

Philosophische Bibliothek

Henri Bergson
Schöpferische Evolution

Meiner





HENRI BERGSON

Schöpferische Evolution

Neu aus dem Französischen übersetzt

von

MARGARETHE DREWSEN

Mit einer Einleitung

von

RÉMI BRAGUE

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über
<<http://portal.dnb.de>>.

ISBN-978-3-7873-2240-4

ISBN E-Book 978-3-7873-2249-7

© Felix Meiner Verlag 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung von Rémi Brague	IX
----------------------------------	----

HENRI BERGSON SCHÖPFERISCHE EVOLUTION

EINLEITUNG	3
------------------	---

ERSTES KAPITEL

VON DER EVOLUTION DES LEBENS. MECHANISMUS UND FINALITÄT

Die Dauer im allgemeinen. Die nicht organisch-strukturierten Körper. Die organisch-strukturierten Körper: Altern und Individualität	11
Vom Transformismus und den Weisen, ihn zu interpretieren. Der radikale Mechanismus: Biologie und Physikochemie. Der radikale Finalismus: Biologie und Philosophie	35
Suche nach einem Kriterium. Untersuchung der diversen transformistischen Theorien an einem besonderen Beispiel. Darwin und die unmerkliche Variation. De Vries und die sprunghafte Variation. Eimer und die Orthogenese. Die Neolamarckisten und die Erbllichkeit des Erworbenen	69
Der <i>Lebensschwung</i>	107

ZWEITES KAPITEL

DIE DIVERGIERENDEN RICHTUNGEN DER EVOLUTION
DES LEBENS. BETÄUBTHEIT, INTELLIGENZ, INSTINKT

Die Grundidee des evolutiven Prozesses. Das Wachstum. Die divergierenden und komplementären Tendenzen. Die Bedeutung von Fortschritt und Anpassung	119
Das Verhältnis des Tiers zur Pflanze. Schema des tierischen Lebens. Entwicklung der Tierheit	127
Die Hauptrichtungen der Evolution des Lebens: Betäubtheit, Intelligenz, Instinkt	157
Die fundamentale Funktion der Intelligenz.	175
Die Natur des Instinkts	191
Leben und Bewußtsein. Scheinbarer Platz des Menschen in der Natur	205

DRITTES KAPITEL

VON DER BEDEUTUNG DES LEBENS. DIE ORDNUNG
DER NATUR UND DIE FORM DER INTELLIGENZ

Das Verhältnis von Lebens- und Erkenntnisproblem. Die philosophische Methode. Der scheinbare Circulus vitosus der vorgeschlagenen Methode. Der wirkliche Circulus vitosus der umgekehrten Methode	215
Die Möglichkeit einer gleichzeitigen Genese von Materie und Intelligenz. Die der Materie inhärente Geometrie. Die wesentlichen Funktionen der Intelligenz	230
Skizze einer auf der Analyse der Idee der <i>Unordnung</i> aufbauenden Erkenntnistheorie. Die zwei entgegenge- setzten Formen der Ordnung: das Problem der Gattungen und das Problem der Gesetze. Die Unordnung und die zwei Ordnungen	251

Schöpfung und Evolution. Die materielle Welt. Von Ursprung und Bestimmung des Lebens. Das Wesentliche und das Akzidentelle in den Lebensprozessen und in der Evolutionsbewegung. Die Menschheit. Leben des Körpers und Leben des Geistes	270
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

VIERTES KAPITEL

DER KINEMATOGRAPHISCHE MECHANISMUS DES
DENKENS UND DIE MECHANISTISCHE ILLUSION.
BLICK AUF DIE GESCHICHTE DER SYSTEME.
DAS WIRKLICHE WERDEN UND DER FALSCHER
EVOLUTIONISMUS

Skizze einer auf der Analyse der Ideen des <i>Nichts</i> und der <i>Unwandelbarkeit</i> basierenden Kritik der Systeme.	
Die Existenz und das Nichts	309
Das Werden und die Form	339
Die Philosophie der Formen und ihre Konzeption des Werdens. Platon und Aristoteles. Der natürliche Hang der Intelligenz	355
Das Werden im Verständnis der modernen Wissenschaft. Zwei Blickwinkel auf die <i>Zeit</i>	371
Die Metaphysik der modernen Wissenschaft. Descartes, Spinoza, Leibniz	387
Die Kritik Kants	400
Der Evolutionismus Spencers	408
Nachwort der Übersetzerin	417
Glossar	425
Personenregister	427

EINLEITUNG

Die vorliegende Neuübersetzung des Hauptwerks von Henri Bergson¹ macht sich die neue, vor kurzem veröffentlichte kritische Edition des französischen Originaltextes zunutze.² In dieser von Arnaud François besorgten verdienstvollen Ausgabe gibt es zwar nur wenige Verbesserungen gegenüber dem bisherigen editorischen Stand.³ Die Anmerkungen bieten jedoch eine Fülle von höchst wertvollen Hinweisen zu Quellen und Kontext des Werkes und zeigen Parallelen zu den übrigen Werken Bergsons auf.

Dazu hat der hundertste Jahrestag der Erstpublikation der *Évolution créatrice* eine ganze Reihe von Monographien und Sammelwerken hervorgebracht, die unser Verständnis des Werkes vergrößert haben.⁴

¹ Ich zitiere: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889 [hier = DIC]; *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Alcan, 1896 [hier = MM]; *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Alcan, 1900 [hier = R]; *Schöpferische Evolution*, Hamburg, Meiner, 2013 [hier = SE; der vorliegende Band]; *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris, Alcan, 1919 [hier = ES]; *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932 [hier = DSMR]; *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*, Paris, Alcan, 1934 [hier = PM]. *Mélanges. L'idée de lieu chez Aristote. Durée et simultanéité. Correspondance. Pièces diverses. Documents*, Hg. André Robinet et al., Paris, P.U.F., 1972 [hier = Mélanges].

² Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, hg. v. Arnaud François u. Frédéric Worms, Paris, P.U.F., 2007.

³ Wir haben in unserer Ausgabe einige Lesarten, die uns irrtümlich scheinen, korrigiert: Vgl. insb. Kap. 1, S. 92: *œil* statt *œuf* (alle Ausgaben); Kap. 3, S. 288: *qu'il imprime* (Centenaire) statt *qu'il exprime* (Edition critique); S. 301: *forme* (Centenaire) statt *force* (Edition critique).

⁴ Anne Fagot-Largeault u. Frédéric Worms (Hgg.), *Annales Bergsonniennes*, Bd. IV: *L'Évolution créatrice 1907–2007. Epistémologie et méta-*

I. Bergson in Deutschland

Die Neuübersetzung hat zum Ziel, eine neue Rezeption des Bergsonschen Werkes im deutschen Sprachraum auszulösen oder zumindest zu ermöglichen, indem sie versucht, den schwierigen, da ungewöhnlichen Schreib- und Denkstil des französischen Philosophen präziser im Deutschen wiederzugeben.

Ganz allgemein hat das Verhältnis der philosophischen Traditionen der beiden Nachbarländer Frankreich und Deutschland einen eher kurvenreichen Verlauf genommen, in dem die beeinflussenden Faktoren nicht nur geistiger Natur sind, sondern auch politische Verhältnisse und gegenseitige Klischees oder gar Feindbilder eine Rolle spielen. Seit dem frühen 19. Jahrhundert verlief die dominierende Richtung von Deutschland nach Frankreich, zuerst mit der anhebenden Kant-Rezeption, später ganz bewußt und geplant mit Victor Cousins Versuch, Hegelsches Gedankengut zu importieren.

Es entstand ein Phänomen, das ich scherzhaft die *Dialektik des Limes* nennen möchte: Der Germane des Stammes A rasiert seinen struppigen Bart ab, rückt in die Legion ein und verteidigt das römische Reich gegen den Einbruch des späteren germanischen Stammes B. Ähnlich kann man einen großen Teil des französischen geistigen Lebens auffassen als den Kampf der französischen Kant-Schüler gegen Hegel, der französischen Hegelianer gegen die Phänomenologen oder Nietzsche, der französischen Heidegger-Anhänger gegen die Frankfurter Schule oder Wittgenstein usw.

physique, Paris, P.U.F., 2009; M. Kolkman u. M. Vaughan (Hgg.), *Bergson's Creative Evolution 100 years later*, The University of Wisconsin, 2007. Vgl. auch Arnaud François (Hg.), *Bergson, L'Evolution créatrice*, Paris, Vrin, 2010; Yvette Conry, *L'Evolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Nur ausnahmsweise kehrte sich diese Richtung um und die deutschen Philosophen mußten, nicht ohne eine gewisse Überraschung, ihre französischen Kollegen ernstnehmen. Man kann an die ausführliche Besprechung der *Action* von Maurice Blondel (1893) durch den Hegelianer Adolph Lasson⁵ denken – oder heutzutage an die Rezeption Michel Foucaults oder Emmanuel Levinas', obwohl der erste kaum denkbar wäre ohne Nietzsche, der zweite kaum ohne Husserl, Heidegger und Rosenzweig.

Nun geschah diese unerwartete Umkehrung zum ersten Mal gerade mit Bergson, trotz der unvollendeten Rezeption. Man hat sich dagegen gewehrt, Bergson für originell halten zu müssen, indem man das Neue bei ihm auf deutsche Einflüsse zurückzuführen versuchte. So sei »alles schon« bei diesem oder jenem Vorgänger zu finden – wie Schelling oder Schopenhauer – die Bergson übrigens in diesem Zusammenhang erwähnt.⁶ Bergson spielt auf den letzteren selten an und immer, um ihn zu kritisieren.⁷ Im Falle Schopenhauers jedoch hat man barsch von Plagiat sprechen können.⁸ Schon Pascal hatte einen ähnlichen Einwand gegen Descartes (alles sei schon bei Augustinus zu finden) durch ein treffendes Bild entkräftet: »Wenn man Ball spielt, so ist es ein und derselbe Ball, mit dem der eine wie der andere spielt, aber der eine

⁵ Adolph Lasson, Besprechung von M. Blondel, *L'Action*, in: Jahresbericht über Erscheinungen der philosophischen Literatur in Frankreich aus den Jahren 1891–1893, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 104 (1894), S. 242–244.

⁶ *Mouvement rétrograde du vrai* [1922], in: *PM*, S. 25; über Schelling vgl. noch z. B. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 1999, S. 98.

⁷ *DSMR*, Kap. 2, S. 120; *De la position des problèmes* [1922], in: *PM*, S. 49–50.

⁸ Vgl. Illiès Antal, Bergson und Schopenhauer, in: *Drittes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1914, S. 3–15; Hermann Bönke, Wörtliche Übereinstimmungen mit Schopenhauer bei Bergson, in: *Fünftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1916, S. 37–86 (Plagiat: S. 38).

schlägt ihn treffsicherer«⁹. Und Bergson selbst hat diese Illusion, die das Neue im schon Gewesenen wiederzufinden meint, allgemein als »rückschreitende Bewegung des Wahren« (*mouvement rétrograde du vrai*) kritisiert.¹⁰

Über die Details der ersten Rezeption bei den Denkern, die Bergsons Beitrag positiver bewertet haben, unterrichtet ausführlich ein umfangreicher Beitrag von Rudolf Meyer.¹¹ Die Ergebnisse dieser verdienstvollen Untersuchung brauche ich hier nicht zu wiederholen. Schon vor dem ersten Weltkrieg wurde Bergson übersetzt. Rezipiert wurde er bekanntlich von Georg Simmel und Max Scheler, die ihm beide einen Aufsatz gewidmet haben.¹²

Nach dem Krieg wurde Bergson des öfteren totgeschwiegen oder pauschal kritisiert. Möglich ist, daß der Philosoph durch seinen Beitrag zur französischen Kriegspropaganda, v. a. in den Vereinigten Staaten, wo er als eine Art kultureller Botschafter fungierte, teilweise mit daran schuld ist. Seine Verunglimpfung Deutschlands ist zwar bedauernswert, übersteigt im übrigen aber die symmetrischen Äußerungen seiner deutschen Kollegen nicht wesentlich.¹³

⁹ Pascal, *Gedanken*, 696/22; Hg. Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart, Reclam, 1997, S. 386.

¹⁰ *Mouvement rétrograde du vrai* [1922], in: *PM*, S. 14–18.

¹¹ Rudolf W. Meyer, Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung, in: *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (Phänomenologische Forschungen, Bd. 13), Freiburg u. München, Alber, 1982, S. 10–64.

¹² Georg Simmel, Henri Bergson [1914], in: *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918*, Bd. II, Hg. Klaus Latzel, in: Gesamtausgabe, Hg. Otthein Rammstedt, Bd. 13, Suhrkamp, 2000, S. 53–69; Max Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson* [1913], in: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern, Francke, 1955, S. 313–339, bes. 323–339.

¹³ Vgl. Philippe Soulez, *Bergson politique*, Paris, P.U.F., 1989.

Seit dem Erscheinen der Arbeit Meyers sind wenig neue Dokumente hinzugekommen. Wichtig jedoch ist ein Geständnis Heideggers, der als noch junger Mann Bergsons Werk weitgehend gelesen und sehr hoch geschätzt hat. In den vor kurzem veröffentlichten Briefen an seine Braut schreibt er: »Ich arbeite jetzt systematisch Bergson durch«, und später:

»Ich lerne sehr viel beim Studium von Bergson – was ich Dir gerade vor Wochen schon sagte, wie wenig wir die Franzosen kennen – bestätigt sich mir immer mehr – Probleme die Huss[erl] als unerhört neu im Gespräch oft ankündigt, sind schon vor 20 Jahren v[on] Bergs[on] klar herausgestellt u[nd] gelöst.«¹⁴

»Vor zwanzig Jahren« weist, falls wir Heideggers Worte streng chronologisch und nicht etwa als Übertreibung deuten dürfen, eher auf *Materie und Gedächtnis* als auf die *Schöpferische Evolution* hin. Später zitiert Heidegger Bergson nur, um sich von ihm zu distanzieren.

In der Tat scheint es jedoch, daß die *Schöpferische Evolution* Spuren in wichtigen Teilen von Heideggers Werk hinterlassen hat. Heideggers Kritik der philosophischen Tradition als im Seinsmodell der »Vorhandenheit« verfangen erinnert an die meisterhafte Skizze der griechischen Philosophie am Anfang des 4. Kapitels der *Schöpferischen Evolution*, wo Bergson ihr vorwirft, am Phänomen der Bewegung vorbeigedacht zu haben.

Max Scheler bezieht sich auf die Bezeichnung des Menschen als *homo faber* und nennt Bergson dabei namentlich.¹⁵ In sei-

¹⁴ Martin Heidegger, Brief vom 8.2. und vom 11.2.1920, in: *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede. 1915–1970*, ausgewählt und kommentiert von Gertrud Heidegger, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, S. 104 u. 105.

¹⁵ Max Scheler, Zur Idee des Menschen [1915] in: *Vom Umsturz der Werte*, a. a. O., S. 176.

nem späteren Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) schreibt er diesen Begriff dagegen sich selbst zu. Im selben Werk lesen sich dann und wann Abschnitte wie Zusammenfassungen gewisser Analysen aus der *Schöpferischen Evolution*, besonders dort, wo vom Instinkt die Rede ist, obwohl der Name Bergsons kein einziges Mal fällt.¹⁶

Die jüngste Rezeption des Werks durch einen wichtigen Philosophen ist wohl der kritische, aber respektvolle Artikel, den Max Horkheimer im Pariser Exil veröffentlichte.¹⁷

Auf jeden Fall wird Bergson in der heutigen philosophischen Diskussion im deutschen Sprachraum so gut wie nie beachtet, auch dort nicht, wo eine Auseinandersetzung mit seinen Thesen ertragreich sein könnte. Zwar haben deutsche Philosophiehistoriker wertvolle Arbeiten über Bergsons Philosophie vorgelegt,¹⁸ meines Wissens hat aber kein Philosoph versucht, sich Bergsons Gedanken anzueignen und für die eigene Arbeit fruchtbar zu machen. Ein Beispiel kann hier für viele stehen. Hans Blumenberg hat über Lebenszeit und Weltzeit eine umfangreiche Abhandlung schreiben können, ohne Bergson auch nur zu erwähnen, dessen gesamtes Œuvre doch um die Unterscheidung der zwei Zeitauffassungen kreist.¹⁹

Eine nicht unbedeutende Rolle in dieser gescheiterten Rezeption hat aber auch die ungenügende Qualität der bisherigen deutschen Übersetzungen gespielt. Sie erwecken den Eindruck eines

¹⁶ Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, Francke, 1975, S. 37 und S. 20, 22; vgl. auch S. 43 und Bergson, *SE*, Kap. 3, Ende.

¹⁷ Max Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit [1934], in: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Hg. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M., Fischer, 1968, Bd. 1, S. 175–199.

¹⁸ Vgl. z. B. Peter Spateneder, *Leibhaftige Zeit. Die Verteidigung des Wirklichen bei Henri Bergson*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.

¹⁹ Vgl. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

schwammigen Denkens, meilenweit entfernt von der verborgenen Strenge eines Philosophen, der sich ständig die Mühe gemacht hat, sein Denken im Gespräch mit den Wissenschaften zu erarbeiten.

II. Der Ort der Schöpferischen Evolution im Schaffen Bergsons

Als Henri Bergson (1859–1941) die *Schöpferische Evolution* (1907) veröffentlichte, stand er schon auf der obersten Stufe des *cursus honorum* des französischen Hochschulwesens.²⁰

Seine Karriere hatte er zunächst mit der damals für einen ehemaligen Studenten der *Ecole Normale Supérieure* unumgänglichen Periode als Gymnasiallehrer begonnen. Die Veröffentlichung der Kurse, die er damals in Clermont-Ferrand und dann in Paris hielt, wurde von Henri Hude besorgt;²¹ ihr Inhalt verrät wenig von seinem künftigen innovativen Denken und ist vor allem für die frühe Periode seines Schaffens aufschlußreich.

Bergson verdankte den Ruhm, der ihn zum *Collège de France* gebracht hatte, nur zwei Büchern: einer revolutionären Dissertation, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) und

²⁰ Philippe Soulez u. Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, Paris, Flammarion, 1998.

²¹ H. Bergson, *Cours*, Bd. I: *Leçons de psychologie et de métaphysique*. Clermont-Ferrand [1887–1888], Paris, P.U.F., 1990; Bd. II: *Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand* [1887], *Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV* [1891–1893], ebd., 1992; Bd. III: *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme* [1885–1895], ebd., 1995; Bd. IV: *Cours sur la philosophie grecque* [1884–1885, 1894–1895, 1898–1899], ebd., 2000. Vgl. auch *Leçons clermontoises*, Hg. R. Raghianti, Paris, L'Harmattan, Bd. 1, 2003 u. 2, 2006 sowie *Cours de psychologie de 1892–1893 au lycée Henri IV*, Hg. S. Matton, Paris, Séha u. Mailand, Archè, 2008.

vor allem einem viel beachteten Buch über das Leib-Seele-Verhältnis, *Matière et mémoire* (1897).

Die Professur am *Collège de France*, die er seit 1900 bekleidet hatte, war jedoch eine genauso paradoxe Stelle wie die ganze Anstalt, an der er sie innehatte. Im 16. Jahrhundert von König Franz I. gegründet, sollte das *Collège* als Staatseinrichtung mit der direkt dem Papst unterstellten Sorbonne konkurrieren. Das *Collège* war eine freie Hochschule, die nicht Teil des akademischen Systems war und an der man keine Diplome erwerben konnte, da die Universität hierfür ein Monopol innehatte. Ein Professor am *Collège de France* hat zwar eine angesehene Position, kann aber keine Studierenden ausbilden, mithin keine Schule gründen. Zur Zeit der III. Republik beherbergte das *Collège* des öfteren Persönlichkeiten, deren geistige Stärke und internationaler Ruhm zu groß waren, als daß man sie einfach hätte ignorieren können, deren Ansichten sich aber nicht mit der damaligen herrschenden Ideologie (einem milden Positivismus oder verwässerten Neukantianismus) in Einklang bringen ließen. Die Situation des um eine Generation jüngeren, katholischen, neuhomistischen Philosophen und Fachmanns für scholastische Philosophie Etienne Gilson (1884–1978) – übrigens ein profiliertes Bewunderer Bergsons – ist ein gutes Beispiel für ein solches komfortables inneres Exil, welches er übrigens auch um eine konkrete Dimension erweiterte, indem er einen großen Teil seiner Zeit in Toronto verbrachte.

Am *Collège de France* war Bergson zuerst als Professor für griechische Philosophie tätig. Dort las er in philosophiehistorischer Perspektive über Alexander von Aphrodisias' Traktat vom Schicksal, über Plotins Traktat VI, 9 [9], über Aristoteles' *Physik* II und *Metaphysik* Λ und systematisch über die Begriffe ›Ursache‹, ›Zeit‹ und ›Gedächtnis‹. Ab 1904 wechselte er zum Lehrstuhl für Philosophie der Neuzeit. Während er die *Schöpferische Evolution* ausarbeitete, las er über Willenstheorien und kommentierte Herbert Spencer.

Diese Vorlesungen am *Collège de France* (1900–1920) sind nur bruchstückhaft veröffentlicht worden, so daß ihre Kenntnis uns nur teilweise zu einem besseren Verständnis der Genese der *Schöpferischen Evolution* verhelfen kann.²²

Zwischen seinem zweiten Werk und dem vorliegenden Buch veröffentlichte Bergson ein Büchlein und vier Artikel. Drei von diesen behandeln Themen psychologischer Natur und bleiben im Kielwasser des Buches über das Gedächtnis. Das kleine Buch über das Lachen hingegen und vor allem der Artikel *Einführung in die Metaphysik* (1903) schlagen eine Brücke zur *Schöpferischen Evolution*.

Das Lachen (1900) schlägt eine Definition des Komischen vor, d. h. besser gesagt der Keimzelle, aus der die verschiedenen Arten des Komischen sich abzweigen: »dem Leben aufgesetzte Mechanik«²³. Das betrifft in erster Linie das menschliche Leben, setzt aber eine tiefeschürfende Charakterisierung des Lebens selbst voraus: Im Unterschied zum Mechanischen kann das Leben sich nicht wiederholen.²⁴ In einem langen Absatz skizziert Bergson die Grundzüge des Lebens: »Kontinuierlicher Wandel des Aussehens, Unumkehrbarkeit der Erscheinungen, vollkommene Individualität einer in sich selbst geschlossenen Reihe«²⁵. Das ist eine noch übliche, vortastende Darstellung der Lebensauffassung, die in der *Schöpferischen Evolution* zur vollen Entfaltung gelangte.

²² Histoire de l'idée de temps, cours au Collège de France de 1902–1903, leçons des 5 et 12 décembre 1902, Hg. Arnaud François, in: Frédéric Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes*, Bd. I: Bergson dans le siècle, Paris, P.U.F., 2002, S. 25–68; Histoire des théories de la mémoire, cours au Collège de France de 1903–1904, leçons des 15, 22, 29 avril, 6 et 13 mai 1904, Hg. Arnaud François, in: Frédéric Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes*, Bd. II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie, Paris, P.U.F., 2004, S. 41–149.

²³ R, Kap. 1, v, S. 29.

²⁴ R, Kap. 1, iv, S. 24, 26.

²⁵ R, Kap. 2, S. 67–68, Zitat S. 68; vgl. auch S. 77.

Der Aufsatz *Einführung in die Metaphysik* (1903), der letzte vor dem Erscheinen des Hauptwerks, ist skizzenhaft und programmatischer Natur. Dort definiert Bergson die Metaphysik als Erkenntnis des Absoluten. Gegen den Positivismus und den Kritizismus verteidigt er die Möglichkeit eines Zugangs zum Absoluten für die Naturwissenschaft wie für die Philosophie.

Die Notiz über Ravaisson (1904) war ursprünglich eher Pflicht- als Kürlauf. Es handelt sich nämlich um die Würdigung, die ein Mitglied des *Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques)* zu Ehren des vorigen Inhabers seines Stuhls in feierlichem Rahmen vortragen muß. Der ungewöhnlich ausführliche Text verrät jedoch eine große Sympathie dem Meister gegenüber, ja eine gewisse Identifizierung mit seinem Anliegen. Zwischen den beiden Franzosen existiert objektiv eine unleugbare Verwandtschaft.²⁶ Jenseits eines Einflusses, den man unschwer aufweisen kann, beschreibt aber auch Bergson selbst das Projekt des älteren Denkers als eine Vorgestalt seines eigenen Versuchs. Das erhellt, wenn er Ravaissons Dissertation über die Gewohnheit (*De l'Habitude*, 1838) wie folgt zusammenfaßt: »Müssen wir uns die Natur nicht als ein verdunkeltes Bewußtsein und einen eingeschlafenen Willen vorstellen?« Und es wird noch deutlicher in seinen Beobachtungen über Ravaissons Auffassung des Lebens: »Wenn das Leben eine Schöpfung ist, dann müssen wir es uns analog zu den Schöpfungen vorstellen, die uns in der Beobachtung gegeben sind, das heißt jenen, die wir selbst vollbringen.«²⁷ Bergson betrachtet einen Satz von Ravaisson als die Vorgestalt seiner eigenen These über das Verhältnis der Materie zum Gedächtnis.²⁸

²⁶ Vgl. Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Den Haag, Nijhoff, 1969.

²⁷ Notice sur la vie et l'œuvre de Ravaisson [Februar 1904], in: *PM*, S. 253–291, dort S. 267 und S. 274–275.

²⁸ *MM*, Kap. 3, S. 198.

III. *Der Argumentationsgang der Schöpferischen Evolution*

1. Von der Evolution des Lebens. Mechanismus und Finalität

Bergson verstand die *Schöpferische Evolution* als Fortführung und Verallgemeinerung der Ansichten, die er in seinen beiden zuvor veröffentlichten Werken dargestellt hatte. Das Werk sei insbesondere eine Erweiterung der Gedanken aus seiner Erstlingschrift.²⁹ So fängt er mit einer Zusammenfassung des erreichten Standpunktes an.

Das Werk beginnt wie eine Ontologie, die auf Grund eines privilegierten Falles (*cas privilégié*), desjenigen unserer eigenen Existenz, den genauen Sinn des Wortes »Existenz« (*existence*) in diesem privilegierten Fall untersucht – in einer interessanten Parallele mit Heideggers späterem Projekt.³⁰ Eine Zusammenfassung seines ersten Buches und seiner Lehre von der Dauer ergibt: Existieren bedeutet sich verändern, »sich reifen« (auf Französisch klingt der Ausdruck genauso so überraschend wie auf Deutsch), sich selbst unendlich schöpfen.³¹

Kann man nun das über das Leben des individuellen Bewußtseins Gesagte auch auf das Leben im allgemeinen anwenden? Es liegt nahe, daß das Ganze ebenso wie ein Bewußtsein fortschreitet, insbesondere wie ein Gedächtnis: »Kontinuität der Veränderung, Fortbestehen der Vergangenheit in der Gegenwart, wahre Dauer – das Lebewesen scheint diese Attribute [...] durchaus mit dem Bewußtsein zu teilen«³².

²⁹ SE, 9, Anm. 1; Kap. 1, S. 41, Anm. 12.

³⁰ SE, Kap. 1, S. 11; Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, Tübingen, Niemeyer, 1993, S. 11–15.

³¹ SE, Kap. 1, S. 17.

³² SE, Kap. 1, S. 20–21, 28–29, 35.

Um ferner zu behaupten, daß das Leben – ebenso wie das Bewußtsein – Schöpfung ist, muß man die Evolutionslehre näher in den Blick nehmen.³³ Bergson akzeptiert rückhaltlos die Tatsache der Evolution, kritisiert jedoch die verschiedenen Theorien, die zu seiner Zeit in Umlauf waren.

Er verwirft sowohl den Mechanismus als auch den radikalen Finalismus. Beide beruhen auf derselben Voraussetzung, nach der das Ganze schon gegeben sei: entweder – so der Mechanismus – am Anfang in den Elementen, aus denen das Ganze sich zusammenfügen wird, oder – so der Finalismus – am Ende als wartend oder helfend, wie der schon auf den Gipfel gelangte Bergsteiger den ihm Nachfolgenden zu sich hochzieht.³⁴ Bergson will über beide hinausgehen, bevorzugt jedoch eine bestimmte verbesserte Fassung des Finalismus.³⁵

Das Hauptargument ist, daß »*das Leben mit verschiedenen Mitteln und auf divergierenden Evolutionslinien gewisse identische Apparate erzeugt*«³⁶. Die Berufung auf den Begriff der Anpassung genügt hier nicht. Durch diesen zweideutigen Begriff verwechselt man nämlich zwei Phänomene, die miteinander kaum etwas zu tun haben: auf der einen Seite die passive Annahme einer Form – etwa von einer Flüssigkeit, die man in einen Behälter hineingießt – und auf der anderen Seite die aktive Reaktion eines Organismus auf eine Herausforderung, der er nur durch die Bildung eines bestimmten Apparates begegnen kann. Nun zeigt Bergson am Beispiel des Auges der Wirbeltiere und der Weichtiere, daß sich bei Lebewesen, deren Entwicklungslinien sich phylogenetisch weit zuvor getrennt haben, ähnliche Organe herausgebildet haben, ja selbst bei organischen Geweben, die ontogenetisch nicht dieselbe Entstehungsgeschichte durchlaufen haben.³⁷ »Diese Notwendig-

³³ SE, Kap. 1, S. 35.

³⁴ SE, Kap. 1, S. 60.

³⁵ SE, Kap. 1, S. 54, 65–66.

³⁶ SE, Kap. 1, S. 70.

³⁷ SE, Kap. 1, S. 79–103.

keit [scil. der Anpassung] scheint das Haltmachen des Lebens bei dieser oder jener Form zu erklären, nicht aber die Bewegung, die die organische Strukturbildung zu immer höheren Graden erhebt«³⁸.

Diese Tatsachen weisen auf das Dasein eines Lebensfaktors hin, dem Bergson mehrere Namen gegeben hat, die um den von ihm letztendlich bevorzugten *élan vital* (Lebensschwung), zuerst »*élan originel de la vie*« (»ursprünglicher Schwung des Lebens«) genannt, kreisen.³⁹

2. Die divergierenden Richtungen der Evolution des Lebens. Betäubtheit, Intelligenz, Instinkt

Die Anpassung erklärt die Kurven der Bewegung, nicht deren allgemeine Richtung, geschweige denn die Bewegung selbst.⁴⁰

Das Lebendige entfaltet sich wie eine Garbe.⁴¹ Bergson nimmt das Bild des (Stamm)Baums, das schon im ersten Notizbucheintrag Darwins zur Evolutionslehre präsent war, ernst.⁴² Die Einheit ist nicht am Ende, wie im Finalismus, sondern am Anfang. Das Bild ist nicht ohne Ähnlichkeit zur später (1927) von dem belgischen Priester und Astrophysiker Georges Lemaître vorgelegten Theorie der Expansion des Universums, die jetzt unter dem (ursprünglich scherzhaft gemeinten) Namen »Big Bang« ihren Weg ins breite Publikum gefunden hat.

³⁸ *La Conscience et la vie* [1911], in: *ES*, S. 18.

³⁹ *SE*, Kap. 1, S. 107–117.

⁴⁰ *SE*, Kap. 2, S. 123.

⁴¹ *SE*, Kap. 2, S. 120, 140; vgl. auch *DSMR*, Kap. 4, S. 313.

⁴² Vgl. Charles Darwin, *Notebook B* [1837–1838], S. 36; Hg. David Kohn, in: Paul H. Barrett et al. (Hg.), *Charles Darwin's notebooks, 1836–1844: Geology, transmutation of species, metaphysical enquiries*. British Museum (Natural History); Cambridge, Cambridge University Press, 1987, S. 180.

Die Pflanze unterscheidet sich vom Tier nicht durch den ausschließlichen Besitz gewisser Merkmale, sondern durch die jeweilige Akzentuierung, die diese Merkmale erfahren. Der Unterschied zwischen der Pflanze und dem Tier besteht in ihrer Ernährungsweise,⁴³ mit der die Unbeweglichkeit der Pflanze und die Bewegungsfähigkeit des Tiers verbunden ist. Und die Bewegungsfähigkeit ihrerseits ist mit dem Bewußtsein verbunden, das seinerseits wiederum von der Bewegungsfreiheit abhängt. So definiert sich das Tier durch Empfindungsvermögen und waches Bewußtsein, die Pflanze dagegen durch eingeschlafenes Bewußtsein und Empfindungslosigkeit.⁴⁴

Im Innersten des Lebens wohnt »ein Streben, das darauf zielt, der Notwendigkeit der physikalischen Kräfte die größtmögliche Summe an Indeterminiertheit aufzuokulieren.«⁴⁵ Nun taucht eine entscheidende These wie aus heiterem Himmel auf: »*Man darf nicht vergessen* – als wüßten wir das schon, R.B. –, daß die Kraft, die sich in der organisch-strukturierten Welt weiterentwickelt, eine begrenzte Kraft ist«; »Der Schwung ist begrenzt und wurde ein für allemal verliehen«. Tatsächlich handelt es sich um eine Vermutung: »*Alles scheint darauf hinzudeuten*, daß diese Kraft endlich ist«⁴⁶. Und diese Begrenzung des Schwunges (*élan*) zwingt ihn dazu sich aufzuteilen.

Die drei Elemente, die ursprünglich zusammenfielen und später auseinandertraten, waren Betäubtheit, Instinkt und Intelligenz. Die letzten beiden sind zwei Methoden, auf die leblose Materie einzuwirken. Beide beinhalten die Fähigkeit, Werkzeuge herzustellen und zu benutzen.⁴⁷ Sie unterscheiden sich jedoch

⁴³ SE, Kap. 2, S. 129–130.

⁴⁴ SE, Kap. 2, S. 134.

⁴⁵ SE, Kap. 2, S. 136, vgl. auch S. 148–149.

⁴⁶ SE, Kap. 2, S. 149, ferner Kap. 3, S. 288 u. Kap. 2, S. 165; vgl. auch Kap. 2, S. 172 meine Hervorhebungen; im späteren Werk, vgl. DSMR, Kap. 1, S. 55.

⁴⁷ SE, Kap. 2, S. 157–160.

durch eine Reihe von Merkmalen, die Bergson gegeneinander abhebt: Die Werkzeuge der Intelligenz sind künstlich, diejenigen des Instinkts dagegen natürlich, da organisch; der Instinkt ist unbewußt, die Intelligenz bewußt; der Instinkt ist Kenntnis von Dingen, die Intelligenz Kenntnis von Verhältnissen; der Instinkt ist Kenntnis einer Materie, die Intelligenz ist Kenntnis einer Form.⁴⁸

Aus dieser Analyse leitet Bergson eine Kritik der Intelligenz – im Kantschen Sinne einer positiven Zuweisung des Zuständigkeitsbereichs – her. Demnach dient die Intelligenz in erster Linie dazu, mit Gegenständen zu hantieren und sie herzustellen. Ihr Hauptgegenstand ist das anorganische Feste. Sie stellt sich klar nur das Diskontinuierliche und das Unbewegte vor. Sie kann zergliedern und wieder zusammenfügen.⁴⁹ Folglich eignet ihr eine natürliche Unfähigkeit, das Leben als solches zu verstehen.⁵⁰

Um die Intelligenz zu ergänzen, braucht man daher die Intuition. Sie ist ein verbesserter und bewußt gewordener Instinkt.⁵¹

3. Von der Bedeutung des Lebens.

Die Ordnung der Natur und die Form der Intelligenz

Das dritte Kapitel ist wohl das schwierigste des ganzen Buches. *Materie und Gedächtnis* enthielt bereits eine vorbereitende Annäherung an eine Genese des Raums.⁵² Bergson entwirft hier nun eine parallele Genese der Intelligenz und der materiellen Körper. So wie der Geist (*esprit*) zur Intelligenz wird, wird die Materie zu nebeneinanderstehenden Objekten. Dem ersten Anschein nach

⁴⁸ SE, Kap. 2, S. 163–164, 167–168, 171–173.

⁴⁹ SE, Kap. 2, S. 177–180.

⁵⁰ SE, Kap. 2, S. 191.

⁵¹ SE, Kap. 2, S. 204.

⁵² MM, Kap. 4, S. 235–236.

ist das ein tollkühnes Unterfangen, das nur mit gewissen Deduktionen Fichtes zu vergleichen ist. Es gilt, die Intelligenz auf ihr Prinzip zurückzuführen.⁵³

In einem Exkurs behandelt Bergson die Beziehung zwischen Metaphysik und Wissenschaft. Die Philosophie darf sich nicht damit begnügen, das Wirkliche so zu empfangen, wie es ihr die Wissenschaft liefert. Weder Dogmatismus noch Skeptizismus oder Relativismus sind annehmbar. Wenn man dagegen das Leblose vom Lebendigen sauber abgrenzt, erscheinen die Intelligenz und die Wissenschaft, die sie erzeugt, vollständig im ersteren zuhause, während die Metaphysik ihren Gegenstand im Lebendigen findet. So rühren beide, Physik und Metaphysik, an das Absolute. In einer klaren Anspielung auf das Aratos-Zitat in der Apostelgeschichte schreibt Bergson: »Im Absoluten sind wir, bewegen wir uns und leben wir«⁵⁴.

Geistigkeit und Materialität sind Prozesse entgegengesetzter Richtung. Physisches ist umgekehrtes Psychisches. Die Vorstellung eines reinen Raumes ist lediglich das Schema des Endpunktes einer Ausdehnungsbewegung, die die Materie niemals vollkommen zu Ende führen kann. Das führt zu einer Kritik der Kantschen transzendentalen Ästhetik.⁵⁵

Die Physik schreitet talwärts von der Materie zum reinen Raum; die Metaphysik soll den Weg aufwärts einschlagen. Die Ordnung, die die Mathematik in den Dingen wiederfindet, rührt von der Unterbrechung jener Bewegung her, durch die ständig Neues entsteht. Die mathematische Ordnung ist also reine Unterbrechung und folglich negativer Natur.⁵⁶

⁵³ SE, Kap. 3, S. 215, 218–219, 221.

⁵⁴ SE, Kap. 3, S. 223–229, Zitat S. 229; vgl. auch *La Perception du changement* [1911], in: *PM*, S. 176; Apostelgeschichte 17,28.

⁵⁵ SE, Kap. 3, S. 231, 232–233, 234–237.

⁵⁶ SE, Kap. 3, S. 238–239, 248–249.

Nun bilden wir uns aber ein, jede Ordnung sei positiv, weil wir sie als einen Sieg über die Kräfte der Unordnung verstehen. Daher muß Bergson die Idee der Unordnung einer gründlichen Kritik unterziehen.⁵⁷ Daraus ergibt sich, daß Unordnung nichts weiter ist als eine andere Ordnung, und zwar diejenige, die wir nicht erwarteten. Nun kann die Ordnung automatisch entstanden oder gewollt sein – und wenn wir die erste erwarten, aber nur die zweite vorfinden, glauben wir, wir hätten Unordnung vor uns. Folglich bedarf die geometrische Ordnung keiner Erklärung.⁵⁸

Am Ursprung von allem steht ein Prinzip, dessen Entspannung eine Ausdehnung herbeiführt. Es ist ein BEWUSSTSEIN (*Conscience* groß geschrieben)⁵⁹ oder ein Überbewußtsein (*supraconscience*)⁶⁰ – ein Begriff, von dem Bergson bemerkt, er sei bei den Philosophen der Schule von Alexandrien zu finden.⁶¹ Zum ersten Mal benutzt Bergson hier das Wort »Schöpfung« (*création*) eindeutig im Sinne einer Weltentstehung: »die Idee der Schöpfung [...] [verschmilzt] mit der des Anwachsens«⁶². »Die Schöpfung einer Welt [ist] ein freier Akt«⁶³.

In diesem Zusammenhang taucht – erstmalig in diesem Buch und im gesamten Œuvre Bergsons – der Name »Gott« als Ausdruck von Bergsons eigener Ansicht auf, und zwar als ein »Zentrum [...], aus dem die Welten emporschießen wie die Raketen eines riesigen Feuerwerksbuketts – vorausgesetzt, daß ich dieses Zentrum nicht als ein *Ding* ausgabe, sondern als eine Kontinuität des Emporschießens. So definiert hat Gott nichts fertig Ab-

⁵⁷ SE, Kap. 3, S. 251–269.

⁵⁸ SE, Kap. 3, S. 270.

⁵⁹ SE, Kap. 3, S. 215, 270.

⁶⁰ SE, Kap. 3, S. 279, 296.

⁶¹ Besprechung von Paul Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie* [1897], IV, in: *Mélanges*, S. 375–410, Zitat S. 396.

⁶² SE, Kap. 3, S. 274.

⁶³ SE, Kap. 3, S. 281.

geschlossenes an sich; er ist unaufhörliches Leben, Handlung, Freiheit«⁶⁴.

So erscheint die Gesamtbewegung des Lebens als ein Versuch, der Materie Freiheit aufzupropfen. Lebendige Organismen sind Apparate, die in der Lage sind, Energie langsam aufzuspeichern, um sie dann plötzlich, gleichsam explosiv, in Handlungen zu verbrauchen.⁶⁵ Am Ursprung des Lebens steht ein Bewußtsein, das sich in die Materie begeben hat und sich zu befreien sucht. In den übrigen Lebewesen verläßt es einen Automatismus nur, um in einen anderen Automatismus zu geraten. Allein im Menschen hat das Leben das Hindernis übersprungen.⁶⁶ Die Tiere bewegen sich im Kreis – die dynamische Version eines üblichen statischen Bildes (»Jedes Tier hat seinen Kreis...«)⁶⁷ –, der Mensch in gerader Linie.

Man kann die Bedeutung dieses Bilds kaum überschätzen. Mit ihm bricht Bergson mit dem jahrhundertelangen Privileg der Kreisbewegung, die – wie schon bei Aristoteles – als Inbegriff der Vollkommenheit, ja des Göttlichen galt.⁶⁸ Die Bewegung in gerader Linie erschien eher als das traurige Los des Menschen.⁶⁹ Bergson kehrt den Vergleich um: Wenn die Bewegtheit ein Erstes ist, wird die Kreisbewegung zum Zeichen einer Lähmung. Diese Bewegung hatte für die Griechen den Vorteil, der Ruhe möglichst nahe zu kommen. Das aber ist genau das, was Bergson zufolge ihren Nachteil ausmacht.

⁶⁴ SE, Kap. 3, S. 282.

⁶⁵ SE, Kap. 3, S. 285–291.

⁶⁶ SE, Kap. 3, S. 299–303.

⁶⁷ SE, Kap. 2, S. 150. vgl. z. B. Johann Gottfried Herder, Über den Ursprung der Sprache, I, 1; in: *Frühe Schriften 1764–1772*, Hg. Ulrich Gaier, Werke, Hg. Martin Bollacher et al., Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985, S. 712.

⁶⁸ SE, Kap. 4, S. 365–367.

⁶⁹ Vgl. Alkmaion von Kroton, DK 24 B 2, in Aristoteles, *Problemata*, XVII, 3, 916a 33.

Das Bild findet im späteren Werk weitere Anwendungsbereiche, wie z. B. in der Theorie der Religion. Die geschlossene Seele, wie die *anima incurvata* der mittelalterlichen Mystiker, bewegt sich in einem Kreis.⁷⁰

4. Der kinematographische Mechanismus des Denkens und die mechanistische Illusion.

Überblick über die Geschichte der Systeme.

Das wirkliche Werden und der falsche Evolutionismus

Gegen das unmittelbare Selbstverständnis der Realität als Dauer kämpft die Illusion, nach der das Bewegte sich nur durch das Unbewegte denken lasse. Die stillschweigende Voraussetzung des Primats, das wir dem Unbewegten zuweisen, ist die größere Kraft, sich vom Nichts abzuheben, die wir in ihm sehen. So gilt es, die Idee des Nichts einer umständlichen Kritik zu unterziehen.⁷¹ Die Position, die Bergson bekämpft, ist von Leonardo da Vinci vertreten worden: »Unter den großen Dingen, die sich unter uns befinden, ist das Sein des Nichts am größten (*Infra le cose grandi che infra noi si trovano, l'essere del nulla è grandissima*)«⁷². Wir bilden uns ein, das Sein sei ein Sieg über das Nichts oder, um es mit dem mittelalterlichen Scholastiker Bonaventura zu sagen: »Das reinste Sein selbst tritt uns nur in der vollen Flucht des Nicht-Seins entgegen, wie das Nichts in der vollen Flucht des Seins (*ipsum*

⁷⁰ DSMR, Kap. 1, S. 34, vgl. auch 50, 63, 74; Kap. 3, S. 273. Vgl. Bernhard von Clairvaux, *In Canticum canticorum*, XXIV, II, 6–7; PL, 183, 897ad.

⁷¹ SE, Kap. 4, S. 312–338; vgl. auch *Le possible et le réel* [1930], in: PM, S. 106–108.

⁷² Leonardo da Vinci, Codice Atlantico, folio 398v, in: *Scritti scelti*, Hg. Anna Maria Brizio, Turin, UTET, 1952, S. 608; vgl. auch Giacomo Leopardi: »In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla«, *Zibaldone di pensieri*, 1341 (18.7.1821).

esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse)⁷³. Wenn das Nichts jedoch seine angebliche Macht verliert, wird die Annahme eines wirkenden und dauernden Absoluten leichter. Nun können wir das Nichts weder vorstellen noch begreifen. Die Idee eines nicht-existierenden Gegenstands enthält nicht weniger, sondern *mehr* als diejenige desselben Gegenstands, der existiert. Sie ist nämlich diese Idee plus die Vorstellung eines Ausgeschlossenenseins dieser durch die aktuelle Realität.⁷⁴ Es besteht keine Symmetrie zwischen der Affirmation und der Negation. Während die Affirmation die Sache betrifft, betrifft die Negation lediglich eine mögliche Äußerung über sie, die wir zurückweisen wollen. Das Bedürfnis so einer Idee rührt vom Wesen des menschlichen Handelns her, das seine Wurzel in dem Gefühl eines Mangels hat.⁷⁵

Wenn wir dagegen das Sein direkt denken, so erweist sich das Absolute als bei uns, ja in uns. Es ist psychologischer Natur.⁷⁶

Um den Mechanismus unserer Erkenntnis zu erklären, bedient sich Bergson eines Vergleiches, den er von einer nagelneuen Erfindung borgt: dem im vorigen Jahrzehnt (1895) von den Brüdern Lumière öffentlich bekanntgemachten Kino. Wir machen von der bewegten Realität stillstehende Aufnahmen, die wir durch eine hypostasierte abstrakte Bewegung miteinander verbinden.⁷⁷

Bergson behandelt in diesem Zusammenhang ein weiteres Mal Zenons Paradoxien der Bewegung, die ihn sein Leben lang in

⁷³ SE, Kap. 4, S. 313; S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3; Florenz, Quaracchi, Bd. 5, 1891, S. 308b; Bonaventura, *Pilgerbuch der Seele zu Gott. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*, übers. v. Julian Kaup O.F.M., München, Kösel-Verlag, 1961, S. 125 [Übersetzung leicht abgewandelt].

⁷⁴ SE, Kap. 4, S. 324.

⁷⁵ SE, Kap. 4, S. 337.

⁷⁶ SE, Kap. 4, S. 338–339.

⁷⁷ SE, Kap. 4, S. 345–348.