

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](http://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 KINEMATOGRAFISCHE 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 Bergson<sup>1</sup> macht sich die neue, vor kurzem veröffentlichte kritische Edition des französischen Originaltextes zunutze.<sup>2</sup> In dieser von Arnaud François besorgten verdienstvollen Ausgabe gibt es zwar nur wenige Verbesserungen gegenüber dem bisherigen editorischen Stand.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 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].

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

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> 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 Lasson<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Bergson spielt auf den letzteren selten an und immer, um ihn zu kritisieren.<sup>7</sup> Im Falle Schopenhauers jedoch hat man barsch von Plagiat sprechen können.<sup>8</sup> 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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> *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.

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

<sup>8</sup> 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«<sup>9</sup>. 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.<sup>10</sup>

Über die Details der ersten Rezeption bei den Denkern, die Bergsons Beitrag positiver bewertet haben, unterrichtet ausführlich ein umfangreicher Beitrag von Rudolf Meyer.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

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

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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.«<sup>14</sup>

»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.<sup>15</sup> In sei-

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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

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,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.

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

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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;<sup>21</sup> 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

<sup>20</sup> Philippe Soulez u. Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, Paris, Flammarion, 1998.

<sup>21</sup> 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 profilierter 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* A 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.<sup>22</sup>

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«<sup>23</sup>. 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.<sup>24</sup> 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«<sup>25</sup>. Das ist eine noch übliche, vortastende Darstellung der Lebensauffassung, die in der *Schöpferischen Evolution* zur vollen Entfaltung gelangte.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> R, Kap. 1, v, S. 29.

<sup>24</sup> R, Kap. 1, iv, S. 24, 26.

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.«<sup>27</sup> Bergson betrachtet einen Satz von Ravaisson als die Vorgestalt seiner eigenen These über das Verhältnis der Materie zum Gedächtnis.<sup>28</sup>

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

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

<sup>28</sup> *MM*, Kap. 3, S. 198.

HENRI BERGSON

SCHÖPFERISCHE EVOLUTION



## EINLEITUNG

Die Geschichte der Evolution des Lebens, so lückenhaft sie auch noch sein mag, läßt doch schon erkennen, wie die Intelligenz durch einen ununterbrochenen Fortschritt in aufsteigender Linie über die Reihe der Wirbeltiere bis hin zum Menschen entstanden ist. Sie zeigt uns in der Fähigkeit zu verstehen einen Ausläufer der Fähigkeit zu handeln, eine immer genauere, immer komplexere, immer geschmeidigere Anpassung des Bewußtseins der Lebewesen an die ihnen vorgegebenen Existenzbedingungen. Dies müßte zu dem Schluß führen, daß unsere Intelligenz im engeren Sinne des Wortes dazu bestimmt ist, die perfekte Eingliederung unseres Körpers in seine Umwelt zu sichern, die Beziehungen der äußeren Dinge aufeinander vorzustellen, kurz: dazu, die Materie zu denken. Und tatsächlich wird dies eine der Schlußfolgerungen unserer Arbeit sein. Wir werden sehen, daß die menschliche Intelligenz sich zu Hause fühlt, solange man sie unter den leblosen Gegenständen und insbesondere unter den festen Körpern beläßt, wo unser Handeln seinen Ansatzpunkt und unsere Kunstfertigkeit ihre Werkzeuge findet; daß unsere Begriffe nach dem Bild fester Körper geformt sind, daß unsere Logik in erster Linie die Logik fester Körper ist und daß ebendeshalb unsere Intelligenz ihre Triumphe in der Geometrie feiert, wo die Verwandtschaft von logischem Denken und lebloser Materie offenbar wird und die Intelligenz, nach geringstmöglicher Berührung mit der Erfahrung, einfach nur ihrer natürlichen Bewegung zu folgen braucht, um von Entdeckung zu Entdeckung zu schreiten, immer in der Gewißheit, daß die Erfahrung hinter ihr her marschiert und ihr stets unwandelbar recht geben wird.

Daraus sollte aber auch folgen, daß unser Denken in seiner rein logischen Form unfähig ist, sich die wahre Natur des Lebens, den tiefen Sinn der Evolutionsbewegung vorzustellen. Wie

sollte es auch, vom Leben unter bestimmten Umständen erschaffen, um auf bestimmte Dinge einzuwirken, das Leben selbst zu umspannen vermögen, von dem es nur eine Emanation oder ein Aspekt ist? Wie könnte es, das von der Evolutionsbewegung unterwegs abgelagert wurde, sich mit dem Ganzen dieser Evolutionsbewegung decken? Ebensogut ließe sich behaupten, daß der Teil dem Ganzen gleichkomme, daß die Wirkung ihre Ursache in sich resorbieren könne oder daß der Kiesel am Strande die Form der Welle nachzeichne, die ihn herantrug. Tatsächlich fühlen wir sehr wohl, daß keine unserer Denkkategorien – Einheit, Vielheit, mechanische Kausalität, intelligente Zweckmäßigkeit etc. – mit den Dingen des Lebens genau zur Deckung kommt: Wer wollte sagen, wo die Individualität anfängt und wo sie aufhört? Ob das Lebewesen eines ist oder mehrere, ob es die Zellen sind, die sich zum Organismus zusammenschließen, oder ob der Organismus es ist, der sich in Zellen aufspaltet? Vergebens pressen wir das Lebende in diesen oder jenen unserer Rahmen. Alle Rahmen bersten. Sie sind zu eng, zu starr vor allem für das, was wir dort einfügen möchten. Auch fühlt unser Vernunftdenken, das sich so selbstgewiß unter den leblosen Dingen bewegt, auf diesem neuen Gebiet ein Unbehagen. Selbst um eine einzige ausschließlich dem reinen Vernunftdenken verdankte biologische Entdeckung wäre man verlegen. Und zeigt uns schließlich das Experiment, wie das Leben es anstellt, ein bestimmtes Resultat zu erreichen, so erweist sich sein Vorgehen in den allermeisten Fällen gerade als das, worauf wir niemals gekommen wären.

Trotzdem überträgt die evolutionistische Philosophie ohne zu zögern ihre an der rohen Materie bewährten Erklärungsmethoden auch auf die Dinge des Lebens. Sie hatte damit begonnen, | uns die Intelligenz als einen lokalen Effekt der Evolution aufzuzeigen, einen vielleicht zufälligen Schimmer, der das Kommen und Gehen der Lebewesen in dem schmalen, ihrem Wirken offenstehenden Hohlweg beleuchtet: Und siehe da, jählings vergessend, was sie noch eben verkündet, macht sie aus dieser tief im Keller

gehandhabten Laterne eine Sonne, die Welt zu erleuchten. Kühn geht sie mit den bloßen Kräften des begrifflichen Denkens an die ideelle Rekonstruktion aller Dinge, ja des Lebens. Allerdings stößt sie unterwegs auf so gewaltige Schwierigkeiten, sieht ihre Logik in so seltsame Widersprüche münden, daß sie von ihrem ersten Ehrgeiz nur allzubald Abstand nimmt. Nicht die Realität selber, so sagt sie nun, wolle sie wiederaufbauen, sondern eine bloße Imitation des Realen, oder vielmehr: ein symbolisches Bild; das Wesen der Dinge entgeht uns und wird uns ewig entgehen, wir bewegen uns in Relationen, und das Absolute entzieht sich unserer Zuständigkeit – machen wir also Halt vor dem UNERKENNBAREN. Nach so großem Stolz ist das nun aber ein Übermaß an Demut für die menschliche Intelligenz. Wenn sich die intellektuelle Gestalt der Lebewesen allmählich an der wechselseitigen Aktion und Reaktion gewisser Körper und ihrer materiellen Umgebung herausgebildet hat, wie sollte sie uns dann nicht auch etwas von jener Wesenheit selbst mitteilen, aus der die Körper bestehen? Die Handlung kann sich nicht im Irrealen bewegen. Von einem zum Spekulieren und Träumen geborenen Geist mag ich zugeben, daß er außerhalb der Realität bleibe, daß er sie umbilde und verbilde, vielleicht sogar sie so erschaffe, wie wir die Gestalten von Menschen und Tieren erschaffen, die unsere Phantasie in dahingleitenden Wolken umreißt. Eine Intelligenz jedoch, die auf die zu vollziehende Handlung gerichtet ist und auf die Reaktion, die diese auslösen wird, die ihren Gegenstand abtastet, um jeden Augenblick seinen beweglichen Eindruck zu empfangen, ist eine Intelligenz, die etwas vom Absoluten berührt. Und wäre uns denn auch jemals der Gedanke gekommen, diesen absoluten Wert unserer Erkenntnis anzuzweifeln, wenn die Philosophie uns nicht gezeigt hätte, | auf welche Widersprüche unsere Spekulation stößt, in welche Sackgassen sie mündet? Diese Schwierigkeiten und Widersprüche kommen aber nur dadurch zustande, daß wir die gewohnten Formen unseres Denkens auf Gegenstände anwenden, die für die Ausübung unserer Kunstfertigkeit nicht in

Betracht kommen und für die folglich unsere Rahmen nicht passen. Im Gegensatz dazu bietet uns die intellektuelle Erkenntnis aber sehr wohl einen getreuen Abdruck, wenn sie sich auf einen bestimmten Aspekt der leblosen Materie bezieht, da sie ja gleich einer Druckplatte anhand dieses bestimmten Gegenstandes gegossen wurde. Relativ wird sie erst dann, wenn sie vorgibt, uns so, wie sie ist, das Leben selbst darzustellen, das heißt denjenigen, der den Abdruck erstellt hat.

Müssen wir also darauf verzichten, der Natur des Lebens auf den Grund zu gehen? Müssen wir uns mit der mechanistischen Vorstellung begnügen, die uns der Verstand immer von ihr bieten wird – dieser mit Notwendigkeit künstlichen und symbolischen Vorstellung, da sie die Gesamtaktivität des Lebens auf die Form einer bestimmten menschlichen Aktivität einschrumpft, die ihre bloß partielle und lokale Manifestation ist, nur Effekt oder Relikt des Lebensgeschehens?

Wir müßten es, wenn das Leben alles, was es an psychologischen Möglichkeiten birgt, dazu genutzt hätte, reine Verstandeswesen zu erschaffen, das heißt, Mathematiker herauszubilden. Die Evolutionslinie jedoch, die im Menschen gipfelt, ist nicht die einzige. Auf anderen, divergierenden Wegen haben sich andere Bewußtseinsformen entwickelt, die sich weder so von den äußeren Zwängen zu befreien noch in derselben Weise die Herrschaft über sich selbst zurückzuerobern vermochten, wie es der menschlichen Intelligenz gelungen ist, und die nichtsdestoweniger gleichermaßen etwas der Evolutionsbewegung Immanenten und Wesentlichen verkörpern. Müßte man nun nicht, wenn man diese einander annäherte und sie dann mit der Intelligenz verschmelzen ließe, ein Bewußtsein gewinnen, das dem Leben koextensiv wäre und fähig, durch jähe Rückwendung gegen den Lebensdrang, den es hinter sich fühlt, von ihm eine vollständige, wengleich zweifellos sofort zerrinnende Anschauung zu erlangen? |

Freilich wird man sagen, daß wir auch damit nicht über unsere Intelligenz hinausgehen, da wir jene anderen Bewußtseinsformen immer noch mit und durch unsere Intelligenz erblicken. Und man sagte es zu Recht, wenn wir reine Intelligenzen wären, wenn nicht rings um unser begriffliches und logisches Denken ein vages Nebelgewölk verblieben wäre, das aus ebenjener Substanz besteht, auf deren Kosten sich jener helle Kern gebildet hat, den wir Intelligenz nennen. Dort wohnen gewisse, dem Verstand komplementäre Kräfte. Kräfte, von denen wir nur ein verworrenes Gefühl haben, solange wir uns in uns selbst verschließen, die sich aber erhellen und deutlicher hervortreten, sobald sie sich in der Evolution der Natur sozusagen selbst am Werke sehen. So werden sie erfahren, welche Anstrengungen sie unternehmen müssen, um intensiver zu werden und sich in der Richtung des Lebens selbst auszudehnen.

Das bedeutet, daß *Erkenntnistheorie* und *Lebenstheorie* sich als voneinander untrennbar erweisen. Eine von keiner Erkenntnis-kritik begleitete Lebenstheorie ist gezwungen, die ihr vom Verstand zur Verfügung gestellten Begriffe so, wie sie sind, hinzunehmen: Sie muß die Tatsachen wohl oder übel in schon vorhandene Rahmen sperren, die sie für endgültige hält. So erhält sie zwar einen bequemen, für die positive Wissenschaft vielleicht sogar notwendigen Symbolismus, aber keine unmittelbare Anschauung ihres Gegenstandes. Andererseits wiederum würde eine Erkenntnistheorie, die die Intelligenz nicht wieder zurück in die allgemeine Evolution des Lebens stellte, uns weder lehren, wie sich die Rahmen der Erkenntnis gebildet haben, noch wie wir sie zu weiten oder zu übersteigen vermögen. Beide Untersuchungen – Erkenntnistheorie und Lebenstheorie – müssen sich verbinden und in kreisendem Prozeß einander immer weiter vorwärts treiben.

Zu zweit werden sie kraft einer sichereren, der Erfahrung näheren Methode | die großen Probleme zu lösen vermögen, die uns die Philosophie stellt. Denn gelänge ihr gemeinsames Unterneh-

men, so führten sie uns die Bildung der Intelligenz und damit die Entstehung jener Materie selbst vor Augen, deren allgemeine Beschaffenheit unsere Intelligenz abbildet. Sie würden bis zur Wurzel von Natur und Geist hinabsteigen. Den falschen Evolutionismus Spencers – der darin besteht, die aktuelle, schon entwickelte Wirklichkeit in kleine, nicht minder entwickelte Stücke zu zerschneiden, sie dann wieder aus diesen Bruchstücken zusammenzusetzen und so von Anfang an alles vorauszusetzen, was es erst zu erklären galt – würden sie durch einen echten Evolutionismus ersetzen, der die Wirklichkeit in ihrer Entstehung und ihrem Wachstum verfolgen würde.

Eine solche Philosophie aber wird nicht in einem Tag erschaffen. Im Gegensatz zu den Systemen im eigentlichen Sinne, von denen jedes das Werk eines genialen Menschen war, wie ein geschlossener Block dastehend und als solcher entweder anzunehmen oder abzulehnen, kann diese Philosophie nur durch die fortschreitende, gemeinsame Arbeit zahlreicher Denker und auch Beobachter entstehen, die sich gegenseitig ergänzen, korrigieren und die Richtung weisen. So zielt die vorliegende Arbeit auch nicht darauf, auf einen Schlag die größten Probleme der Philosophie zu lösen. Sie möchte lediglich die Methode bestimmen und an einigen wesentlichen Punkten die Möglichkeit ihrer Anwendung aufleuchten lassen.

Ihr Aufbau war durch das Thema selbst vorgezeichnet. Im ersten Kapitel probieren wir dem evolutiven Fortschritt die beiden Konfektionskleider an, über die der Verstand verfügt: Mechanismus und Finalität.<sup>1</sup> Wir zeigen, | daß keines von beiden sitzt, daß

<sup>1</sup> Die Idee, das Leben als der Finalität wie dem Mechanismus gleichermaßen transzendent anzusehen, ist übrigens keineswegs neu. Eine tiefgreifende Darstellung ihrer findet man insbesondere in drei Artikeln von Ch. Dunan über das Problem des Lebens (»Le problème de la vie«, *Revue philosophique*, 1892). In der Entfaltung dieser Idee haben wir uns mehr als einmal mit Dunan getroffen. Gleichwohl sind die Ansichten,

aber das eine umgeschnitten und umgenäht werden und in dieser neuen Form weniger schlecht passen könnte als das andere. Um über den Standpunkt des Verstandes hinaus zu gelangen, versuchen wir im zweiten Kapitel, die großen Evolutionslinien zu rekonstruieren, die das Leben neben jener, die zur menschlichen Intelligenz führte, durchlaufen hat. Damit wird die Intelligenz wieder in die sie erzeugende Ursache zurückversetzt, die sodann an sich selbst zu erfassen und in ihrer Bewegung zu verfolgen wäre. Einen solchen – sehr lückenhaften – Versuch dieser Art unternehmen wir in unserem dritten Kapitel. Ein vierter und letzter Teil endlich soll zeigen, wie unser Verstand selbst, indem er sich einer bestimmten Disziplin unterwirft, eine Philosophie vorbereiten kann, die über ihn hinausgeht. Dazu wurde ein Blick auf die Geschichte der Systeme notwendig, ebenso wie eine Analyse der beiden großen Illusionen, denen der menschliche Verstand ausgesetzt ist, sobald er über die Wirklichkeit im allgemeinen spekuliert.

die wir zu diesem Punkt und die daran anknüpfenden Fragestellungen ausführen, dieselben, die wir schon vor langer Zeit in unserem *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris 1889) geäußert hatten. Tatsächlich war eine der wesentlichen Zielsetzungen jener Untersuchung, zu zeigen, daß das psychologische Leben weder Einheit noch Vielheit ist, daß es sowohl das *Mechanische* als auch das *Intelligente* transzendiert, da Mechanismus und Finalität nur dort Sinn haben, wo es »unterscheidbare Vielheit«, »Räumlichkeit« und folglich Ansammlung von bereits existierenden Teilen gibt; »reale Dauer« bedeutet zugleich ungeteilte Kontinuität und Schöpfung. In der vorliegenden Arbeit wenden wir diese Ideen auf das Leben im allgemeinen an, wobei dieses selbst übrigens unter psychologischer Hinsicht in den Blick genommen wird.





## ERSTES KAPITEL

*Von der Evolution des Lebens  
Mechanismus und Finalität*

Die Existenz, derer wir am gewissesten sind und die wir am besten kennen, ist unbestreitbar die unsere. Denn von allen übrigen Gegenständen haben wir Begriffe, die sich als äußerliche und oberflächliche bezeichnen lassen, während wir uns selbst von innen her und tiefgehend wahrnehmen. Was also stellen wir fest? Was ist, in diesem privilegierten Fall, der genaue Sinn des Wortes: »existieren«? Wir wollen hier in zwei Sätzen die Ergebnisse einer früheren Untersuchung in Erinnerung rufen.

Zunächst stelle ich fest, daß ich von Zustand zu Zustand übergehe. Mir ist kalt oder warm, ich bin froh oder traurig, ich arbeite oder tue nichts, betrachte meine Umgebung oder denke an andere Dinge. Empfindungen, Gefühle, Willensakte, Vorstellungen, das sind die Modifikationen, in die sich meine Existenz unterteilt und die sie abwechselnd färben. Ich verändere mich also ohne Unterlaß. Doch das sagt noch zu wenig. Die Veränderung ist sehr viel radikaler, als man zunächst glauben möchte.

Von jedem meiner Zustände rede ich nämlich, als wäre er aus einem Stück. Wohl sage ich, daß ich mich verändere, aber die Veränderung scheint mir in dem Übergang von einem Zustand zum nächsten zu liegen: Von jedem Zustand für sich genommen möchte ich annehmen, daß er bleibt, was er ist, so lange, wie er besteht. Dennoch würde schon eine leichte Erhöhung der Aufmerksamkeit mir offenbaren, | daß es keine Empfindung, keine Vorstellung, keinen Willensakt gibt, der sich nicht ständig wandelt; wenn ein Seelenzustand aufhörte, sich zu wandeln, würde seine Dauer aufhören zu fließen. Nehmen wir den beharrendsten aller inneren Zustände, die visuelle Wahrnehmung eines äußeren unbewegten Gegenstandes. Dann mag der Gegenstand noch so sehr derselbe bleiben, und noch so sehr mag ich ihn von derselben

Seite, unter demselben Blickwinkel, im selben Licht betrachten: Die Anschauung, die ich jetzt von ihm habe, unterscheidet sich doch nichtsdestoweniger von jener, die ich eben noch hatte – sei es auch nur dadurch, daß sie um einen Moment gealtert ist. Mein Gedächtnis ist da und schiebt etwas von dieser Vergangenheit in diese Gegenwart hinein. Mit seinem Fortschreiten in der Zeit schwillt mein Seelenzustand kontinuierlich um die dabei aufgesessene Dauer an; gleich einem Schneeball rollt er sich selbst, lawinenartig größer werdend, auf. Zwingender noch gilt dies von den noch tiefer inneren Zuständen, Empfindungen, Affekten, Sehnsüchten etc., die nicht wie eine einfache visuelle Wahrnehmung einem unveränderlichen äußeren Gegenstand entsprechen. Doch es ist bequem, dieser ununterbrochenen Veränderung keine Aufmerksamkeit zu schenken und sie erst dann zu bemerken, wenn sie groß genug wird, dem Körper eine neue Haltung aufzuprägen und der Aufmerksamkeit eine neue Richtung zu geben. Genau in diesem Augenblick meinen wir, unser Zustand habe sich geändert. In Wahrheit aber verändern wir uns ohne Unterlaß, und schon der Zustand selbst ist Veränderung.

Das bedeutet, daß es keinen Wesensunterschied gibt zwischen dem Übergehen aus einem Zustand in den anderen und dem Verharren im selben Zustand. Ebenso wie der Zustand, welcher »derselbe bleibt«, mehr Veränderung birgt, als man meint, ähnelt umgekehrt der Übergang von einem Zustand in den anderen mehr, als man meint, einem selben Zustand, der weiter andauert. Der Übergang ist kontinuierlich. Eben aber weil wir die Augen vor der unablässigen Wandlung jedes psychologischen Zustands verschließen, müssen wir, wenn die Veränderung beträchtlich genug wird, um sich unserer Aufmerksamkeit aufzuzwingen, so reden, als ob sich ein neuer Zustand an den früheren gereiht hätte. Von diesem seinerseits setzen wir voraus, er bleibe in sich unwandelbar, und immer so weiter | und so fort. Die scheinbare Diskontinuität des psychologischen Lebens rührt also daher, daß unsere Aufmerksamkeit sich ihm in einer Reihe diskontinuierlicher Akte

zuwendet: Wo nur ein sanfter Abhang ist, glauben wir, der gebrochenen Linie unserer Aufmerksamkeitsakte folgend, die Stufen einer Treppe zu erkennen. Gewiß, unser psychologisches Leben ist voll von Unvorhergesehenem. Tausend Zwischenfälle brechen herein und scheinen sich von dem, was ihnen vorangeht, scharf abzuheben, und dem, was ihnen folgt, so gar nicht zu verbinden. Doch diese Diskontinuität ihres Auftauchens hebt sich von der Kontinuität eines Grundes ab, in dem sie Gestalt annehmen und dem sie gerade jene Intervalle verdanken, die sie voneinander trennen: Sie sind die Paukenschläge, die hie und da in der Symphonie aufdröhnen. An sie heftet sich unsere Aufmerksamkeit, weil sie für sie von größerem Interesse sind, doch jeder einzelne von ihnen wird durch die flüssige Masse unserer gesamten psychologischen Existenz getragen. Jeder einzelne von ihnen ist nur der am besten beleuchtete Punkt eines bewegten Bereichs, der alles umfaßt, was wir fühlen, denken, wollen, kurz: alles, was wir in einem bestimmten Augenblick sind. Und dieser gesamte Bereich ist es, der in Wirklichkeit unseren Zustand ausmacht. Von den in dieser Weise definierten Zuständen kann man nun sagen, daß sie keine gesonderten Elemente sind. Sie setzen einander fort in einem endlosen Fließen.

Da unsere Aufmerksamkeit sie aber künstlich unterschieden und getrennt hat, ist sie nun wohl oder übel gezwungen, sie durch ein künstliches Band neu zu verknüpfen. So ersinnt sie ein gestaltloses, gleichgültiges, unwandelbares *Ich*, auf dem die von ihr zu eigenständigen Entitäten erhobenen psychologischen Zustände sich ab- oder auffädeln. Wo ein Fließen flüchtiger Nuancen ist, die ineinandergreifen, sieht sie scharf voneinander abgehobene, gleichsam solide Farben sich wie verschiedene Perlen einer Halskette aneinanderreihen: was die Annahme eines nicht weniger soliden Fadens unvermeidlich macht, der die Perlen zusammenhält. Wenn aber dieses farblose Substrat unablässig von dem gefärbt wird, was darüber liegt, dann scheint es uns durch seine Unbestimmtheit so, als würde es gar nicht existieren. Denn |

wir nehmen gerade nur das Farbige wahr, das heißt, die psychologischen Zustände. Tatsächlich ist dieses »Substrat« keine Realität. Es ist ein bloßes Zeichen, dazu bestimmt, unser Bewußtsein beständig an den künstlichen Charakter jenes Verfahrens zu erinnern, kraft dessen die Aufmerksamkeit dort Zustand an Zustand reiht, wo eine sich entrollende Kontinuität vorliegt. Wenn unsere Existenz sich aus getrennten Zuständen zusammensetzte, deren Synthese ein regungsloses »Ich« zu stiften hätte, gäbe es für uns keine Dauer. Denn ein Ich, das sich nicht wandelt, dauert nicht, und ebensowenig dauert ein psychologischer Zustand, der sich gleichbleibt, solange er nicht durch den nächsten abgelöst wird. Mag man also diese Zustände noch so gut auf ihrem Träger, dem »Ich«, aneinanderreihen, niemals werden diese festen, auf Festes gefädelten Körper fließende Dauer ergeben. Die Wahrheit ist, daß man so nur eine künstliche Imitation des inneren Lebens gewinnt, ein statisches Äquivalent, das den Forderungen von Logik und Sprache ebendarum besser entspricht, weil man aus ihm die reale Zeit getilgt hat. Was jedoch das psychologische Leben betrifft, so wie es unterhalb dieser es überdeckenden Symbole abläuft, so ist leicht zu sehen, daß gerade die Zeit der Stoff ist, aus dem es besteht.

Im übrigen gibt es keinen widerstandsfähigeren, keinen substantielleren Stoff. Denn unsere Dauer ist nicht ein Augenblick, der einen Augenblick ersetzt – dann gäbe es immer nur Gegenwart, keine Erstreckung des Vergangenen ins Jetzige, keine Evolution, keine konkrete Dauer. Die Dauer ist kontinuierliches Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt. Da die Vergangenheit unablässig anwächst, bleibt sie gleichzeitig auch ewig erhalten. Das Gedächtnis ist, wie wir zu beweisen versuchten,<sup>1</sup> kein Vermögen, das dazu dient, Erinnerungen in Schubladen zu sortieren oder sie in Register einzutragen. Es gibt keine Register und keine Schubladen, es gibt | hier sogar nicht einmal ein Vermögen im eigentlichen

<sup>1</sup> *Matière et Mémoire*, Paris 1896, Kapitel II und III.

Sinne; denn ein Vermögen wird mit Unterbrechungen ausgeübt, je nachdem, wann es will oder kann, wogegen sich die Aufschichtung von Vergangenheit auf Vergangenheit ohne Unterlaß fortsetzt. In Wirklichkeit bleibt die Vergangenheit ganz von selbst, gleichsam automatisch, erhalten. Als Ganze folgt sie uns zweifellos in jedem Augenblick: Was wir von frühester Kindheit an gefühlt, gedacht, gewollt haben, ist da: über die Gegenwart geneigt, die ihm zuwächst, und andrängend an die Tür des Bewußtseins, das es aussperren möchte. Der Mechanismus des Gehirns ist gerade dazu gemacht, fast alles davon ins Unbewußte zu verdrängen und nur das ins Bewußtsein einzulassen, was angetan ist, unsere gegenwärtige Situation zu erhellen, der sich vorbereitenden Handlung zu dienen, kurz: dazu, *nützliche* Arbeit zu leisten. Höchstens gelingt es ein paar überschüssigen Erinnerungen, sich als Luxusgüter durch die angelehnte Tür zu schmuggeln. Sie, die Boten des Unbewußten, tun uns kund, was wir hinter uns herschleifen, ohne es zu wissen. Selbst aber, wenn wir keine deutliche Vorstellung davon besäßen, so würden wir doch vage spüren, daß unsere Vergangenheit uns gegenwärtig bleibt. Was nämlich sind wir, und was ist unser *Charakter*, wenn nicht das Kondensat jener Geschichte, die wir seit unserer Geburt, ja selbst vor unserer Geburt – da wir vorgeburtliche Anlagen mitbringen – gelebt haben? Zweifellos denken wir nur mit einem kleinen Teil unserer Vergangenheit; mit unserer gesamten Vergangenheit jedoch und darin eingeschlossen der ursprünglichen Biegung unserer Seele aber wünschen, wollen und handeln wir. Durch ihr Andrängen und in Form einer Tendenz also bekundet sich uns unsere Vergangenheit in ihrer Ganzheit, auch wenn nur ein kleiner Teil davon zur Vorstellung erhoben wird.

Aus diesem Fortleben der Vergangenheit folgt für das Bewußtsein die Unmöglichkeit, denselben Zustand zweimal zu durchlaufen. Mögen sich die Umstände noch so sehr gleichen, die Person, auf die sie wirken, ist nicht mehr dieselbe, da sie von ihnen in einem neuen Moment ihrer Geschichte erfaßt wird. Unsere | Persönlich-

keit, die sich in jedem Augenblick aus angesammelter Erfahrung aufbaut, wandelt sich ohne Unterlaß. Und weil sie sich wandelt, hindert sie jeglichen Zustand, sei er auch an der Oberfläche mit sich selbst identisch, daran, sich jemals auch in der Tiefe zu wiederholen. Darum ist unsere Dauer unumkehrbar. Auch nicht ein winziges Teilchen von ihr können wir wiedererleben, denn dazu müßte zuerst die Erinnerung all dessen ausgelöscht werden, was danach kam. Wir könnten diese Erinnerung zur Not noch aus unserer Intelligenz verbannen, nicht aber aus unserem Willen.

So also treibt, wächst und reift unsere Persönlichkeit ohne Unterlaß. Jeder ihrer Momente ist etwas Neues, das zu dem, was schon war, dazukommt. Und mehr als dies: Es ist nicht nur etwas Neues, sondern etwas Unvorhersehbares. Gewiß erklärt sich mein aktueller Zustand aus dem, was kurz zuvor in mir war, und dem, was auf mich einwirkte. Würde ich ihn analysieren, so fände ich keine anderen Bestandteile in ihm. Dennoch wäre selbst eine übermenschliche Intelligenz nicht imstande, die einfache und unteilbare Form vorherzusehen, die diesen vollkommen abstrakten Bestandteilen durch ihre konkrete Anordnung verliehen wurde. Denn Vorhersehen besteht darin, vergangene Wahrnehmungen in die Zukunft zu projizieren oder sich eine künftige, neue, anders geordnete Zusammenstellung bereits wahrgenommener Bestandteile vorzustellen. Was aber nie wahrgenommen worden und zugleich einfach ist, das ist notwendig unvorhersehbar. Und ebendies ist der Fall bei jedem unserer Zustände, der als Moment einer sich entrollenden Geschichte in den Blick genommen wird: Er ist einfach und kann unmöglich schon wahrgenommen sein, weil er in seiner Unteilbarkeit alles je Wahrgenommene konzentriert, mitsamt alledem obendrein, was die Gegenwart hinzubringt. Es ist ein einzigartiger Moment einer nicht weniger einzigartigen Geschichte.

Das fertige Porträt erklärt sich aus den Gesichtszügen des Modells, dem Wesen des Künstlers und den auf der Palette angerührten Farben; aber selbst mit der Kenntnis dessen, woraus es

sich erklärt, hätte niemand, nicht einmal der Künstler selbst, exakt voraussehen können, wie das Bild aussehen würde, denn das vorherzusagen hieße, es zu erschaffen, bevor es erschaffen wurde; eine widersinnige Hypothese, die sich selbst aufhebt. So auch bei den Momenten | unseres Lebens, deren Gestalter wir sind. Jeder von ihnen ist eine Art Schöpfung. Und ebenso wie das Talent des Malers sich unter dem Einfluß der von ihm erschaffenen Werke formt oder verformt, jedenfalls sich wandelt, so verwandelt auch jeder unserer Zustände, im selben Moment, in dem er uns entspringt, unsere Person, als die neue Form, die wir uns soeben verliehen haben. Mit Recht also sagt man, was wir tun, hänge von dem ab, was wir sind; doch muß man hinzufügen, daß wir in einem gewissen Maß auch sind, was wir tun, und daß wir uns unaufhörlich selbst erschaffen. Diese Schöpfung von sich selbst durch sich selbst ist übrigens um so vollkommener, je besser man überlegt, was man tut. Denn hier verfährt die Vernunft nicht wie in der Geometrie, wo die unpersönlichen Prämissen ein für allemal gegeben sind und ein unpersönlicher Schluß sich aufzwingt. Hier können im Gegenteil dieselben Gründe verschiedenen Personen, oder derselben Person zu verschiedenen Zeiten, zutiefst verschiedene – obwohl gleichermaßen vernünftige Handlungen vorschreiben. Genaugenommen freilich sind es nicht ganz dieselben Gründe, weil es weder die derselben Person noch die desselben Zeitpunktes sind. Darum kann man mit ihnen weder *in abstracto* von außen her operieren, wie in der Geometrie, noch für jemand anderen die Probleme lösen, die das Leben ihm stellt. Jeder muß sie von innen her für sich selbst lösen. Doch diesen Punkt müssen wir hier nicht vertiefen. Wir suchen lediglich nach der genauen Bedeutung, die unser Bewußtsein dem Wort »existieren« verleiht, und da finden wir, daß existieren für ein bewußtes Wesen darin besteht, sich zu wandeln; sich zu wandeln, um sich zu reifen; sich zu reifen, um sich selbst immerfort zu erschaffen. Würde man dies nun auch von der Existenz im allgemeinen sagen?