grund des Individuums in der qualitativen Heterogenität eines substanziellen Prozesses, der jenseits der Quantifizierung die eigentliche Immanenz des Wesens der Person ausmacht. Ausgehend davon versucht Bergson, die prozedural-relationale Seinsart der Dauer als eigentliche Bestimmung der Wirklichkeit zu positionieren, die darin besteht, sich aus einem prekären Antagonismus zur Materie als der ihr selbst inhärenten Tendenz zur Stagnation heraus in mannigfaltigen Entwürfen und Differenzierungen in die Offenheit des kosmischen Zeitenlaufs zu entgrenzen. Wie auch die eigentliche Natur des Individuums liegt der Sinn von Sein somit in einer unablässig sich als transimmanenter Über-schreitung vollziehenden Freiheit, welche jedoch immer wieder in die Fragmentierung räumlich-homogener Äußerlichkeit eingeht. Im Menschen erreicht dieser Antagonismus seinen Höhepunkt, indem sich der Lebensstrom in der Intelligenz zwar das bis dato herausragendste Mittel seiner Befreiung schafft, darin jedoch auch im höchsten Maße in die Gefahr resignativer Denkmuster eintritt – als psychologischer wie naturwissenschaftlicher Determinismus oder Finalismus, als sozio-technische Entfremdung, als geschlossene Gesellschaft, als Theologie der Transzendenz, etc.

Jedoch trägt die Intelligenz entsprechend dem bergson'schen Immanentismus immer schon die Saat ihrer eigenen Befreiung in sich, indem sie in der Intuition an den lebendigen Ursprung ihres Denkens wie ihres Handelns rührt. Die Intuition artikuliert sich in vielfacher

⁵⁹⁸ Deleuze: *Henri Bergson*, 142.

⁵⁹⁹ Ebd., 141.

Weise in den existenzial-anthropologischen Grundbestimmungen des menschliche Individuums, welches als künstlerisches Genie seine höchste Entfaltung findet. Die Erfüllung der seinsgeschichtlichen Bestimmung des Menschen, welche darin liegt, reflexive Eröffnung der Freiheit des Lebensstroms zu sein, kann sich jedoch nur dort vollziehen, wo das souveräne Individuum die aus dem Innersten seiner Resonanz mit dem Grund des Seins in der Dauer geschöpfte Begeisterung als ereignishaften Prozess der schrittweisen Ent-grenzung in das menschliche Gemeinwesen hineinträgt. Diese Rolle übernimmt die Figur des Mystikers, der als ‚Telos‘ des kosmischen Werdens die eigentliche Form des Übermenschlichen darstellt. In ihm deutet sich das an, was als Eigentliches der Intuition immer schon unvordenklich und unaussprechlich vorausgegangen war: die Liebe als derjenigen Empfindung, in der die unmögliche Möglichkeit einer ‚Erkenntnis‘ des im Modus der Intelligenz nur dialektisch annäherbar ‚Absoluten‘ aufbricht. Somit hat sich gezeigt, dass der in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* neu eingeschlagene Denkweg in der Tat einen systematisch wesentlichen Bestandteil des bergson'schen Werks als Ganzem bildet: Er zeigt erstens, dass es einen der metaphysischen Sprachlosigkeit angemessenen Modus der Erkenntnis gibt, und weist zweitens darauf hin, dass dieser Modus selbst die Überwerfung aller erkenntnismäßiger – und insofern philosophischer – Bestrebungen in dasjenige darstellt, was häufig als ihr natürlicher Widerpart dargestellt wird: die Lebendigkeit der *Handlung, die aus Liebe erfolgt*. Sie wäre der genuin freie Akt, der aus dem Wesensgrund der Wirklichkeit erfolgt und in ihrem Vollzug den Sinn von Sein aus seiner erlebten Innerlichkeit deutbar macht.

Hier erweist sich Bergson insofern als weitsichtig, als er die soziale Gefahr einer aus der Unmittelbarkeit des Affekts geschöpften Tätigkeit zwar anerkennt. Es bleibt jedoch nichts desto trotz fraglich, ob der ‚Ruf des Heros‘ nicht dennoch missverstanden werden kann, wenn doch gerade die Suspension der kritisch-reflektierenden Funktion des Ur-teils die Voraussetzung für ihr Vernehmen bildet. Stellenweise scheint Bergson auf eine durchaus problematische Weise von seinem eigenen Optimismus geblendet, insbesondere wo es um die politische Rolle jener über-menschlichen Anführer sowie der spontanen Ausweitung gesellschaftlicher Bewegungen geht. Auch was den Fortschritt betrifft scheint Bergson das schier übermächtige Potenzial zum Stillstand eines referenzlosen in-sich-Kreisens des technisch-ökonomischen Apparates nicht ausreichend wahrzunehmen. Grundsätzlich scheint die bergson'sche Philosophie dort an ihre Grenzen zu stoßen, wo sie entgegen ihrem Beharren auf die Denkfigur der affirmativen Defizienz das Negative zu Denken in Angriff nehmen muss: in der letztendlich nur unbefriedigenden Antwort auf die Frage nach dem ‚Ursprung‘ der Materie, im Ausbleiben einer umfassenden Thematisierung der Pathologien der

symbolisch-gesellschaftlichen Intelligenz, welche der Psychoanalyse vorbehalten bleiben sollte, oder im Problem der Theo-, oder besser: Kosmodizee, welche sich angesichts des Übergangs von einer ästhetischen zu einer ethischen Grundausrichtung nicht so einfach abweisen lässt, wie Bergson dies tut. Dieselbe Tendenz bringt es auch mit sich, dass die sozialphilosophischen Analysen in *Die beiden Quellen* oberflächlich und in ihrem Verzicht auf die Thematisierung innergesellschaftlicher Entfremdungsphänomene quietistisch erscheinen. Sie wären aus zeitgenössischer Sicht um eine umfassende Diskussion jener geschlossenen Formen der Vergesellschaftung zu erweitern, die etwa in Identitätspolitik, autoritärem Nationalismus und postmodernem Tribalismus gerade in der ‚Offenheit‘ des *global village* immer wieder aufbrechen.

Zuletzt bleibt auch die Frage offen, ob Bergson im individualpsychologischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen nicht letztendlich in der cartesischen Selbstreflexion verbleibt. Mit anderen Worten: Löst Bergson tatsächlich seinen Anspruch ein, in der Nachfolge der kritischen Transzendentalphilosophie die Denkbarekeit eines unverstellten Wirklichkeitsbezuges, mithin die Möglichkeit einer genuinen Metaphysik jenseits bloßer Erkenntnistheorie zu restituieren? Bergson selbst kommt auf diese Problematik immer wieder zu sprechen, so etwa in einer charakteristisch poetischen Zuspitzung, die er im Zuge seiner *Einführung in die Metaphysik* vornimmt: „Aber, wenn die Metaphysik an Hand der Intuition fortschreiten soll, wenn die Intuition die Beweglichkeit der Dauer zum Objekt hat und diese Dauer von psychologischer Wesensart ist, ist dann der Philosoph nicht ausschließlich auf die Betrachtung seiner selbst angewiesen? Besteht dann die Philosophie nicht einfach darin, dem eigenen Lebensfluß zuzusehen, ‚wie ein Schäfer traumverloren in das fließende Wasser schaut‘?“⁶⁰⁰ Die beiden Poeten der Liebe und großen Verführer des Lebens treffen sich so letzten Endes in der Einsamkeit wieder, wo Nietzsche seinen Zarathustra im schlaftrunkenen Selbstgespräch jene (un)mögliche Nähe des Absoluten aussprechen lässt, die sich gerade in der Distanz zu ihm offenbart: „In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben: Gold sah ich in deinem Nacht-Auge blinken, — mein Herz stand still vor dieser Wollust [...] Ich fürchte dich Nahe, ich liebe dich Ferne; deine Flucht lockt mich, dein Suchen stockt mich: — ich leide, aber was litt ich um dich nicht gerne!“⁶⁰¹ Der *Blick ins Auge des Lebens* auf dem Grund des eigenen Ichs würde somit auch weiterhin ein enigmatischer bleiben. Es bleibt offen, ob sich in ihm tatsächlich die unerschöpfliche Weite des Seins, oder bloß die verlorene Hoffnung eines Träumers spiegelt.

⁶⁰⁰ EM, 207.

⁶⁰¹ Za III, KSA 4, 282 – 283.

6. Literaturverzeichnis

Siglenverzeichnis der Schriften Henri Bergsons

- BL „Bewusstsein und Leben“, in: SE, 2 – 26.
- DG *Dauer und Gleichzeitigkeit. Über Einsteins Relativitätstheorie.* Herausgegeben von Christina Vagt. Aus dem Französischen von Andris Breitling. Hamburg: Philo Fine Arts 2014.
- DSW *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge.* Mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanòs. Aus dem italienischen übersetzt von Leonore Kottje. Mit einer Einführung herausgegeben von Friedrich Kottje. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2008.
- E1 „Einleitung (Erster Teil)“, in: DSW, 21 – 51.
- E2 „Einleitung (Zweiter Teil)“, in: DSW, 42 – 109.
- EM „Einführung in die Metaphysik“, in: DSW, 180 – 225.
- L *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen.* Übersetzt von Roswita Plancherel-Walter. Hamburg: Meiner 2011.
- LWR „Das Leben und das Werk Ravaissons“, in: DWS, 246 – 279.
- MG *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist.* Aus dem Französischen neu übersetzt und herausgegeben von Margarethe Drewsen. Hamburg: Meiner 2015.
- MR *Die beiden Quellen der Moral und der Religion.* Aus dem Französischen übersetzt von Eugen Lerch. Hamburg: Meiner 2019.
- MW „Das Mögliche und das Wirkliche“, in: DSW, 110 – 125.
- PhD *Philosophie der Dauer. Textauswahl von Gilles Deleuze.* Aus dem Französischen übersetzt von Margarethe Drewsen. Hamburg: Felix Meiner 2013.
- PhI „Die philosophische Intuition“, in: DSW, 126 – 148.
- SE *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge.* Übersetzt von Eugen Lerch. Jena: Eugen Dietrichs 1928.
- SchE *Schöpferische Evolution.* Neu aus dem Französischen übersetzt von Margarethe Drewsen. Mit einer Einleitung von Rémi Brague. Hamburg: Meiner 2013.
- WV „Die Wahrnehmung der Veränderung“, in: DSW, 149 – 175.
- ZF *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene.* Aus dem Französischen neu übersetzt und herausgegeben von Margarethe Drewsen. Hamburg: Meiner 2016.

Weitere zitierte Literatur

- Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. 5. Aufl. Aus dem Italienischen von Davide Giuriato. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017.
- Albert, Karl: *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt: WBG 1996.
- *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2017.
- Améry, Jean: *Über das Altern. Revolte und Resignation*. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta 2016.
- Ansell-Pearson, Keith: *Bergson. Thinking Beyond the Human Condition*. London: Bloomsbury 2018.
- Augustinus: *Confessiones. Bekenntnisse*. Lat./Deutsch. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Zürich: Artemis & Winkler 2004.
- Austermann, Maria: *Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri Bergson*. Frankfurt am Main: Fischer 1981.
- Barad, Karen: *Agentieller Realismus*. 3. Aufl. Aus dem Englischen von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018.
- „Die queere Performativität der Natur“, in: dies. (Hg.): *Verschränkungen*. Aus dem Englischen übertragen von Jennifer Sophia Teodor. Berlin: Merve 2015, 115 – 172.
- Barnard, G. Williams: „The Ever-New Flow of Time. Henri Bergson’s View of Consciousness“, in: *Journal of Consciousness Studies* 17(11-12), 2010, 44 – 61.
- *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. New York: Suny Press 2011.
- Baruch de Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lat./Deutsch. 4., durgesehene Aufl. Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2015.
- *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. 4. Aufl. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 1991.
- Berkeley, George: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Übersetzt und herausgegeben von Günther Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart: Reclam.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1 – 32*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Böhler, Arno: *Das Gedächtnis der Zukunft. Ansätze zu einer Fundamentalontologie der Freiheit bei Martin Heidegger und Aurobindo Ghose*. Wien: Passagen 1996.
- Böhme, Gernot: *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart: Metzler 2000.

- Buber, Martin: „Zu Bergsons Begriff der Intuition“, in: Noor, Ashraf (Hg.): *Martin Buber. Werkausgabe 12. Schriften zu Philosophie und Religion*. Kommentiert von Ashraf Noor und Kerstin Schreck. München: Gütersloh 2017, 214 – 218.
- Cernicky, Jan: *Wahrnehmung und Empfindung in Henri Bergsons ‚Materie und Gedächtnis‘*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag 2006
- Cobb, John B.; Griffin, David R.: *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.
- Deleuze, Gilles: *Henri Bergson zur Einführung*. 4. Aufl. Übersetzt von Martin Weinmann. Hamburg: Junius 2007.
- „Die Immanenz: ein Leben ...“, in: Balke, Friedrich; Vogl, Joseph (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München: Willhelm Fink 1996, 29 – 33.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* 6. Aufl. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014.
- Derrida, Jacques: „Signatur, Ereignis, Kontext“, in: Engelmann, Peter (Hg.): *Die différance. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam 2017, 68 – 109.
- Descartes, Réne: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Lat./Deutsch. Vollständig neu übersetzt, mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner 2011.
- Dionysius Areopagita: *Über alles Licht erhaben. Die Werke*. Übersetzt von Edith Stein. Kevelaer: Topos 2015.
- Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Eliot, T. S.: *Vier Quartette. Four Quartets*. Engl./Deutsch. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Norbert Hummelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015
- Fellmann, Ferdinand: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993.
- *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1958.
- Fink, Eugen: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Herausgegeben von Franz-Anton Schwarz. München: Karl Alber 1976.
- Frambach, Ludwig: *Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität*. Petersburg: Via Nova 1994.
- Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“, in: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angela; Strachey, James: *Psychologie des Unbewussten*. Freud-Studienausgabe Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer 1975, 213 – 274.
- Friedländer, Salomo: *Schöpferische Indifferenz*. München: Georg Müller 1918.

- Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*. 3. Aufl. München: C.H. Beck 1999.
- Goedert, Georges: „Über den erkenntnistheoretischen Horizont des Freiheitsbegriffs bei Henri Bergson“, in: *Perspektiven der Philosophie* 13, 1987, 39 – 57.
- „Henri Bergson oder die beiden Quellen der Gerechtigkeit“, in: *Perspektiven der Philosophie* 17, 1991, 237 – 258.
- Große, Jürgen: *Lebensphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2010.
- Guerlac, Suzanne: *Thinking In Time. An Introduction to Henri Bergson*. Ithaca: Cornell University Press 2006.
- Gunter, Pete A. Y.: „Bergson’s Creation of the Possible“, in: *SubStance* 36(3), 2007, 33 – 41.
- Haraway, Donna: *Das Manifest für Gefährten*. Aus dem Englischen übertragen von Jennifer Sophia Theodor. Berlin: Merve 2016.
- Harman, Graham: *Immaterialismus. Objekte und Sozialtheorie*. Aus dem Englischen von Andreas Pöschl. Wien: Passagen 2016.
- Hart, Thomas N.: „God in the Ethico-Religious Thought of Henri Bergson“, in: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 32(3), 1968, 333 – 365.
- Heidegger, Martin: „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“, in: ders. (Hg.): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann 2004, 1 – 45.
- „Brief über den Humanismus“, in: ders. (Hg.): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann 2004, 313 – 364.
- Hegel, Georg W. F.: *Wissenschaft der Logik I*. 11. Aufl. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017 (= GW 5).
- Henry, Michel: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Rolf Kühn. Mit einem Vorwort von Jean-Luc Marion. München: Karl Alber 1992.
- Hoffmann, Thomas S.: *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix 2004.
- Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Aus dem Englischen von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 2007.
- Jankélévitch, Vladimir: *Henri Bergson*. Aus dem Französische von Ulrich Kunzmann. Mit einem Nachwort von Andreas Vejvar. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2022.
- Jaspers, Karl: *Philosophie II. Existenzerhellung*. 5. Aufl. Berlin: Springer 1973.
- *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. 31. Aufl. München: Piper 2015.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner 1998.
- Kolakowski, Leszek: *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*. Autorisierte Übersetzung aus dem englischen Manuskript von Ursula Ludz. München: Piper 1983.
- *Der metaphysische Horror*. Aus dem Englischen von Friedrich Griesse. München: C.H. Beck 1988.
- Kozljanic, Robert J.: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer 2004.
- Laplace, Pierre-Simon de: *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit*. Nach der 6. Aufl. des Originals übersetzt von Norbert Schwaiger. Leipzig: Duncker & Humblot 1886.
- Lawlor, Leonard: „Bergson on the True Intellect“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 67 – 86.
- Lefebvre, Alexandre; White, Melanie: „Bergson and Social Theory“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 139 – 154.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand. Band I: Buch I und II*. Nachdruck der Neubearbeitung der C. Wincklerschen Ausgabe (1911-1913). In vier Büchern (zwei Bücher pro Band), erweitert um eine Bibliographie von Reinhard Brandt. Hamburg: Meiner 2006.
- Lovasz, Adam: „Enlivening Society: Life as Elasticity in Henri Bergson’s *Le Rire*“, in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 16(2), 2020, 198 – 244.
- Marchesini, Paula: „The End of Time or Time Reborn? Henri Bergson and the Metaphysics of Time in Contemporary Cosmology“, in: *Philosophy and Cosmology* 21, 2018, 140 – 152.
- Margareta Porete: *Der Spiegel der einfachen Seele. Mystik der Freiheit*. 2. Aufl. Herausgegeben und Übersetzt von Louise Gnädinger. Mit einem Vorwort von Gotthart Fuchs. Kevelaer: Topos 2017.
- Marion, Jean-Luc: „Das gesättigte Phänomen“, in: Staudigl, Michael (Hg.): *Der Primat der Gegebenheit. Transformationen der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2021, 429 – 470.
- Meister Eckhart: *Werke 1*. Texte und Übersetzung von Joseph Quint. Herausgegeben und Kommentiert von Niklas Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice: „Bergson im Werden“, in: ders. (Hg.): *Zeichen*. Auf der Grundlage der Übersetzungen von Barbara Schmitz, Hans Werner Arndt und Bernhard Waldenfels. Hamburg: Meiner 2007, 165 – 280.
- Moore, F. C. T.: *Bergson. Thinking Backwards*. Cambridge: Cambridge University Press 1996.

- Mullarkey, John: *Bergson and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1999.
- Mutch, Alistair: „The Limits of Process: On (Re)reading Henri Bergson“, in: *Organization* 23(6), 2016, 825 – 839.
- Nancy, Jean-Luc: *Die Musen*. Aus dem Französischen von Gisela Febel und Jutta Legueil. Stuttgart: Jutta Legueil 1999.
- Penzo, Giorgio: „Übermensch“, in: Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2011, 342 – 345.
- Pflug, Günther: *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin: De Gruyter 1959.
- Platon: *Werke in acht Bänden*. Lat./Deutsch. 7. Aufl. Herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt: WBG 2016.
- Plotin: Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung*. 2 Bde. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung von Richard Harder, Rudolf Beutler und Willy Theiler. Hamburg: Meiner 2020.
- Pottinger, James I.: *The Philosophy of Religion of Henri Bergson*. Dissertation. Edinburgh: University of Edinburgh 1969.
- Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. 10 Bd. Deutsch von Eva Rechel-Mertens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.
- Radler, Charlotte: „Actio et Contemplatio/Action and Contemplation“, in: Hollywood, Amy; Beckman, Patricia Z. (Hg.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press 2012, 211 – 221.
- Röd, Wolfgang: „Die Lebensphilosophie“, in: Thurnher, Rainer; Röd, Wolfgang; Schmidinger, Heinrich: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. München: C.H. Beck 2002, 113 – 162.
- Russel, Bertrand: *Philosophie des Abendlands. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung*. 3. Aufl. Darmstadt: Holle Verlag 1954.
- Schelkshorn, Hans: „Transzendenzerfahrungen in der Existenz- und Lebensphilosophie“, in: Lerch, Magnus; Stoll, Christian (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie*. Freiburg im Breisgau: Herder 2023, 92 – 116.
- Schmitz, Hermann: *Atmosphären*. München: Karl Alber 2014.
- Schopenhauer, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Über den Willen in der Natur*. Zürich: Diogenes 2017.
- Schott, Nils F.: „Bergson’s Philosophy of Religion“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 193 – 210.

- Sieroka, Norman: *Philosophie der Zeit. Grundlagen und Perspektiven*. München: C.H. Beck 2018.
- Simmel, Georg: *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Leipzig: Kurt Wolff 1917.
- Sinclair, Mark: *Bergson*. London: Routledge 2020.
- „Bergson’s Philosophy of Art“, in: Lefebvre, Alexandre, Schott, Nils F. (Hg.): *Interpreting Bergson. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 87 – 103.
- Sölch, Dennis: *Prozessphilosophien. Wirklichkeitskonzeptionen bei Alfred North Whitehead, Henri Bergson und William James*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2014.
- Spateneder, Peter: *Leibhaftige Zeit. Die Verteidigung des Wirklichen bei Henri Bergson*. Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Sri Aurobindo Ghose: *Das Göttliche Leben auf Erden*. Gauting: Mirapuri 2015.
- Steunebrink, Gerrit: „Warum definiert Bergson Religion von der Mystik her?“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5, 2019, 98 – 119.
- Svami Vivekananda: *Wege des Yoga. Reden und Schriften*. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Martin Kämpchen. Frankfurt am Main: Insel 2009.
- Toepfer, Georg: *Evolution*. Stuttgart: Reclam 2013.
- Vaughan, Michael: „Introduction: Henri Bergson’s Creative Evolution“, in: *SubStance* 36(3), 2007, 7 – 24.
- Vollet, Matthias: *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber 2007.
- Vrhunc Mirjana: *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*. München: Fink 1999.
- Weil, Simone: „Die Gottesliebe und das Unglück“, in: Kemp, Friedrich (Hg.): *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin*. Übersetzt von Friedrich Kemp. Zürich: Benziger 1998, 13 – 51.
- Wendel, Saskia: *Christliche Mystik. Eine Einführung*. München: Topos 2011.
- Zanfi, Caterina: „Selbstschöpfung des Ichs durch seelische Energie bei Henri Bergson“, in: Verrone, Assunta; Nickl, Peter (Hg.): *Dreiviertel-Ich. Identitäten. Texte zum 6. Festival der Philosophie Hannover*. Berlin: Lit 2018, 167 – 176.
- Zeillinger, Peter: „Badiou und Paulus“, in: *IWK-Mitteilungen* 61(3-4), 2006, S. 6 – 12.
- Zhavi, Dan: *Husserls Phänomenologie*. Übersetzt von Bernhard Obsieger. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Zizek, Slavoj: *Die Pest der Phantasmen. Die Effizienz des Phantasmatischen in den neuen Medien*. Aus dem Englischen von Andreas Leopold Hofbauer. Wien: Passagen 1999.

Abstract

Der Begriff der *Mystik* stellt einen wenig beachteten Aspekt der Gedanken des französischen Philosophen und Literaturnobelpreisträgers Henri-Louis Bergson (1859 – 1941) dar. Gemeint ist damit nicht etwa eine weltabgewandte Kontemplation oder begriffsschwere, metaphysische Prinzipienreflexion, sondern eine aus der Unmittelbarkeit erlebter Erfahrung geschöpfte Resonanz mit dem schöpferischen Prozess der Wirklichkeit selbst, die in der Eröffnung kreativer Potenzialitäten nicht zuletzt als Katalysator gesellschaftlicher Transformation dienen soll. In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass dieses auf den ersten Blick als Ornamentik im philosophischen System Bergsons erscheinende Konzept in der Tat als theoretisch notwendiger Endpunkt eines Denkens gelten kann, welches sich darauf einlässt, die letzten Gründe des Wirklichen sowie die Bestimmung des Menschen im Rahmen einer nachkritischen Philosophie radikal neu zu denken. Damit soll nicht nur auf die inhärenten Grenzen und Aporien eines derartigen Denkversuches hingewiesen werden. Auch will die Arbeit einen Beitrag dazu leisten, den impliziten Einfluss Bergsons auf den postmodernen kontinentalen philosophischen Diskurs in schärferen Konturen hervortreten zu lassen sowie sein Denken – insbesondere in religionsphilosophischer Perspektive – für die Behandlung gegenwärtiger theoretischer Fragestellungen fruchtbar zu machen.

The concept of *mysticism* constitutes an only rarely noted aspect of the thought of French philosopher and Nobel Prize laureate Henri-Louis Bergson (1859 – 1941). This notion does not refer to a withdrawal from the world in abstract reflection on metaphysical principles, but rather a resonance drawn from the immediacy of lived experience with the creative process of reality itself, which is also meant to serve as a catalyst for societal transformation through the opening up of creative potentialities. In the present thesis, the argument is put forward that this concept, initially appearing as mere ornamentation within Bergson's philosophical system, can indeed be considered as the theoretically necessary endpoint of a thinking process that engages in radically rethinking the ultimate grounds of reality as well as the destiny of humanity within the framework of a post-critical philosophy. This is not only meant to point out the inherent limitations and aporias of such a trajectory of thought. It also aims to contribute to highlighting the implicit influence of Bergson on postmodern continental philosophical discourse in sharper contours, as well as to render his thought - especially from a philosophy of religion perspective - fruitful for addressing current theoretical questions.