

# Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.

27. Band. 4. Heft.

## Henri Bergson und die italienische Neuscholastik.

Von Dr. A. Gemelli O. F. M., Prof. a. d. K. Universität in Turin  
und Direktor der „Riv. di Filos. Neoscholastica“ in Mailand.

Am nämlichen Tage, da die Indexkongregation die drei Hauptwerke Bergsons verurteilte, legte eines der ersten Verlagshäuser Italiens (Fratelli Bocca) der Öffentlichkeit das Buch von Francesco Olgiati über den französischen Denker vor<sup>1)</sup>.

Die begeisterte Zustimmung, die Bergson gefunden hat, die Lobspüche, welche selbst die Vertreter anderer philosophischer Bestrebungen, von William James bis Benedetto Croce, von Balfour bis Windelband und Keyserling, ihm gespendet, der Einfluss, den seine Bücher und seine Ideen auf den Modernismus von Edouard Le Roy, auf den Syndakalismus von George Sorel, auf den Symbolismus von Paul Claudel ausgeübt haben, die Ansprüche der intuitionistischen Methode, eine neue Philosophie auf den Trümmern der alten Metaphysiken aufzubauen: alles das sichert jeder Veröffentlichung, die den Bergsonismus studiert und erörtert, ein Interesse.

Das Werk von Francesco Olgiati verdient aber noch besondere Beachtung wegen der vom Verfasser bei der Darlegung des Bergsonischen Denkens eingehaltenen Methode und vor allem wegen der ausgezeichneten Kritik, die uns Zeugen des Zusammenstosses zweier Systeme werden lässt. Der junge italienische Neuscholastiker hat sich nicht mit einer rein negativen und zerstörenden Kritik begnügt, er hat vielmehr seiner Kritik eine positive und aufbauende Richtung gegeben, weil — wie er in der Vorrede bemerkt — der Philosoph nicht ein Attila sein soll, der keinen Grashalm mehr wachsen lässt, wo der Huf seines Pferdes gestanden hat, sondern ein kluger Arzt, der den Organismus untersucht und die gefährlichen Mikroben und Bazillen zu zerstören strebt, um ihm eine weitere Entwicklung zu ermöglichen. Bei dieser Widerlegungs- und Auferbauungsarbeit hat der Verfasser auch die mannigfachen, manchmal entgegengesetzten Strömungen, die in den letzten Jahren in der italienischen Neuscholastik sich behauptet haben, ins Auge gefasst, vom Bestreben geleitet, einen Olivenzweig zu bringen und einen Weg der Versöhnung anzugeben.

<sup>1)</sup> Francesco Olgiati, *La filosofia di Bergson*. Torino 1914, Fratelli Bocca. L. 4.

Aus diesen Gründen halten wir eine ausführlichere Besprechung dieser neuen Veröffentlichung für sehr nutzbringend, um so mehr, als sie im katholischen Lager den ersten Versuch darstellt, Bergson zu überwinden und die wichtigsten Diskussionen kritisch zusammenzufassen, die den Frühling und die Wiedergeburt des thomistischen Gedankens in Italien gekennzeichnet haben und noch kennzeichnen.

## I.

Als im Jahre 1907 Alfred Binet eine Umfrage unter den Lyzeal-Professoren in Frankreich eröffnete, um den Einfluss der verschiedenen philosophischen Strömungen auf ihren Unterricht festzustellen, da waren die auf Bergson bezüglichen Antworten derart, dass (in einer Sitzung der „Société française de philosophie“ vom 28. November 1907) der Professor vom Collège de France (Bergson) entschieden sich verwahrte: unter den Thesen, die ihm zugeschrieben wurden, erkannte er nichts von dem wieder, was er gedacht, gelehrt oder geschrieben hatte.

Diese sehr bezeichnende Tatsache darf niemanden Wunder nehmen. Nicht bloss Bergson verbirgt unter einer scheinbaren Klarheit des Ausdrucks oft dunkle Ideen, unbestimmte, ungenaue, schwankende Behauptungen, sondern auch viele Leser studieren ihn nur oberflächlich und nicht von innen heraus: sie dringen nicht vor zur belebenden Seele seiner Lehren, sondern bleiben an der Oberfläche haften, und so wird die Darlegung seines Systems unvollkommen, unvollständig und ungerecht.

F. Olgiati hingegen hat es unternommen, den französischen Philosophen zu betrachten nicht bloss in seinen drei bekannten Hauptwerken, sondern auch in seinen kleineren Schriften, in seinen Zeitschriftenbeiträgen, in seinen Kongressreden, in seinen in den Sitzungen der „Société française de philosophie“ gehaltenen Diskussionen, in den von ihm zu Büchern anderer Schriftsteller geschriebenen Vorreden, in seinen Konferenzen, in seinen Briefen, in seinen Unterredungen.

Eine solche Vorbereitung war unerlässlich, denn zum Verständnis des Gedankens eines Philosophen leisten seine untergeordneten Veröffentlichungen oft bessere Dienste als seine bedeutenderen Werke. Oder ist es, um bei Bergson zu bleiben, nicht vielleicht wahr, dass er niemals so klar wie in seiner Diskussion über den „psycho-physischen Parallelismus und die positive Metaphysik“ (vgl. Bulletin de la Soc. franc. de philos. vom 2. Mai 1911) jene Kritiken an der Psychophysik und an der Psychophysiologie zum Ausdruck brachte, die sozusagen eine der negativen Seiten seines ganzen Systems bilden? Und wo anders als in seinen Konferenzen zu Oxford hat Bergson kühner das Prinzip ausgesprochen: „Es gibt Veränderungen, aber keine sich verändernden Dinge, es gibt Bewegungen, aber keine unveränderlichen sich be-

wegenden Gegenstände?“ Wo anders als in seinen Briefen an P. De Tonquédec ist Bergson deutlicher mit dem Anspruch hervorgetreten, dass sein System dem Spiritualismus günstig sei?

Doch die Prüfung aller Bergsonschen Schriften war für den Verf. nur eine Vorbereitung: nach einer aufmerksamen Betrachtung der zerstreuten Glieder suchte er sie zu einem lebenden Organismus zu vereinen und den Geist zu erfassen, der die Einzelteile der neuen Auffassungen beseelt und mit einander verbunden hält (wenn man überhaupt von Teilen sprechen kann).

Gerade das hatte ja Bergson selber im Jahre 1911 auf dem Internationalen Philosophiekongress zu Bologna mit Recht verlangt, als er bemerkte, dass ein philosophisches System zunächst sich zu erheben scheint wie ein vollständiges Gebäude, wo Vorkehrungen getroffen sind, dass alle Probleme dort Wohnung finden können. Aber in dem Masse als wir tiefer einzudringen suchen in den Gedanken des Philosophen, statt um ihn herumzugehen, nehmen wir bald eine Verwandlung seiner Lehre wahr. Die Verwicklung beginnt sich zu vermindern, dann gehen die Teile in einander ein, schliesslich löst sich alles in einen einzigen Punkt auf, dem wir uns immer mehr annähern zu können das Gefühl haben, obgleich es unmöglich ist, ihn zu erreichen. In diesem Punkte liegt etwas Einfaches, unendlich Einfaches, ausserordentlich Einfaches.

Auch durch den mannigfaltigen Reichtum des Bergsonschen Denkens hindurch, sagt Olgiati, kann man leicht eine unteilbare Intuition, ein Prinzip organischer Einheit wahrnehmen: Die Philosophie Bergsons ist eine Philosophie der Dauer.

Die Bewunderer Bergsons sagen, dass vom „*Essai sur les données immédiates de la conscience*“ bis zur „*Évolution créatrice*“ sein Denken in harmonischem Fortschreiten, das uns wie eine schöne musikalische Phrase anmüde, sich entwickelt habe, in einer Bewegung, die keine abweichenden Entwicklungen zulasse.

Wer also Bergson verstehen will, darf sich nicht dabei aufhalten, ihn in seine Quellen aufzulösen und seine Philosophie auf eine Synthese von Ideen anderer Denker zurückzuführen; sondern er muss mit ihm hinabsteigen in die Tiefe unseres Ich, um unsere Person in ihrer Frische, in ihrer Ursprünglichkeit, in ihrem lebendigen Rhythmus, in ihrem heftigen Pulsschlag, in ihrem schwachen Murmeln, in ihrem Dahineilen durch die Zeit zu erfassen.

Vor der verborgenen Vertraulichkeit dieser fruchtbaren Finsternisse, aus denen die Ströme des Bewusstseins hervorquellen, stellt Bergson die Behauptung auf, dass das Bewusstsein reine Dauer ist. Es gibt keine geteilten, unbeweglichen Zustände, starr wie Marmorklötze, wie Quadranten eines vielfarbenen Mosaiks; nein, alles verändert sich ohne Ruhe in einer ununterbrochenen Fortdauer. Jeder Bewusstseinszustand ist schon Veränderung; der Uebergang ist kontinuierlich. Mein Geist ist ein immerwährendes Werden, ein unaufhörliches Hervorsprudeln von Neuheiten. Die konstitutive Dauer

unseres Seins ist dynamische Kontinuirlichkeit, ist gegenseitige Durchdringung, innerste Organisation von Elementen, ist etwas Einfaches und Eines in seiner qualitativen Heterogenität; und da das Vergangene sich aufhäuft und sich erhält und unsere Person in ihrem Fortschreiten und in der Herausarbeitung des absolut Neuen immer begleitet, so ist die Dauer unzurückgiessbar und unvorhersehbar.

Die „Évolution Créatrice“ ist nur die Anwendung dieser Theorie auf das Leben: „der Organismus, der lebt, ist ein Ding, das dauert“. Das Leben, nicht abstrakt betrachtet, sondern in der Konkretheit und Geschichtlichkeit seiner Entwicklung, ist für Bergson eine immerwährende Veränderung, ist schöpferische Erfindung, ist die Entwicklung eines einzigen Schwunges. Er spricht deshalb vom Leben wie von einem Strome, der von Keim zu Keim geht durch das Mittelglied eines entwickelten Organismus und der, von Zeugung zu Zeugung schreitend, sich geteilt hat in die Arten und die Individuen, nichts von seiner Kraft einbüssend, im Gegenteil sich auf seinem aufsteigenden Weg verstärkend und in einer ununterbrochenen Schöpfung von Formen sich entwickelnd. Jede dieser Formen ist unmessbar mit den vorausgegangenen: nicht bloss die Hervorbringung einer Art oder eines Individuums, sondern auch irgend eines Momentes, irgend einer lebenden Form kann nicht vorhergesehen werden, ist etwas Neues, Unzurückführbares, Unzurückgiessbares, ist eine ursprüngliche Lage, die ihre Ursprünglichkeit ihren Elementen mitteilt. Die Charakterzüge der biologischen Evolution sind identisch mit denen des Bewusstseins, das sich im Flusse der Zeit entwickelt.

Die ganze Bergsonsche Philosophie ist hier zu finden, im Begriffe der Dauer.

Bergson bekämpft die Psychophysik, weil sie die untrennbare Dauer in viele, unterschiedene Elemente, Zustände, Sensationen zertheilt und die Qualität mit der Quantität verwechselt. Er bekämpft die Psychophysiologie, weil er die Masseinheit für alle psychologischen Phänomene, welche nach der Theorie von der Dauer jedem Masse sich entziehen, im Tanz der zerebralen Atome entdeckt zu haben glaubt.

Er protestiert gegen die Zeit  $t$  der Physik und der Mechanik, weil sie an die Stelle der wahren und konkreten, heterogenen und lebenden Dauer eine mit Hilfe einer Projektion in den Raum materialisierte Zeit setzt; er protestiert gegen das Idol einer homogenen und teilbaren Bewegung, die den durchlaufenen Raum darstellt und nicht die Bewegung selber, die sukzessiven Stationen des Beweglichen und nicht den Fortschritt, durch den es von einer Lage zu einer anderen übergeht, den Ruhepunkt und nicht die Tätigkeit, die Unbeweglichkeit und nicht die Bewegung, mit einem Wort das äusserste Ende und nicht das Zwischenliegende der Dauer.

In seinem „Essai sur les données immédiates de la conscience“ versucht Bergson, mit der Lösung des Problems der Freiheit beschäftigt, zu beweisen, dass alle Streitereien zwischen den

Deterministen und den Verteidigern des *liberum arbitrium* verschwendet werden, wenn die Sache vom Gesichtspunkt der konkreten Dauer aus betrachtet wird.

Die Dauer macht uns verständlich (in „*Matière et Mémoire*“), warum das Bewusstsein alle Erinnerungen bewahrt, und warum unsere entlegenste Vergangenheit mit der Gegenwart zusammenhängt, um mit ihr einen einzigen kontinuierlichen Fortschritt zu bilden; sie erklärt uns, wieso unsere ganze Persönlichkeit, mit der Gesamtheit ihrer Erinnerungen, ungeteilt in unsere Perzeption eingeht, die ihrerseits verschiedene Erinnerungen wachruft, nicht durch eine mechanische Beifügung von Elementen, die sie an sich zieht, sondern durch eine grössere oder geringere Erweiterung des Bewusstseins:

Nicht genug: immer auf der Grundlage seines Prinzips, widersetzt sich Bergson entschieden den assoziationalistischen Auffassungen des Geistes, welche uns die Ideen darstellen als einen Schwarm von festen Körperchen, die nach jeder Richtung hin mit äusserster Schnelligkeit in Bewegung sind und die manchmal sich zusammenschliessen, um eine Einheit ähnlich derjenigen, die uns bei den Elementen einer chemischen Zusammensetzung entgegentritt, hervorzubringen. Und wo im letzten Kapitel von „*Matière et Mémoire*“ der französische Philosoph das metaphysische Problem der Vereinigung von Seele und Leib lösen will, behauptet er, dass diese Vereinigung zustandekommt nicht sowohl in Funktion des Raumes, als vielmehr in Funktion der Zeit, d. h. der Dauer.

Die Dauer ist der letzte Grund, weshalb Bergson den Spencerschen Evolutionismus, den biologischen Mechanismus und zum Teil auch die Lehre von den Zweckursachen verwirft, wie auch die Intuition der Dauer des Lebenschwunges ihm gestattet, uns in der „*Évolution créatrice*“ die Verzweigungen des einzigen Lebensstromes, die Bildung der Intelligenz, die Entstehung der Materie u. s. f. zu schildern.

Schliesslich ruht auf der Theorie von der Dauer auch die Behauptung Bergsons, dass Gott gar nichts gemacht hat, sondern selber wird; dass bei der Schöpfung es nicht ein Ding gibt, das schafft, und ein Ding, das geschaffen wird; dass die Realität nichts anderes ist als Veränderung und Bewegung ohne Bewegliches.

So verstehen wir die Einheit der Lehren Bergsons und mehr noch, wir verstehen auch seine intuitionistische Methode. Nämlich darum schleudert Bergson seine Philippiken gegen die Sprache und den Begriff, weil sie unfähig sind, die Realität, welche dauert, auszudrücken. In der Tat, wenn die Dauer qualitative Verschiedenartigkeit, Ursprünglichkeit und Unvorhersehbarkeit in Wesenheit, ewige Veränderung, unerschöpflicher und immer neuer Reichtum, ununterbrochene Bewegung ist, dann ist es aus mit dem theoretischen Werte der Begriffe und Worte, die vielmehr starre Unbeweglichkeit sind, tote Photographien, zu Skeletten gewordene Formen, alte Kleidungsstücke, immer gleiche Kategorien und Rubriken, die in

ihrem lebhaften Widerwillen gegen alles Fließende, alles was sie berühren, nur erstarren machen. Wir müssen hineintauchen in den Strom der Intuition, schliesst Bergson, nur dann werden wir ohne Schleier und ohne Entstellungen die Dauer unseres Bewusstseins betrachten können, und, sympathisierend mit anderen Realitäten, werden wir mit einer Anstrengung der Vorstellungskraft uns ihnen anreihen können.

Das ist die rechte Methode, philosophische Systeme darzulegen: man muss die Einheit der Lehre aufsuchen und zeigen, wie die Methode der Lehre selber immanent sei. Und das ist ohne Zweifel einer der Vorzüge F. Olgiatis.

## II.

Im zweiten Teil seines Buches wendet sich der Verfasser unter Berücksichtigung der bedeutenderen Arbeiten, die in den letzten Jahren über Bergson erschienen sind (vor allem der Studien der Neuscholastiker, von Farges zu Maritain und Mentré, von Baumker zu Tonquédec, von Piat zu Grivet), der Kritik zu.

In seiner negativen Kritik bemerkt Olgiati, dass die Bergson'sche Methode und die neue Lehre reich sind an Widersprüchen.

Wenn z. B. die Sprache die Wirklichkeit entstellt, wenn das „brutale Wort“ wesentlich unfähig ist, die reale Dauer des Bewusstseins und des Lebens wiederzugeben, so ist klar, dass auch Bergson, indem er fortgefahren hat zu sprechen, die Wahrheit entstellt hat. Seine Kritik der Sprache ist selber vollständig verfehlt, weil sie ausgedrückt ist in der alles verfälschenden Sprache. Die Verteidigungen von E. Le Roy und von Segond können die Wucht dieser Feststellung, wie der Verf. nachweist, nicht erschüttern.

Was bezüglich der Sprache, das ist Bergson auch bezüglich des Denkens zugestossen. Er ist ein Feind der Begriffe, weil sie tausend Fehler und sogar die entgegengesetzten Eigenschaften der Wirklichkeit an sich tragen. Nicht zufrieden mit diesem ersten Widerspruch, nämlich mit der Leugnung der erkennenden Wirksamkeit des Denkens, durch das er denkt, mit der Inanspruchnahme dessen, was er verdammt, gleich als ob es nicht die Verdammung verdiente, hat Bergson es für gut gefunden, auch noch eine Philosophie zu schaffen, die ganz aus Begriffen gewoben ist, aus dem Begriff des Lebens, der Intuition, der Dauer, des Werdens, der Bewegung u.s.w. Trotz seiner und seiner Schüler Proteste, trotz seiner Unterscheidung zwischen „fließenden“ und „festen“ Begriffen, macht Bergson uns „zu Zeugen der Wiederholung einer Tat, welche die niederträchtige Bosheit einiger Obskurantisten, Feinde der positiven Wissenschaft, einem berühmten Phrenologen zugestossen sein lässt, der bei der Untersuchung der Schädel seiner Verwandten und Freunde auf allen (Schädeln) die Knoten der Narrheit fand und sie alle verfluchte, just so wie Bergson alle begrifflichen Elaborationen verflucht. Doch der Aermste! er hatte immer

vergessen, auch seinen Schädel zu befühlen. Eines Tages kam ihm diese so unglückliche Idee in den Sinn. Ach, das Resultat war verhängnisvoll: auch er wie alle andern hatte diese fatalen Knoten. Gesagt getan: er unterschied nicht zwischen »starr« Knoten und »fliessenden« Knoten, sondern lief schnell, um im nächsten Irrenhaus Zuflucht zu suchen . . .“

Auch wenn Bergson behauptet, dass die Wahrheit in der Intuition besteht, fällt er in einen andern Widerspruch. Denn teilt diese Behauptung nicht vielleicht einen Gedanken von universellem Charakter, einen Begriff mit? Und dann, wenn Bergson recht haben sollte, wenn er die statischen Lehren als falsche ansieht, müsste man nicht vielleicht sagen, dass auch die Theorie der Intuition, da wenigstens sie unverändert bleiben soll, eben weil statisch, falsch ist? Ist es nicht absurd, zu Aequivalenten des Denkens zu greifen, die . . . es fertig bringen, zu denken? Ist es nicht absurd, die Dialektik für notwendig zum Nachweis der Intuition zu erklären, wenn die Dialektik schon von vornherein als eine Richterin ohne jeden Wert bezeichnet worden ist?

Wenn wir dann zu den Lehren übergehen, so sind die Widersprüche Bergsons noch offenkundiger. Es genüge, aus dem Buche Olgiatis nur einige Beispiele herauszunehmen.

Man hat gesagt, für Bergson sei die Freiheit ein Axiom. „Frei in der Tat ist das Zentrum, aus dem die Welten hervorfliessen; frei ist der einzige Schwung, der sich wieder zerteilt in die mannigfachen divergierenden Richtungen; frei ist die Schöpfung der vitalen Formen. Sogar die Materie, die das Reich der Notwendigkeit ist, ist nichts anderes als die freie Ausweitung eines freien Ueberbewusstseins. Im Menschen sodann feiert die Freiheit ihren Triumph: sie ist eine Tatsache und zwar die klarste aller Tatsachen. Ohne ein anderes Hindernis als das der Wahl könnten wir fortfahren, aus Bergson Aussprüche und ganze Seiten zur Verteidigung der Freiheit oder zur Widerlegung der mannigfachen deterministischen Strömungen anzuführen. Fast möchte man versucht sein, mit rhetorischem Flug Bergson dem Taine gegenüberzustellen: in der Nation, in der die Formel geboren ward, dass unsere Akte, tugendhafte oder ruchlose, notwendige Produkte seien wie das Vitriol oder der Zucker, entsteht jetzt und macht sich geltend diese Philosophie der Freiheit . . .“

„Doch gehen wir sachte voran. Diese Philosophie der Freiheit läuft, wie Farges bemerkt, Gefahr, die Sache zu entstellen und zu unterdrücken, nachdem sie von ihr, im Menschen wie im vitalen Schwung, das Wort aufbewahrt hat. Im Menschen zuerst, denn derselbe Bergson, der da »Freiheit, Freiheit« schreit, bemerkt in demselben Buch, manchmal auf derselben Seite, dass fast alle unsere Akte erzwungen und die freien Akte selten sind, selbst aufseiten jener, die in grösserem Masse die Gewohnheit haben, sich selber

zu beobachten; dass viele leben, ohne die Freiheit gekannt zu haben. Verzeihung, wenn es nicht genügt!“

„Im Gegenteil, man kann hinzufügen, dass für Bergson die Behauptung von der Freiheit des Individuums gar keinen Sinn hat. Für ihn ist das Ich nur ein Bächlein, in das sich der grosse Lebensstrom zerteilt hat; damit ein Akt frei sei, lehrt er, muss er sich verbinden mit dem tiefen Leben dieses Teilchens des Anfangstroms, der allein frei heroische oder verabscheuungswürdige Tätigkeiten hervorbringen kann. Die wahrhaft freien Akte sind also nicht die unsrigen; was frei ist, ist nicht das Ich, sondern der Lebensschwung. Logisch weiterdenkend müsste Bergson schliessen, dass wir für unsere freien Akte auch keine Verantwortlichkeit tragen vom Augenblick an, da er die absolute und unbestrittene Oberhoheit der Tatsache proklamiert“.

„Mit Unrecht also behauptet Gillouin, wo er diese Bergsonsche Theorie erörtert, dass der französische Philosoph jedem von uns das Programm des heroischen Lebens vorlegt: jeden Augenblick unseres Lebens zu leben mit unserer ganzen Seele. O nein, die Freiheit Bergsons zerstört alles, was unser, was Ich, was Person ist. Dieses Programm würde den persönlichen Willen voraussetzen, Bergson aber ist davon so weit entfernt, dass gemäss seiner Lehre, wie Tilgher richtig bemerkt, die Freiheit absolut unfreien Akten zugeschrieben wird. Das tiefe Ich ist frei, wenn es als Totalität tätig ist, wenn es ganz und gar in seiner Tätigkeit und seine Tätigkeit ganz und gar in ihm ist: welcher Beschaffenheit darum die psychischen Zustände auch sein mögen, und möchten es auch nur Leidenschaften, Strebungen, sinnliche Begehungen, Geschmacksakte, Vorstellungen, Phantasiebilder und Erinnerungen sein, vorausgesetzt nur, dass sie sich stützen und sich durchdringen, so ist das Sein frei. Die Freiheit also hängt, wenigstens manchmal, für Bergson nicht von meinem Willen ab. Und wenn er diese Folgerung vermeiden will, fällt er in einen ungeheuren Widerspruch. ‚Der Vorgang unserer freien Betätigung‘, sagt er an einer Stelle seines »Essai«, ‚setzt sich in irgendwelcher Weise ohne unser Wissen fort in allen Momenten der Dauer, in den dunklen Tiefen des Bewusstseins . . ., selbst das Gefühl der Dauer kommt von da und . . . ohne diese heterogene und ungeschiedene Dauer, in der unser Ich sich entwickelt, gäbe es keine moralische Krisis‘. Hier ist die Freiheit, erläutert Tilgher, aufgefasst als sich verwirklichend in den dunklen Tiefen des Bewusstseins, in allen Momenten der Dauer, auf kontinuierliche Weise, ohne dass wir davon Bewusstsein haben. Anderswo jedoch behauptet Bergson, dass die Freiheit in der Rückkehr zu uns selbst besteht, in der Rückkehr vom Raum und von der verräumlichten Zeit zur reinen Dauer, und dann entpuppt sich ihm die Freiheit wieder als Akt und nicht als Tatsache, als diskontinuierliche und nicht als kontinuierliche, als Bewusstsein und



nicht als Unbewusstsein, als Freiwilligkeit und nicht als tierische Spontaneität. Welcher Widerspruch!“

„Und dann: ist der Schwung wirklich frei? Ist seine „Freiheit“ Freiheit oder Spontaneität? denn es ist wohl zu beachten: Spontan ist jene Tätigkeit, die nicht abhängt von einem Zwang oder einer äusseren Gewalt, auch wenn sie genötigt ist von der innersten Konstitution des Subjekts. Die Spontaneität ist daher wohl unterschieden von der Freiheit und steht oft im umgekehrten Verhältnis zu derselben. Es ist sehr spontan das Verlangen nach Rache oder nach Lust, und wir unterdrücken es frei, indem wir uns Gewalt antun; es ist sehr spontan der Trieb nach Glück, aber wir fühlen, dass er ein notwendiger ist und nicht in unserer Macht steht. Wenn die Freiheit, trotz ihrer Wurzelung im Willen, ihre Ursache in der Vernunft hat, wenn zur Hervorbringung eines freien Aktes man notwendigerweise wissen muss, was man tut, so steht auch fest, dass der Lebensschwung, der unbewusst ist und nur im Menschen volles Bewusstsein erlangt, nicht frei ist, sondern bloss Spontaneität besitzt“.

„Das ist diese Philosophie der Freiheit: sie leugnet die persönliche Freiheit, und es ist nur ein Spiel mit Worten, wenn sie die Freiheit dem »Strom des Lebens« zuerteilt“.

Ein weiteres Beispiel von Widerspruch, aus den vielen von Olgiati angeführten, betrifft den Versuch Bergsons, die Einheit des einzigen Schwunges in Einklang zu bringen mit der Individualität des Einzelnen. Bergson hat uns immer gesagt, dass der Lebensstrom in Hinsicht auf die Dauer alle Eigenschaften unseres Bewusstseins besitzt: Der einzige Schwung ist ein ungeteiltes Ganzes, in dem es keine Elemente oder getrennten Zustände gibt, wie die Stufen einer Treppe; die vielfachen Virtualitäten verlängern sich und setzen sich unsichtbar fort die einen in den andern, wie die Sanftheit eines Abhanges. Aber die Individuen? Müssen wir deren Existenz leugnen? Nein, antwortet Bergson: der eine, ungeteilte, unsichtbare Strom verästelt sich in der Dunkelheit der Materie in vielen unterirdischen Gallerien, ist eine Haubitze, die viele Bruchstücke hervorschleudert, die ihrerseits zur Wiederexplosion bestimmt sind. Das, was eines, einfach, ungeteilt, unsichtbar war, zerteilt sich wiederum, trennt seine Tendenzen, schafft die Reiche, die Arten, alle lebenden Wesen!

Bergson begreift, dass er sich an einen bösen Abhang gesetzt hat, und aus Reue darüber, dass er die Einheit des Ganzen zerstückelt hat, sucht er die Individualität der Einzelnen auf die kleinsten Grenzen zurückzuführen. „Die Organismen“, bemerkt er, „mehr als die Individuen haben die Tendenz zur Individualität; das Individuum ist ein einfacher Durchgangsort, wo das Leben seinen Schwung nimmt, um in die Höhe zu steigen“; es gibt nicht „une individualité tranchée“ in der Natur; was man Individuum nennt, hängt von seinen Eltern ab, von seinen Vorfahren, vom ganzen Lebensstrom. Kurz, die lebenden Wesen individualisieren sich nur in einem gewissen Masse, „dass

une certaine mesure“. Auf solche Weise ist Bergson aus der Scylla in die Charybdis gekommen.

„Und der Sturm und die Verwirrung nehmen zu: nicht zufrieden mit der allzu starken Herabdrückung der Individualität spricht er uns von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, gleich als ob diese begreiflich wäre ohne die glatte Unterscheidung der individualen Persönlichkeiten, und gleich als ob man logisch behaupten könnte, dass die Seele eine Bewegung ohne Bewegliches sei, kontinuierliche, unaufhörliche Bewegung, wo nichts Identisches bleibt, wo alles sich verändert, und zur selben Zeit Gehör geben könnte dem mächtigen Instinkt, der das wahrscheinliche Fortleben der Person oder die Permanenz des Ich proklamiert“.

Doch genug der mannigfachen Widersprüche Bergsons, die offenkundig zu tage treten vor allem in seinen Theorien über die Entstehung der Materie, über den Lebensstrom, der die Materie erschaffen müsste, während er selber die Materie voraussetzt, über das „Schöpfungsprinzip“, das, im Werden begriffen, nötig hat, geschaffen zu werden und so fort.

Im übrigen sind diese negativen Kritiken nicht neu. Der Verfasser selber zitiert zahlreiche Arbeiten, die in der Aufdeckung der schwachen Punkte bei Bergson übereinstimmen, wie sie anderseits in der Anerkennung übereinstimmen, dass seine Philosophie ein Sieg über den Positivismus von gestern sei, ein Ruf der Befreiung.

„Die begeisterte Menge“, sagt der Verfasser, „die in die Säle des Collège de France hineinflutet und phrenetisch den neuen Ideen Beifall klatscht, stellt das Herz des edlen und grossen Frankreich dar, das, unbefriedigt von den naturalistischen Sumpfniederungen, das Bedürfnis fühlt, höher zu steigen“. Leider „kann der kühne Versuch eines solchen Aufstieges nicht durch einen frohen Erfolg gekrönt werden“, denn die philosophischen Thesen Bergsons sind alle Hass atmend „gegen die Vernunft, gegen die Individualität, gegen das Sein“. Wie wir gesehen haben, ist seine Methode eine fortgesetzte Lästerung auf die Intelligenz; in seinen Theorien ahmt er zuweilen „den Grafen Ugolino nach, der seine Söhne verschlang, um ihnen den Vater zu erhalten: er leugnet die absolute Individualität der Einzelnen, indem er sie vom Ganzen verschlingen lässt“; er begreift schliesslich nichts anderes als das Werden, nicht verstehend, dass „das Werden ein Fenster ist, durch welches das wenn auch noch so schwache Auge der Vernunft das Sein erblickt und begrüsst, das Sein, welches ist und welches nicht wird“.

### III.

Warum mag Bergson in diese Irrtümer gefallen sein? Sind seine Widersprüche vielleicht das Zeichen eines für die philosophische Spekulation ungeeigneten Geistes? Nur ein oberflächlicher Beobachter, antwortet Olgiati, könnte dieses meinen: Die Widersprüche und die Irrtümer der „philosophie nouvelle“ sind manchmal der Ausdruck

berechtigter und unbefriedigter Tendenzen, die allein von der christlichen Philosophie erfüllt werden können.

Hier treten wir in den interessantesten Teil des Buches ein, in den Versuch, den Bergsonismus zu überwinden.

Prüfen wir z. B. die von Bergson gegen die Vernunft und gegen die Begriffe gemachten Angriffe und sehen wir, wie die italienische Neuscholastik zu ihnen Stellung nimmt.

1. Die reinen Scholastiker halten fest an der alten aristotelischen Abstraktionslehre. Sie argumentieren Bergson gegenüber folgendermassen:

„Es ist leicht“, so schrieb Giacinto Tredici in einem in der »Rivista di Filosofia neoscholastica« erschienenen Artikel, „es ist leicht, gegenüberzustellen auf der einen Seite den Reichtum und die Vielgestaltigkeit des Realen, wie es uns von der Intuition gegeben ist mit jener Fülle von Merkmalen, die jedes Reale von jedem anderen Realen verschieden und den mannigfachsten Wechseln und Veränderungen unterworfen sein lassen, und auf der anderen Seite die Armut, die Einfachheit des abstrakten Begriffes, der nicht ein Ding lieber als das andere darstellt, der unbeweglich derselbe bleibt trotz des Wechsels der existierenden Dinge, und dann auf deren vollständige Heterogenität hinzuweisen und den Begriff eine Entstellung der Wirklichkeit zu nennen . . . Indes die Sache verdient eine etwas tiefere Prüfung“.

„Der scholastische Peripatetismus hat diese Prüfung angestellt, er ist dem Ursprung des Begriffs nachgegangen, er hat dessen Inhalt verglichen mit dem Inhalt der Intuition und er hat die behauptete Antinomie aufgelöst mit Hilfe der so einfachen und fruchtbaren Theorie der Abstraktion, welche die modernen Philosophen zu Unrecht oft nicht kennen oder entstellen. Die abstrakte Idee ist die Frucht einer Arbeit der Intelligenz, die in dem gegebenen Komplex des Realen nur einige Eigenschaften betrachtet, absehend von anderen, absehend insbesondere von allen jenen individuierenden Merkmalen, durch die ein Sein A sich unterscheidet von einem andern Sein B, während sie jedoch in einigen Allgemeinmerkmalen übereinstimmen. Vom Olivenbaum z. B. stellt die abstrakte Idee dar eine besondere Struktur, eine gegebene Art der Entwicklung, eine allgemeine Färbung, ohne die Bedingungen der Grösse, der besonderen Färbung, Lage usw., die einen Olivenbaum von seinem Nachbar unterscheiden, stellt also die Merkmale dar, die allen Olivenbäumen gemeinsam sind. Wo ist da die Entstellung? Abstrahentium non est mendacium sagten mit Recht die Alten. Was unvollständig ist, ist darum noch nicht falsch. Der Begriff schliesst vom Objekt, auf das er angewendet wird, die Eigentümlichkeiten, die er nicht ausdrückt, nicht aus . . . Es würde Entstellung vorliegen, wenn wir uns täuschen liessen, wenn wir den Teil für ein unabhängiges Ganzes nehmen, wenn wir unsere Art zu erkennen und sozusagen den Ort, an dem wir uns zur Beobachtung aufstellen, nicht unterscheiden würden von dem gesehenen Ding. Aber das braucht nicht zu sein. Ohne irgend etwas von dem, was wir nicht sehen, zu leugnen, stellen wir uns für die Begriffsbildung wie für die Intuition an einen der zahllosen Punkte, von denen aus man das Reale sehen kann“.

„Daraus folgt, dass auch die abstrakteren Prinzipien, die aus der Vergleichung der Begriffe hervorgehen, uns nicht das ganze Sein der Wirklichkeit darstellen werden, jedoch sind sie, da sie sich auf irgend etwas, was im Realen integral enthalten ist, beziehen, auf das Reale selber anwendbar. Und dann ist ein wissenschaftliches System nicht eine Bekleidung, eine willkürliche Konstruktion, sondern es ist ein Komplex von allgemeinen objektiven Gesetzen, so sehr wir auch der Wissenschaft und dem allgemeinen Gesetz die individuelle Beobachtung oder die Intuition hinzufügen müssen, wenn wir, in den Grenzen des Möglichen, die volle ganze Wirklichkeit gegenwärtig haben wollen“.

Wer sich auf diesen Gesichtspunkt stellt und diese Lehre der Abstraktion annimmt, kann nicht im geringsten erschüttert werden durch die Schwierigkeiten, die Bergson gegen die Begriffe erhebt. Denn diese Schwierigkeiten ruhen auf einem einzigen Prinzip, dessen Zerstörung das ganze kritische Gebäude Bergsons über den Haufen wirft:

Der französische Philosoph ist überzeugt, dass in der Wirklichkeit es nur Veränderung und nichts Bleibendes gibt. Das ist der Grund, weshalb er den Begriff bekämpft und ihm einen nicht bloss unvollständigen, sondern falschen Wert zuschreibt und ihn einengen will in die Welt der trägen Materie, wo es nur Wiederholung gibt und Tod; das ist der Grund, weshalb er die Sprache bekämpft, angefangen von den wohl umgrenzten Worten, welche die zahllosen und immer wechselnden Schattierungen der Dinge verkaufen und verraten.

„Die Scholastiker nun“, fährt Olgiati fort, „sind wirklich überzeugt, dass dieses Prinzip wurzelhaft verfehlt ist: in den konkreten, individualen und veränderlichen Bestimmungen der Wirklichkeit erblicken sie gemeinsame Rücksichten, rationale Formen, essentielle Notionen, die unveränderlich sind und bleiben, und in welche die philosophische Abstraktion das gegebene Konkrete auflöst. Da ist z. B. das Universum: wir beobachten Wechsel, Veränderungen; ist es vielleicht nicht wahr, fragen die Scholastiker, dass die gemeinsame Notion »Bewegung«, »Veränderung« in aller Wahrheit angewandt werden kann auf die vergangenen, gegenwärtigen, zukünftigen, wirklichen und möglichen Veränderungen? Ist diese Notion »Bewegung« nicht vielleicht eine feste, starre und doch immer wahre? Was verschlägt es, wenn die zukünftigen Bewegungen neue sein werden? Werden sie vielleicht deshalb aufhören, Bewegungen zu sein? Wenn ich also von den Dingen, die sich bewegen, diese allgemeine Notion »Bewegung« behaupte, habe ich eine Wahrheit...“

„Die Abstraktion indes ist nicht eine Photographie, die ein einzelnes und zeitliches Bild darstellt, sondern sie ist eine Idee, die das Allgemeine und das Ewige darstellt. Sie wird nie ein altes Kleid, sondern bleibt immer neu und ermöglicht uns, wie St. Thomas sagt, ein unveränderliches Wissen von den veränderlichen Dingen. Mit ihr hat die Intelligenz die Hand gelegt nicht bloss auf die trägen Dinge, sondern auch auf die Bewegung und auf das Leben: Das Wesen der Bewegung in einen gewissen Uebergang von einem Zustand zu einem andern setzend, d. h. sie betrachtend als Akt des Werdens, insofern es Werden ist, das Leben als immanente Aktivität definierend, erhält die Intelligenz Begriffe, die gewiss nicht den ganzen Reichtum des Realen umfassen, die aber, auf das Reale angewandt, uns eine wahre Erkenntnis geben. Wahr sage ich, nicht bloss nützlich, wie Bergson möchte, denn diese Notionen des Lebens und der Bewegung erhält man nicht, indem man die im Reiche der Materie gebrauchten Methoden auf ein ganz anderes Feld überträgt, sondern indem man die Bewegung und das Leben in sich studiert“.

„Auch die Scholastiker betonen die Notwendigkeit, von den Dingen zu den Begriffen zu schreiten, und diese Begriffe drücken sie aus mit Hilfe der Sprache, welche die Vorwürfe Bergsons wirklich nicht verdient von dem Augenblick an, da unveränderliche Notionen ausgedrückt sind in festen Worten. Diese Worte, es mag bis zum Ueberdruße wiederholt werden, bieten uns nicht alle Schattierungen des Realen, aber sie entstellen es nicht, denn einen Teil, einen Anblick davon bilden sie genau ab“.

„Kurz: ist einmal die Grundlage des allgemeinen Mobilismus gefallen, dann fallen in Trümmer alle Folgerungen und alle Einwände, wie auch eine andere Auffassung von den Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie sich aufdrängt. Beide, von einem einzigen idealen Prozess, der Abstraktion,

beseelt, haben nicht mehr, wie in der Lehre Bergsons, eine Verschiedenheit der Natur, sondern bloss des Grades. Und das ist der logische Grund, der den Aristotelismus dahin führt, Philosophie und Wissenschaft zu vereinigen, und der viele Neuscholastiker auf eine harmonische Vereinheitlichung des ganzen Wissens hinausstreben heisst“.

Das ist die allgemeine, in unserer Mitte verbreitete Theorie, auf der wir auf dem Philosophiekongress zu Bologna in unserem Referat über „Wissenschaft und Philosophie“<sup>1)</sup> bestanden haben.

2. Doch gegen diese Lehre hat sich einer unserer Freunde, Emilio Chiochetti, erhoben, insbesondere in seinen Artikeln über die „Philosophie von Benedetto Croce“<sup>2)</sup> und in einer im vergangenen Jahre stattgehabten Sitzung der „Italienischen Gesellschaft für die philosophischen und psychologischen Studien“.

Zwei Auffassungen der Wirklichkeit sind nach Chiochetti möglich: die atomistische und die organische.

„Die atomistische Auffassung lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Wie ein Atom, um das zu sein, was es ist, von einem andern Atom nicht bloss geschieden, sondern auch unabhängig ist, so hängen auch die verschiedenen Körper, wenn sie wie Atome betrachtet werden, nur zufällig von einander ab: die Existenz des einen schliesst nicht ein die Existenz des andern oder der andern; die Aktivität des einen schliesst nicht ein die Aktivität des andern oder der andern. Zwischen den verschiedenen Körpern ist die Beziehung nur eine akzidentelle, äusserliche. Die Dinge streben nicht aus ihrem innersten Herzen heraus zu einander, sie rufen sich nicht einander mit einer aus einem tiefen Pochen des Seins hervorquellenden, dem innersten Sein immanenten Stimme, die da ist wie das sehnenvolle Atmen nach der Integrierung des Einzelseins durch das Allgemeinsein. In der atomistischen Auffassung sind die Dinge vielmehr eines neben dem andern, eingeschlossen in die Sphäre der eigenen Individualität, zufrieden mit ihrer eigenen Individualität; das eine neben dem andern ohne das Pochen, und ohne das Senfzen innerster und natürlicher Neigung des einen zu dem andern. So ist die ganze Wirklichkeit. In dieser Auffassung ist die Ordnung gar nicht erfassbar. Denn die Ordnung ist nicht eine Zusammenstellung von Teilen oder eine Vereinigung von aussen oder eine Nebeneinanderlagerung, sondern Unterscheidung in der innerlichen Einheit, Verschmelzung von Tätigkeiten zur Erreichung des einzigen Zweckes des Ganzen durch die Erreichung des Einzelzweckes hindurch: zwei Zwecke und zwei Erreichungen, die zwar sehr wohl unterscheidbar, aber nicht von einander trennbar sind. Sie ist Kontinuitäts-, nicht Kontiguitätsbeziehung. Das Individuum, welches in gewisser Weise bewusstes oder unbewusstes Beziehungszentrum ist, hat dann das Beziehungszentrum im Ganzen: Die Individualität ist kein geschlossenes System von Existenz und Tätigkeit, sondern ein zur Totalität hin offenes System; es ist das, was es ist d. h. es hat seinen Seinsgrund in der Totalität. Daher ist das wahre System und das einzige System das Ganze, das Universum. Das ist die organische Auffassung der Wirklichkeit“, die, wie Siebeck gezeigt hat, tief aristotelisch ist. Für Aristoteles in der Tat „vollzieht sich das Werden, als Prozess der natürlichen Entstehung und Veränderung, vermittelt einer bestimmten Zahl konstanter Faktoren, welche gleichmässig allüberall tätig sind. Einer dieser Faktoren, der zur selben Zeit die Grundlage ist, auf der sich der Prozess entwickelt, ist gegeben durch das allgemeine Substrat aller Veränderungen, durch das, aus dem die Dinge hervorgehen, und in dem, in das sie sich von neuem auflösen: durch die Materie. Aber in der Materie wirkt der Faktor, durch den eigentlich das Werden hervor-

<sup>1)</sup> Sui rapporti tra scienza e filosofia. Libreria Editrice Fiorentina. 1911.

<sup>2)</sup> In „Rivista di Filos. Neoscol.“ 1912 1913 passim.

gebracht ist, die Idee oder die Form, d. h. der Typus der Art, durch dessen Impuls die unbestimmte Materie dazu gelangt, eine Struktur und eine Form anzunehmen. Jedes dieser formalen Prinzipien zieht von einer Seite der Materie die einzelnen Dinge, die ihrem eigentlichen Begriff oder Typus entsprechen, an. Die Form als aktive Form des Typus der Art ist nicht über der Materie, sondern in ihr. Es ist ursprünglich in der Wesenheit der Materie eine Tendenz und ein Impuls zur Form hin; die Wesenheit der Materie ist eben die, zugänglich zu sein für die Aktivität der Form, d. h. gestaltungsfähig durch die Form. Könnten wir daraus schliessen, dass die Individualität durch die Form überwunden und dass das Individuum nur in der Art erkennbar ist? Es möchte so scheinen; ja es kann gar kein Zweifel aufsteigen bezüglich der Richtigkeit dieser Folgerung. Doch gehen wir weiter. Nach Aristoteles ist der Typus der Dinge, die in die Materie eingeschlossene spezifische Wesenheit der Dinge, ein ursprünglicher Impuls der Materie zu ihrer Aktuierung hin. Dieser typische Impuls, diese Form, ist die innere Ursache des Werdens und das, was die Form des Seins bestimmt, welches darauf entstehen muss. Dieser Typus existiert, bevor er als Impuls-Form existiert, als Impuls zur Form hin, als Disposition, die auf nichts anderes wartet, als auf ihre Aktuierung: deshalb kann man behaupten, dass das hervorzubringende Ding schon potenziell existiert. Man könnte sagen, dass nach Aristoteles das Individuum seinen ganzen Wert in der Spezies besitzt und die niederen Spezies in den höheren . . . Der Philosoph also stellt sich das Universum vor als eine Hierarchie von innerlich mit einander verbundenen Wesen; jede Stufe setzt notwendig die Existenz der anderen voraus. Weder die höheren Grade noch die niederen sind erklärbar oder begreifbar ausserhalb der Beziehung der einen zu den anderen d. h. zum Ganzen. Jede Spezies ist das, was sie ist, durch die Beziehungen, die sie mit den anderen Spezies a parte ante und a parte post besitzt. Wie das Individuum nicht erkennbar ist ausserhalb der Spezies, so ist die Spezies nicht erkennbar ausserhalb des Ganzen“.

„Die innere hierarchische Einheit des Seins tritt noch mehr zu Tage, wenn man einen anderen Grundzug der Form in Betracht zieht: Die Form als Ursache, die von innen heraus antreibt und leitet, ist auch Ziel des Werdeprozesses. Jedes Werden strebt nach einem Tun; deshalb strebt jede Form zur Ueberwindung ihrer selbst, insofern sie sich mit dem Werden verselbigt, insofern sie, als Ziel für das Prinzip des Prozesses und während des Prozesses Prozess selbst ist, Aufwärtsbewegung, die immer Erwerbung und immer Tendenz zu neuen Erwerbungen ist. Es schreibt der hl. Thomas, dass *»materia appetit formam«* und dass sie das Bedürfnis hat nach einer immer vollkommeneren Form *»non propter fastidium formae quam habet, sed quia, sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, sicut sagitta tendit in determinatum signum ex directione et ordinatione sagittantis«*. Er sagt auch, dass die Materie Bedürfnis hat nach der elementaren Form, dass das Element Bedürfnis hat nach der höheren Form der zusammengesetzten Körper, dass das Kompositum nach der Teilnahme am vegetativen Leben verlangt, dass das Vegetierende des animalischen Lebens geniessen will, dass das Animalische emporgehoben sein will zum vernünftigen Leben, und der Mensch teilhaben will am göttlichen Leben. Jede Kreatur strebt nach Verähnlichung mit der vernünftigen Kreatur und die vernünftige Kreatur nach der Herrschaft über das Ganze, nach der Erfassung des Ganzen, um das Ganze zu beherrschen. Die primordiale Tendenz der Materie ist befriedigt nur im Menschen; um zu ihm zu gelangen, wird sie nach und nach zu allen niederen Formen. Gut denn! mag man die Realität statisch oder dynamisch auffassen, es ergibt sich doch immer aus dem Geist dieser Lehre die Einheit in der Ganzheit: Einheit nicht von aussen, sondern von innen; Einheit des Sehens und Seutzens jeder Realität nach der höchsten Vervollkommnung, welche so das Beziehungszentrum aller Aktivitäten ist; Beziehungszentrum, das zur selben Zeit Koordinationszentrum aller Bewegungen, aller Energieformen ist: Beziehungszentrum, welches Prinzip aller Aktivitätsrichtungen und, da es keine Aktivität ohne eine Richtung gibt, auch inneres Prinzip *a quo* der Aktivität selber ist. Und da Aktivität die Entwicklung der ursprünglichen Tendenz selber ist oder die ursprüngliche Tendenz

in den evolutiven und progressiven Phasen, oder die innerste Finalität der Wesen, so ist sie auch Prinzip, das sich mit der Aktivität der Wesen identifiziert. Und da das Sein nur als Aktivität perzipierbar ist, so ist sie Prinzip, welches sich mit dem Sein identifiziert. Das Ganze ist eher als seine Teile als immanenter Grund der Natur und der Funktionen der Teile . . . Die Finalität oder finale Aktivität führt das Individuum zur Durchbrechung der Schranken der eigenen Individualität und zur Durchdringung mit der Spezies als Kraft der Spezies und von der Spezies; die Finalität oder finale Aktivität führt die Spezies zur Durchbrechung der Schranken der Spezies und zur Durchdringung mit dem Ganzen als Kraft des Ganzen und von dem Ganzen . . . Die primordiale Möglichkeit schreitet vorwärts, eine bleibend, in progressiver Aktualität, in der wir jedoch Phasen oder Ansichten unterscheiden (je nachdem sie statisch oder dynamisch betrachtet wird); aber man hüte sich vor der Isolierung dieser Phasen und dieser Ansichten des Ganzen, dessen Funktionen sie sind! Ihr Sein ist eigentlich dieses: Phasen oder Ansichten des Ganzen zu sein, und darum ungreifbar in ihrer Isolierung vom Ganzen. Die Realität ist organisch, ist Organismus. Im Organismus existieren keine Teile, sondern Glieder, und ein Glied ist durch seine Natur hingeordnet auf das Leben des Ganzen, in Tätigkeitsharmonie mit den andern Gliedern. Im Organismus ist das Beziehungszentrum nicht in den Teilen, sondern im Ganzen. Ein und dasselbe Leben durchdringt wie ein Hauch das Ganze; die Aktivitäten sind Funktionen des Ganzen; das Leben und die Aktivität des Einzelnen hängen ab vom Leben und von der Aktivität des Ganzen und so fort. Das Ganze ist in dem Einzelnen und das Einzelne ist in dem Ganzen“.

Wenn derart die Realität ist, wenn die Realität nicht ein atomistisches Aggregat ist von unter einander unabhängigen Teilen, die wesentlicher und konstitutiver Beziehungen entbehren; wenn das Universum eine systematische Einheit ist, was wird dann die Erkenntnis der Realität besagen wollen?

„Die Erkenntnis verlangt als ihren wesentlichen und konstitutiven Charakter, dass das Objekt in sich (d. h. unabhängig davon, dass es gedacht oder nicht gedacht, erkannt oder nicht erkannt ist) so sei, wie es vor dem erkennenden Denken dasteht. Im gegenteiligen Falle ist gar keine Erkenntnis da; es wird Irrtum sein, Täuschung, Phantasievorstellung, was man will, aber Erkenntnis nie und nimmer. Das heisst, es liegt keine wahre und eigentliche Erkenntnis vor, wenn das Denken nicht identisch ist mit dem Gedachten. Identisch, versteht sich, in der Unterscheidung; identisch im Sinne von: in allem dem Gedachten gleichförmig. Deshalb ist und muss das Denken reine Abspiegelung sein. Das heisst auch: Die Kategorien des Erkennens müssen, damit Erkenntnis gegeben sei, sich vergleichförmigen den Kategorien des Seins, der Wirklichkeit; der Prozess des Erkennens muss ganz eins sein mit dem Prozess des Seins; das ist dasselbe wie: Erkennen ist die vollkommene Uebereinstimmung der logischen Ordnung mit der ontologischen Ordnung“.

„Unser Erkennen muss systematisch sein, organisch, denn organisch und systematisch ist die Wirklichkeit. Daher muss unser Begriff, wenn er — wie er es sein soll — Ergreifung der Wirklichkeit sein will, universal und individual sein, universal im individualen, universal konkret oder universal geschichtlich: die Intelligenz der Tatsache, wie sie existiert im Gewebe der Tatsachen und wie sie nur existiert im Gewebe der Tatsachen, eben weil sie das, was sie ist, durch die Stellung ist, die sie im Gewebe der Wirklichkeit einnimmt, dermassen, dass die ganze Wirklichkeit ergreifen heisst: die einzelnen Tatsachen ergreifen, und zwar die einzelnen Tatsachen ergreifen, so wie sie sind, konkret, konkrete Erfahrungen, pochend aus dem Ganzen und im Ganzen, wie es die wahren Tatsachen der lebendigen Erfahrung sind; vor den Verallgemeinerungen, vor der Schematisierung, vor der Absonderung, vor der Einsargung in Vorstellungen — die einzelnen Tatsachen erfassen, sage ich, heisst die ganze Wirklichkeit erfassen.

In jedem Lebensmoment einer Blume steckt die Aktivität des Ganzen; in jedem Wassertropfen steckt das Universum. Und so versteht man, weshalb der Begriff zwei Grundzüge besitzen muss: den der Universalität und den der Konkretetheit. Universalität will besagen Transzendenz des Begriffs hinsichtlich der einzelnen Vorstellungen, weil er die Intelligenz von allen sein muss; und deshalb kann keine und keine Anzahl derselben (der Vorstellungen) ihn jemals decken, keine Vorstellung deckt ihn, denn zwischen dem Individualen und dem Universalen gibt es keinen Ausweg: entweder haben wir das Einzelne vor uns oder das Ganze, in das jenes Einzelne mit allen Einzelnen eintritt“.

„Mit anderen Worten: es gibt nur das Individuale und den realen und idealen Grund von ihm, welcher kein anderer ist als das Ganze, insofern es das Einzelne transzendiert. Aber um die Intelligenz des Einzelnen zu sein, muss sie im Einzelnen sein als Grund von ihm: d. h. wenn der Begriff universal und transzendent ist hinsichtlich der einzelnen Vorstellung, so ist er dann immanent in der einzelnen und deshalb in allen Vorstellungen . . .“

„Daraus folgt: a. Ein Begriff, der als nicht universal erwiesen wird, ist deshalb als Begriff zurückzuweisen; b. wenn von einem Begriff bewiesen ist, dass er nicht anwendbar ist auf die Wirklichkeit und deshalb nicht konkret ist, so muss man ihn als wahren und eigentlichen Begriff zurückweisen; daher auch: Wenn man die Wirklichkeit nicht ergreift in ihrer vollen Wirklichkeit, welche das Individuale ist, so ist keine Erkenntnis da. Wenn man nicht die konkrete, individuelle Wirklichkeit ergreift in ihrem Organismus, in dem Gewebe, von dem sie Teil und dieser Teil ist, in ihren wesentlichen Beziehungen mit dem Ganzen, von dem sie Funktion und diese Funktion ist, so ist keine Erkenntnis da. Wenn der Begriff, der sich erhebt über der Sensation und Intuition, in welche die Wirklichkeit so zu sagen sich hineingeworfen hat und unaufhörlich sich hineinwirft, nicht ist Vision der Sensation-Intuition in der Totalität des Lebens und der Realität, von der sie ein Moment ist, dessen Wert und Bedeutung eigentlich darin besteht, Leben des Lebens oder der Aktivität des Ganzen, Pochen des Ganzen, ununterscheidbar vom Ganzen zu sein, dann ist dieser Begriff nicht Wirklichkeitsbegriff“.

In Kraft dieser Prinzipien erkennt Chiocchetti den abstrakten Begriffen keinen kognositiven, sondern nur einen praktischen Charakter zu; er nimmt die ganze Kritik, die in den letzten Jahrzehnten erhoben wurde wider die wissenschaftlichen Gesetze, wider die Mathematik, wider die Naturwissenschaften, vollkommen an. In den Naturwissenschaften jedoch, sagt er,

„oder besser in den die naturalistischen Begriffe bildenden Prozessen müssen wir eine zweifache Erfahrung unterscheiden: die geschichtliche Erfahrung und die typische oder verallgemeinernde Erfahrung. Die geschichtliche Erfahrung ist die Behauptung der realen Tatsache, dieser so und so in ihrer vollen Konkretetheit bestimmten d. h. individuellen Tatsache: oder sie ist Intuition oder besser die Perzeption der Wirklichkeit als Aktivität, als diese Aktivität. Natürlich machen wir aus solchen Erfahrungen, anstatt sie als jeden kognositiven Wertes bar zu erklären, die Grundlage der wahren Wissenschaft, sogar die wahre Wissenschaft, weil sie die geschichtliche Betrachtung der Wirklichkeit, d. h. jene individuellen Urteile sind, welche die Wirklichkeit ergreifen, wie sie ist: lebendig, warm, aus dem Leben und aus der Wärme des Ganzen. Wenn ich als willkürlich und abstrakt die Naturwissenschaften verurteile, so habe ich im Auge die sogenannte typische Erfahrung, die Schematisierung der Erfahrung, die besondere, ganz besondere Elaboration des geschichtlichen oder perzeptiven Materials. Dieser Art sind alle sogenannten Allgemeinbegriffe, d. h. jene Vorstellungen, die absehen von der Aktualität jeder einzelnen Sensation, von der unmittelbaren Erfahrung. Sie sind nicht universal, weil sie nicht die ganze Wirklichkeit umfassen und darum von ihr nichts umfassen; sie sind, um mit



Rosmini zu sprechen, eine willkürliche Einschränkung, eine furchtsame Verengerung, eine Armut an Wissen. Die Art ist erfassbar nur im Ganzen; alle artlichen Abgrenzungen sind philosophisch unhaltbar, denn in jeder Art steckt die ganze Wirklichkeit, insofern die ganze Wirklichkeit den konkreten Hintergrund für die Art abgibt, und insofern die ganze Wirklichkeit auf jede Art einwirkt. Und sie sind abstrakt: weder das Pferd noch die Rose noch der Mensch sind darstell- oder denkbar, wenn denken heissen will nicht einfach sprechen, sondern etwas Reales ergreifen. Das Universale ist im Individualen, aber (wenn es Begriff sein will) nicht abstrahierbar vom Individualen: Das Abstrakte würde nichts Reales mehr darstellen“.

Hieraus zieht Chiocchetti die Folgerung, „dass zwischen Wissenschaft und Philosophie keine Kontinuitätsbeziehung besteht; sie sind heterogen zu einander, weil heterogen sind die Begriffe nützlich und wahr. Sie sind nützlich die Begriffe der Wissenschaft und deshalb sind sie keine Begriffe. Sie sind nützlich, um die Erinnerung an die Erkenntnisse zu erleichtern, als Index der Erkenntnisse; sie sind nützlich für den täglichen Verkehr unter uns; sie sind sogar notwendig. Aber sie sind nicht wahr. Um die Wahrheit zu haben, müssen wir das Homogene von ihnen in das Heterogene der Wirklichkeit hineinstellen, d. h. uns hineintauchen in die lebendige Wirklichkeit, in die lebendige Tatsache, in das Konkrete: wir müssen denken, d. h. das Universale im Individualen ergreifen und das Individuale im Universalen. Das ist die philosophische Erkenntnis“.

Auf die Kritiken Bergsons gegen den Begriff würde also Chiocchetti antworten, dass es nicht bloss den abstrakten und wissenschaftlichen Begriff gibt, sondern auch den universalen konkreten, welcher, wie Georg Hegel bemerkte, fähig ist, zu begreifen und zu umfassen die Wirklichkeit in ihrem ganzen vollen Reichtum, in ihrem Lebenspochen, in ihrer Entwicklung, in ihrer Struktur, in ihrer systematischen Einheit. Kurz, der Bergsonsche Intuitionismus würde überwunden werden, aber mit der unerbittlichen Verurteilung der aristotelischen Abstraktionslehre.

3. Sollte es nicht möglich sein, den Bergsonismus zu überwinden und zur selben Zeit die Rechte der Abstraktion zu wahren?

Fr. Olgiati hält dafür. Er stimmt mit Chiocchetti überein in der Annahme der Organizität des Universums, insofern er festhält, dass eine solche Auffassung nicht wesentlich verquickt sei mit einer antisubstantialistischen und dynamistischen Weltanschauung, und insofern er mit Chiocchetti überzeugt ist, dass die organische Einheit des Ganzen nicht in sich schliesse die Leugnung der Individualität der Einzelnen, desgleichen nicht Gott, der vollendete Aktualität ist. Nach einigen Bemerkungen gegen den tridentinischen Gelehrten (der in seiner „Rivista Tridentina“ und in den nächsten Nummern der „Rivista di Filosofia Neoscholastica“ entgegenen wird), nach der Angabe der genauen Stellung, die er im Erkenntnisproblem einzunehmen gedenkt, fährt Olgiati fort: Wenn die Wirklichkeit organisch ist, wenn derart die ontologische Ordnung ist, wie wird die logische Ordnung sein?

„Um die Frage zu lösen, stelle ich das folgende Prinzip auf: Die Wirklichkeit ist organisch; deshalb werden wir eine wahre Erkenntnis haben, wenn unsere Idee der Organizität des Wirklichen entsprechen oder auch eine Ansicht des Wirklichen widerspiegeln wird, absehend von seiner Organizität. In der Tat:

a. In der Intuition, das gesteht auch Chiocchetti zu, können wir das Wirkliche ergreifen, obwohl wir von der Organizität absehen. Die geschichtliche Erfahrung gibt uns eine wahre Erkenntnis und ist in Besitz genommen von wahren Ansichten der Wirklichkeit. Auch die Wissenschaft, insofern sie geschichtliche Erfahrung ist, hat einen theoretischen Charakter. Man kann also eine wahre Erkenntnis haben, absehend von der Organizität des Wirklichen. Wenn ich sage: Napoleon ist gestorben an dem und dem Tage, zu der und der Stunde, in dem und dem Augenblick, so habe ich eine wahre Erkenntnis, obwohl ich nicht reflektiere über das Band, das den Tod dieses Mannes verbindet mit seinem ganzen vorausgegangenen Leben, mit dem Leben seiner Verwandten und seiner Vorfahren, mit einem Wort mit dem ganzen Universum“.

„b. Mit Unrecht also spricht Chiocchetti einen Erkenntniswert dem abstrakten Universalen ab, denn letzteres leugnet nicht die Organizität, sondern sieht bloss von ihr ab“.

„Nehmen wir z. B. das abstrakte Universale »freier Akt«, welches eine Handlung bezeichnet, die, während sie vollzogen wird, auch nicht vollzogen sein könnte. Ich weiss sehr wohl, dass jeder freie Akt sich erhebt über einer gegebenen Tatsachenlage, einer Lage, die ihrerseits verbunden ist mit dem ganzen Universum und mit der ganzen Geschichte; ich weiss auch, dass es infolgedessen keine zwei freien Handlungen gibt, die identisch wären. Aber im abstrakten Universalen sieht man ab von all dem und betrachtet man nur jene gemeinsame Rücksicht, die sich in allen freien Akten bewahrheitet, welche trotz ihrer qualitativen Heterogenität darin übereinkommen, dass, während sie vollzogen werden, sie es auch nicht hätten sein können. Wie in aller Welt kann man also sagen, dass, wenn ich von einer meiner Handlungen, die weder äusserlich noch innerlich genötigt ist, jenen allgemeinen Begriff aussage, ich keine Wahrheit habe?“

„Und man wende nicht ein, dass es keine glatte Unterscheidungslinie gibt zwischen freien Akten und determinierten Akten, denn wenn es auch wahr ist, dass ich manchmal keine Erkenntnis habe und keine Entscheidung fällen kann hinsichtlich der Freiheit oder Nichtfreiheit eines Aktes, so ist doch auch unleugbar, dass in sich der Akt frei oder determiniert ist. Einen Mittelweg gibt es nicht. Auf alle Weise brauchte ich, wenn jemandem die Schwierigkeit stark erschiene, nur zu einem noch evidenteren Beispiel zu greifen, zu dem allerabstraktesten Begriff, dem des »Seins«. Wenn ich von einem Individuum sage, dass es ein Sein ist, also dass es existiert, und wenn ich dabei absehe von allem übrigen, von seiner Natur, von seinen Eigentümlichkeiten, von seinen Beziehungen zum Ganzen, drücke ich da nicht vielleicht eine Wahrheit aus?“

„Hier ist der schwache Punkt Chiocchettis. Er stimmt Leibniz zu und dem Gesetz der Nichtunterscheidbaren, und er hat Recht. Aber daraus folgt nicht, dass in den Individuen und in den verschiedenartigen Dingen keine identischen oder allgemeinen Ansichten und Rücksichten seien, wie der Begriff Existenz“.

\*c. Nach meinem schwachen Dafürhalten kann man, wenn man Chiocchetti nicht Recht geben darf in dem, was er leugnet, ihm folgen in dem, was er behauptet. Mit anderen Worten, es ist zuzugeben der Erkenntnischarakter des konkreten Begriffes, der die Organizität des Wirklichen widerspiegelt“.

„Die intuitive Vorstellung bietet uns die elementarste Form der Erkenntnis, sie gibt uns das Individuale. Der Begriff, der sich erhebt über der Vorstellung, gibt uns die konkrete Universalität. Ich erkläre mich: die Vorstellung bietet mir dieses Lebendige; der Begriff gibt mir das »Leben«, aber nicht so sehr, oder besser, nicht nur das »Leben« als abstrakte Verallgemeinerung, als allgemeine Notion, sondern das konkrete Leben, wie es in diesem Lebendigen ist, insofern es untrennbar ist vom ganzen früheren konkreten Leben, von den Bedingungen und der Geschichte des Ganzen. Im Individualen sehen wir das Ganze, sehen wir also die allgemeinen Beziehungen mit dem Ganzen, die das Individuum erklären. Dann, in diesem Sinne ist der Begriff »Leben« nicht eine

einfache intuitive Darstellung des Individualen, sondern hat zu gleicher Zeit den Charakter der Konkretheit, kurz ist ein konkreter Begriff. In ihm kann man die verbale Form nicht vermengen mit dem Begriffe: trotzdem das Wort »Leben« identisch bleibt, wechselt der Begriff und wird um so reicher, je reicher die Intuition ist . . .

„Wenn deshalb Bergson entgegenhält, dass die Wirklichkeit, welche ein Fließen in kontinuierlicher Bewegung ist, nicht wiedergegeben werden kann durch starre Begriffe und unbewegliche Photographien; wenn er lächelt über den, der das Wirkliche, welches unaufhörliche Schöpfung neuer Formen ist, bekleiden will mit alten Kleidern, oder der eine innerste und unteilbare Durchdringung aufbricht und zerteilt, so hat er unrecht, wie bewiesen wurde, weil er nicht die wahre Natur der Abstraktion versteht; aber in derselben Zeit drückt er, ohne sich dessen bewusst zu sein, das Verlangen aus nach einer geistigen Form, die beweglich sei wie die Bewegung, die der Wirklichkeit den Puls beföhle und die den Rhythmus der Entwicklung geistig wiedergebe, ohne ihn verarmen zu lassen“.

Diese geistige Form ist nicht die Intuition, noch der abstrakte Begriff, sondern ist der konkrete Begriff.

Bei der Annahme des theoretischen Wertes des abstrakten Universalen kann Olgiati nicht vollständig die Kritiken unterschreiben, die gegen die wissenschaftlichen Begriffe gerichtet worden sind, denn es ist leicht zu begreifen, dass der theoretische Charakter der Wissenschaften nur dann zerstört wird, wenn man der Abstraktion jeden Wert abspricht. Das hindert nicht, dass der Verfasser nach der ausführlichen Prüfung der biologischen Theorien der „Évolution créatrice“ und nach der Darlegung seiner Ideen hinsichtlich der Beziehungen der Wissenschaft zur Philosophie mit folgenden Worten schliesst:

„Wissenschaft und Philosophie marschieren in zwei sehr verschiedenen Richtungen: diese hin zur Geschichtlichkeit des Lebens und des Bewusstseins, jene hin zur Gegengeschichtlichkeit der Elemente der Psychophysik und der Psychophysiologie; die eine hin zur Unbeweglichkeit und Gleichzeitigkeit zusammengesetzter Bewegung, die andere hin zur realen Bewegung; die eine hin zur Zeit der Physik, die andere hin zur konkreten Dauer; die eine hin zum Mechanismus, die andere hin zur Finalität; die eine hin zum Tod, die andere hin zum Leben; die Wissenschaft hin zur Nützlichkeit, die andere hin zur Wahrheit“.

#### IV.

Wir haben nur einen Punkt der positiven Kritiken Olgiatis wiedergegeben; es würde zu weit führen darzulegen, wie er die Bergsonschen Theorien über die Sprache, über den Evolutionismus und so fort überwindet. Wir wollen bloss bemerken, dass, auch wenn der Verfasser die scholastischen Thesen über die menschliche Freiheit, über die Substanz, über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, über die substantiale Vereinigung der Seele mit dem Leibe, über die Existenz des reinen Aktes und des absoluten Seins verteidigt, er immer darauf bedacht ist, die grossen unsterblichen Lehren der philosophia perennis nachzudenken vom Gesichtspunkt jener Organizität, jener Konkretheit, jener Geschichtlichkeit, für welche die modernen philosophischen Strömungen einen so lebendigen und tiefen Sinn bekunden.

Einige Seiten und einige Auffassungen des Verfassers werden gewiss Kritiken und Einwendungen hervorrufen, und wir selber unterschreiben nicht alle seine Ideen. Etwas aber wird kein Freund der Neuscholastik leugnen können: die Bewunderung des Verfassers für den hl. Thomas und für das mittelalterliche Denken. Diese, in dem vorliegenden Bande wiederholt ausgesprochene Bewunderung erklärt auch die Kühnheit der italienischen Neuscholastik gegenüber den modernen Systemen. Gerade weil wir Glauben haben an die Lebensfähigkeit unserer Philosophie, wollen wir uns nähern „den vorzüglichsten zeitgenössischen Denkern, um sie ernstlich zu studieren, um von ihnen das, was sie Wahres sagen, herüberzunehmen, um ihren falschen und unvollständigen Theorien unsere Thesen entgegenzustellen, um vor allem zu zeigen, dass die Wahrheitsseele, welche ihre Lehren belebt, von uns systematisch entwickelt werden kann“. Nur auf diese Weise werden wir den Wunsch verwirklichen können, mit dem das Werk von Fr. Olgiati schliesst und mit dem auch wir unseren Aufsatz schliessen, den Wunsch, „dass das christliche philosophische Denken, schön jetzt wie ein begrabener Frühling, aus seinen Katakomben heraussteigen könne, um von der Zukunft den Siegeskuss zu empfangen“.