

BERGSONS METAPHYSIK UND MORAL

Von Jacques Maritain

I Die Metaphysik von Bergson

Vorbemerkungen

Schon die Ueberschrift dieses Kapitels stellt eine Frage und fordert in gewissem Sinne eine Rechtfertigung. Bergson war seiner ganzen Natur nach Metaphysiker, — wäre er ohne das ein großer Philosoph und ein großer Erneuerer des Geistes gewesen? Hätte indes Bergson selbst zugestimmt, eine metaphysische Lehre aufgerichtet, seinen Zeitgenossen eine Metaphysik geboten zu haben? Ich glaube es nicht. Das ist jedenfalls ein Zeichen der bewundernswerten Bescheidenheit Bergsons — ohne daß er seine eigene Größe verkannt hätte — und eine Auswirkung des außergewöhnlich gewissenhaften und außerordentlich hellen Bewußtseins (*conscientia*: im doppelten Sinne des psychischen Selbstbewußtseins und des peinlich wissenschaftlichen Gewissens), womit er sich strikt an die Resultate hielt, die er nach seiner Annahme mit Recht von seiner Methode erwartete — die eine empirische Methode ist, und zwar des intelligentesten und verfeinertsten, aber schließlich radikal empirischen Empirismus.

Damit stehen wir mit einem Schlage mitten im Kern der Diskussion. Alles ist in allem, vor allem bei einer Philosophie vom vitalorganischen und in gewissem Sinn biologischen Typ (was, nebenbei gesagt, den Fall Bergson dem von Aristoteles nahebringt): man kann nicht ein Problem aufrufen, ohne daß alle anderen wach werden. Wir hoffen trotzdem, die gegenwärtige Erörterung führen zu können, ohne von allem auf einmal zu sprechen, und unsere Reflexionen in die Ordnung einer gehörigen Aufeinanderfolge bringen zu können. Zu der Zeit, da wir mit Begeisterung in der kleinen Gruppe von Péguy und Georges Sorel den Vorlesungen Bergsons am Collège de France folgten, erwarteten wir die Offenbarung einer neuen Metaphysik; und gerade sie schien er selbst uns zu versprechen. Er hat dies Versprechen aber nicht gehalten. Bergson hat uns diese Metaphysik nicht gegeben; ja, er hat niemals die Absicht gehabt, sie uns zu geben. Für viele von uns ist das eine tiefe Enttäuschung gewesen; es schien uns, als wäre ein Versprechen, auf das wir rechneten, nicht eingelöst worden.

Wenn wir heute aus einem gewissen Abstand an all das zurückdenken, erscheinen uns die Dinge in einem anderen Lichte: wenn Bergson in den Geistern, die ihn hörten, und welche der Agnostizismus oder der Materialismus mit ihrer Öde bedrückte, den Wert und die Würde der Metaphysik rühmte, wenn er mit unvergeßlichem Nachdruck diesen Geistern, die in dem niederdrückendsten pseudowissenschaftlichen Relativismus großgezogen waren, sagte: „Eben im Absoluten sind wir, bewegen wir uns und leben wir“, so war es schon genug, dadurch in ihnen die metaphysische Sehnsucht, den metaphysischen Eros, zu erwecken; schon das war eine große Tat. Und es gibt vielleicht nichts Ergreifenderes, als die Art von Zurückhaltung, womit er dieses einmal geweckte Verlangen seinen eigenen Weg gehen ließ, bei dem einen wie bei dem anderen; wie er einige zu einer Metaphysik führte, die nicht die seinige war, die sogar die seinige direkt bekämpfte, weil er erwartete, daß sich auf geheimeren Ebenen, die nicht so sehr die philosophische Begriffsbildung als die geistigen Richtungen der Philosophie betreffen, neue Begegnungen anbahnen würden.

Wenn die Bergsonsche Philosophie sich niemals vollständig als die Metaphysik bekannt hat, die sie einschloß und die sie ans Licht hätte heraufführen können, wenn sie der positiven Wissenschaft viel enger verhaftet und viel abhängiger von ihr geblieben ist, als es ihre lebhaftige Reaktion gegen die pseudo-metaphysische szientistische Philosophie hätte vermuten lassen, so liegt das daran, daß diese Reaktion selbst von Anfang an auf Grund eines radikalen Empirismus geführt worden ist. Eben mit den eigenen Waffen der antimetaphysischen Wissenschaft, mit der Erfahrung selbst — und zwar mit einer unvergleichlich wahreren und tieferen Erfahrung — wollte Bergson den falschen Kult der szientistischen Erfahrung überwinden, den mechanistischen und deterministischen Experimentalismus, den eine Vulgärphilosophie als durch die moderne Wissenschaft gefordert ausgab. Davon erwartete er nach seinen eigenen Worten die Möglichkeit einer philosophischen Methode, „die streng mit innerer und äußerer Erfahrung durchzeichnet ist und die nicht erlaubt, eine Folgerung auszusprechen, die irgendwie hinausgeht über empirische Erwägungen, auf die sie sich gründet“. Das ist eine ausnehmend starke Bekräftigung des integralen Empirismus.

Entschlossen, der so umschriebenen Methode streng treu zu bleiben, scheint Bergson immer mehr zum Verzicht auf Metaphysik geführt worden zu sein, um sich mehr und mehr auf die Empirie zurückzuziehen. Einerseits erwartete er von seiner Philosophie nicht die Ausarbeitung einer Metaphysik, die in der Stufenleiter des Wissens dem Erfahrungswissen übergeordnet wäre (wie er sich auch beklagte, daß man seine Philosophie mit so ausgearbeiteten und so gestellten metaphysischen Lehren konfrontierte); von seiner Philosophie erwartete er, daß sie die experimentellen Wissenschaften verlängere und daß sie selbst in ihnen (insbesondere in den biologischen Wissenschaften) gewisse Erneuerungen hervorrufe. Auf der anderen Seite mußte er viel eher als zu einer Metaphysik zu einer Moral- und Religionsphilosophie kommen, eben deshalb, weil er nur da die Erfahrungen finden konnte, deren er bedurfte, um gemäß der von ihm ein für allemal angenommenen Methode der aufsteigenden Bewegung seiner Untersuchung zu folgen.

Indes ist es klar, daß im Bergsonismus eine Metaphysik eingeschlossen ist. Und wäre es nur nebenbei, gewissermaßen in Randbemerkungen; Bergson mußte von Zeit zu Zeit ausdrücklich sein Augenmerk auf die Prinzipien dieser Metaphysik richten. Gerade mit dieser Metaphysik müssen wir uns hier beschäftigen, um sie gleichermaßen herauszustellen, wie ihren Wert zu prüfen.

Die Intuition der Dauer

Zuerst müssen gewisse Hinweise auf die Entstehung der Bergsonschen Metaphysik gegeben werden.

Wirklich zentral und ursprünglich in dieser Entstehungsgeschichte ist die Vertiefung des Sinnes der Dauer. Rufen wir uns den Text in Erinnerung, wo uns Bergson selbst wichtige nähere Bestimmungen über die Geschichte des eigenen Gedankens gibt. „Meines Erachtens“, schrieb er an Harald Höffting, „muß jede Uebersicht über meine Anschauungen in ihrer Gesamtheit sie entstellen und sie dadurch einer Menge von Einwürfen aussetzen, wenn sie sich nicht von Anfang an zu dem stellt, und wenn sie nicht unaufhörlich auf das zurückkommt, was ich als das eigentliche Zentrum der Lehre betrachte: die Intuition der Dauer. Die Vergewärtigung einer Mannigfaltigkeit gegenseitiger Durchdringung, ganz verschieden von numerischer Mannigfaltigkeit, — die Vergewärtigung einer heterogenen, qualitativen, schöpferischen Dauer, — das ist der Punkt, von dem ich ausgegangen und zu dem ich ständig zurückgekehrt bin. Sie verlangt vom Geiste eine sehr große Anstrengung, den Bruch mit vielen Denkgewohnheiten, in gewissem Sinne eine neue Art zu denken (denn das Unmittelbare ist weit entfernt, das am leichtesten Auffaßbare zu sein). Aber wenn man erst einmal zu dieser Vorstellung gekommen ist und wenn man sie in ihrer einfachen Form besitzt (die man nicht mit einem nachträglichen Aufbau aus Begriffen verwechseln darf), fühlt man sich gezwungen, seinen Standpunkt zur Wirklichkeit hin zu verlegen. Man sieht, die größten Schwierigkeiten kommen daher, daß die Philosophen immer Zeit und Raum auf dieselbe Linie gestellt haben; geschieht das nicht, so vermindern sich

oder verschwinden die meisten dieser Schwierigkeiten“. Ausgang ist vor allem eine Betrachtung der modernen Wissenschaft und Physik und Veranlassung vielleicht, wofür manche Zeugnisse sprechen, das Studium der eleatischen Argumente gegen die Bewegung — welches ist nun die zentrale Entdeckung Bergsons? Ich spreche in diesem Augenblick nicht von der Bergsonschen Theorie der Dauer, auch nicht von der Bergsonschen Theorie der Intuition der Dauer; ich spreche von dem Kern der echten intellektuellen Intuition, — was wurde tatsächlich für Bergson zu einer Entdeckung der Dauer?

Wir sprechen von der zentralen Intuition, aus der die großen philosophischen Lehren hervorgehen, und von dem Bilde, das zwischen der absoluten Einfachheit dieser Intuition und der Vielfalt ihrer begrifflichen Uebertragungen vermittelt, — „das was zuerst dieses Bild charakterisiert“, schreibt Bergson, „ist die Macht der Negation, die es in sich trägt. Vor gemeinhin angenommenen Ideen, vor Thesen, die evident erscheinen, vor Behauptungen, die bislang als wissenschaftlich passieren durften, flüstert sie ins Ohr des Philosophen das Wort: Unmöglich. Unmöglich, wenn auch die Tatsachen und die Gründe selbst dich zum Glauben, daß das möglich, wirklich und gewiß ist, anzutreiben schienen. Unmöglich, weil eine gewisse Erfahrung, unklar vielleicht, aber bestimmt, dir mit meiner Stimme zuspricht, daß sie mit den Tatsachen, die man anführt, und mit den Gründen, die man gibt, unvereinbar ist und daß folglich diese Tatsachen schlecht beobachtet sind, diese Begründungen falsch sind . . . Später kann der Philosoph Aenderungen in dem vornehmen, was er behaupten wird; er kann keine Aenderungen in dem vornehmen, was er leugnet. Und wenn er in dem, was er behauptet, Aenderungen vornimmt, so wird das noch geschehen in Kraft der Negation, die der Intuition oder ihrem Bild immanent ist“.

Es ist also nach Bergson selbst vor allem eine Negation, die in sich die grundlegende Intuition der Dauer trug. Und welches war diese so mächtige und unbesiegleiche Negation? — Die wirkliche Zeit ist nicht die verräumlichte Zeit unserer Physik. Nichts ist wahrer, denn die Zeiten des Physikers sind mathematische Entitäten, konstruiert aus Komplexen raumzeitlicher Maße und begründet ohne Zweifel auf die wirkliche Zeit, aber sie sind nicht diese Zeit; sie gehört der ontologischen, nicht der mathematischen Ordnung an. Und die Vereinigung, um die es sich handelt, geht noch viel weiter: Nicht nur ist die wirkliche Zeit nicht die verräumlichte Zeit der physikalischen Mathematik; sondern auch die Bewegung ist nicht eine Staubwolke von Zuständen, die aufeinander folgen und von denen einer den anderen ersetzt; noch ist die Wirklichkeit reduzierbar auf nachträglich vorgenommene Rekonstruktionen, die Wirklichkeit ist nicht eine Wiederholung identischer Vorgänge, die Wirklichkeit ist nicht diese Verkettung fertiger Unveränderlichkeiten und Elemente ohne innere ontologische Dichte, ohne Strebeziel, ohne innere Ausbreitungsmacht, wie es sich der Mechanismus vorstellt.

Nichtsdestoweniger gibt es in der Intuition, die Bergson von der Dauer gehabt hat, nicht allein eine Negation, so stark, so bedeutsam, so fruchtbar sie auch sein möchte. Es gibt darin auch einen positiven Gehalt (wir betrachten hier immer diese Intuition selbst; sie nicht in der begrifflichen Ausprägung, in welcher Bergson sie gedacht hat auf Grund einer Abstraktion, die — darüber bin ich mir klar — nicht frei ist von einer gewissen Anmaßung; für uns handelt es sich darum, die fragliche Intuition bloßzulegen und wiederzufinden, so wie sie eine echte intellektuelle Intuition gewesen ist, anders ausgedrückt, in den strengen Umrissen, innerhalb derer sie unserer Meinung nach wahr ist). Fürwahr, das Positive der Erfahrung, von der wir sprechen, scheint mir auf dem inneren Fortschritt des seelischen Lebens zu liegen, auf der erlebten Bewegung, wodurch unsere psychischen Zustände sich auf einem tieferen Niveau, als es das Bewußtsein darstellt, gründen in einer virtuellen Vielheit, aber einer Vielheit immerhin, und wodurch wir verspüren, daß wir in der Zeit voranschreiten, daß wir dauern, indem wir uns wandeln, auf eine Art, die wirklich unzerteilt ist und die uns dennoch qualitativ bereichert und die über die Trägheit der Materie triumphiert.

Es liegt eben vor eine Erfahrung der konkreten Realität der Dauer, der Existenz, die in unserem tiefen psychischen Leben dauert, worin noch unentfaltet der unreduzierbare metaphysische Wert des Seins enthalten ist. Haben wir Ver-

trauen zum Licht der metaphysischen Abstraktion, haben wir keine Angst vor der extremen Bereinigung, welche die abstraktive oder eidetische Intuition erlaubt, welche nicht schwächt, sondern im Gegenteil in einer absolut entscheidenden Einfachheit konzentriert, was das Entscheidende im Wirklichen ist und das, was dies vor allem offenbart. — diese Erfahrung der gelebten Dauer der Seele wird sich geradlinig weiterbilden und erstrecken nicht nur auf die Dauer, sondern auf die Existenz oder vielmehr das Existieren in seinem reinen Bestande und seinem intelligiblen Umfang, wird metaphysische Intuition des Seins werden. Diesen Schritt hat Bergson nicht gewagt. Seine Intuition der psychischen Dauer, unfehlbar in dem Maß, als sie eine echte intellektuelle Intuition bedeutete, hat sich selbst nicht des ganzen ontologischen Inhalts bemächtigt, dessen sie trüchtig war und trotz allem bleiben mußte; er hat nicht einmal vor sich selbst diese Aktualität und diese Würde des Seins zum Ausdruck gebracht, noch diese schöpferische Fruchtbarkeit, die durch die Aktion und durch die Bewegung schreitet und die in der Tat von der Ursache des Seins herkommt, kurz alles Ontologische, das seine Intuition tatsächlich in der Erfahrung der seelischen Dauer erreichte; er hat im Gegenteil seine Intuition unmittelbar in einen unseres Erachtens zweideutigen und irigen Begriff oder Idee dessen eingefangen, was man passend in einem historischen und systematischen Sinne die Bergsonsche Dauer nennt.

Intuition und Verbegrifflichung

Wir befinden uns hier vor einem großen und gefürchteten Geheimnis des intellektuellen Lebens. Es gibt keine Intuition per modum cognitionis; es gibt keine intellektuelle Intuition ohne Begriffe und Begriffsbildung. Indes kann die Intuition wahr und fruchtbar sein (sie selbst ist, soweit sie wirklich Intuition ist, unfehlbar wahr und fruchtbar), und die Begriffsbildung, in der sie sich ausdrückt und in der sie sich vollzieht, kann irrig und trügerisch sein.

Wie ist das möglich? Reminnen wir uns zuerst, daß die Intelligenz durch und in den Begriffen sieht, die sie auf lebendige Weise in ihrem eigenen Schoße bildet. Ohne Unterlaß führt sie ihren unersättlichen Wirklichkeitshunger durch die ganze Weite der äußeren und inneren Erfahrung und durch die ganze Weite der schon erworbenen Wahrheiten in unablässig mühevoller Jagd nach Wesenheiten, wie Aristoteles sagte; alles, was sie in sich an Begriffen und idealen Konstruktionen erstehen läßt, soll nur diesem Sinn für das Sein dienen, der gerade das ist, was in ihr das Tiefste ausmacht, und soll eine intuitive Unterscheidung ermöglichen, die ihre eigentliche Funktion ist. In den unvergleichlichen Augenblicken intellektueller Entdeckung, da wir zum ersten Mal in der gleichsam unendlichen Weite ihrer Möglichkeiten der Erstreckung eine lebendige intelligente Realität erfassen, fühlen wir das geistige Wort in uns auf unserem Grunde aufsteigen und sich ansetzen, wodurch sie uns gegenwärtig wird; wir wissen wohl, daß das die intuitive Kraft der Intelligenz ist und daß sie sich im Begriff auswirkt.

Ja! Aber dieses geistige Wort bilden wir uns dann als Schlußpunkt der ganzen unermesslichen begrifflichen Zurüstung, des Universums von Ideen und Bildern, das schon in uns wohnt und das seit Jahren und Jahren aus der Erkenntnisarbeit resultiert, der wir uns seit dem ersten Erwachen der Vernunft in unserem Geiste hingegeben haben. Wenn irgendwelcher schwerer Mangel, Windschiefheiten und Mißgestaltungen in dieser Masse vorhanden sind; anders ausgedrückt: wenn die lehrhafte Ausrüstung, womit wir schon versehen sind, Irrtümer oder Fehler zuläßt, so erklärt sich das folgendermaßen: Die geistige Anstrengung, durch die die Intelligenz — kraft des aktiven Lichtes in ihr — plötzlich die quellende Lebensfrische eines neuen Wirklichkeitsbildes von der Erfahrung der angehäuften Tatsachen und von allen sinnlichen Berührungspunkten befreit, (sie berührt dieses Bild, bemächtigt sich seiner, gerade dieses sieht sie, sie hat es aus den Dingen entstehen lassen, gerade an ihm vollendet sich ihr Akt des Verstehens, denn auf die Dinge zielt dieser Akt, er macht nicht Halt bei Zeichen oder Formeln) — diese geistige Anstrengung also, die sich mithin in einer echten Intuition (und soweit unfehlbaren) vollendet, wird so das Wirkliche nur erfassen in und durch

Zeichen, die erzeugt sind und zur Verfügung stehen vonseiten eines vorherbestehenden Materials, das mit Irrtümern und Mängeln belastet ist; sie werden es schlecht ausdrücken und in mehr oder minder irrigen Formeln, gelegentlich schwer und unheilbar irrig, — solange zumindesten, bis unser allgemeines Begriffssystem umgegossen ist, vielleicht inkraft dieser Intuition selbst und der Durchbrüche, die sie erzeugt.

Auf dem Grunde jedes großen philosophischen Systems gibt es also, Bergson hat es in einem berühmten Texte bemerkt, eine sehr einfache und unerschöpfliche Sicht, die eines Tages den Geist mit Sicherheit überflutet. Bei jedem großen Philosophen und jedem großen Denker gibt es eine zentrale Intuition, die in sich selbst nicht trügt. Aber diese Intuition kann sich verbegrifflichen, und in der Tat geschieht in einer sehr großen Zahl von Fällen diese Verbegrifflichung in einer irrigen Lehre, vielleicht gar einer verderblichen. Soweit ein Philosoph an seine eigenen Ideen gebunden bleibt, kann er die Unterscheidung selbst nicht machen: doch ist es unerlässlich, daß eines Tages die Unterscheidung gemacht wird. Begreifen wir die Größe des Dramas, das sich da abspielt! Da ist eine intuitive Gewißheit, in der sich das Wirkliche plötzlich dem Geiste gibt, in der plötzlich eins das andere entzückt; und da ist zur selben Zeit und mit demselben Schlag, da dies nicht statthaben kann ohne Begriffsbildung, aus unserem eigenen Bestand hergenommen das Risiko, sich mehr oder minder schwer zu täuschen und ein wohlbewiesenes System von Aussprüchen, die von Weisen für wahr gehalten werden, in Gefahr zu setzen. Soll der Geist, um dieses Risiko zu vermeiden, sich vom sich anbietenden Wirklichen abwenden, vom Sein, das er einen Augenblick erreicht hat in einem Aspekt, der sich ihm noch nicht enthüllt hatte? Das ist unmöglich: er weiß, daß seine erste Verpflichtung darin besteht, nicht gegen das Licht zu sündigen. Er muß mit der größten Sorgfalt seine ganze begriffliche Ausrüstung verifizieren, aber er kann es nicht unterlassen, sich dem Sein in die Arme zu werfen. Gleich, um welchen Preis! Es wird von ihm gefordert, sich nicht zu täuschen, aber zuerst wird von ihm gefordert zu sehen.

Die Bergsonsche Begriffsfassung der Dauer

Aber lassen wir diese Abschweifung und kehren wir zurück zur Idee, zum Begriff der Bergsonschen Dauer. Ich habe gesagt, daß es sich für meine Auffassung hier um einen irrigen Begriff handelt.

Warum? Wieso? Wir sprachen eben von der erstlich negativen Bedeutung der Intuition. Fürwahr, der Begriff, um den es sich handelt, leugnet mehr, als es die Intuition tut; er entfaltet diese Negation über den eigentlichen Inhalt der Intuition hinaus. Der Bergsonsche Begriff der Dauer besagt nicht allein, daß die wirkliche Zeit nicht die verräumlichte Zeit unserer Physik ist, daß die Veränderung nicht eine Wolke von Zuständen ist, die aufeinander folgen, daß die Bewegung nicht geteilt, ungeteilt ist, das heißt eins im Akte und derart, daß, wenn man sie teilt, man sie dadurch selbst aufhebt mit ihrer Einheit, ihrer Eigenart (in diesem Sinne ging Aristoteles sogar so weit, zu behaupten, daß sechs etwas anderes ist als drei plus drei) . . . Der Begriff will noch, und das eben ist das Falsche, daß die Bewegung nicht teilbar, unteilbar sei und derart, daß man an ihr keine Teile unterscheiden könne, wären es auch nur potentielle wie in einem ganzen Kontinuum; und er will, daß die Zeit nicht irgend etwas an der Veränderung oder an der Bewegung ist, verschieden von der Veränderung selbst und verschiedenen vom Subjekt der Aenderung. Was dann? Der ununterbrochene Fluß der Unbeständigkeit der Veränderung. Das ist die wirkliche Zeit; sie ist dieser Fluß der Unbeständigkeit, sie ist sozusagen das am wenigsten Substantielle, was es auf der Welt gibt. Und der Bergsonsche Begriff der Dauer will nicht, daß sie das sei. Und was tut dieser Begriff in seinem positiven Aspekt? Er macht aus der Zeit etwas Substantielles, man könnte sagen, daß er unlösbar in dasselbe Ideenbild die Idee der Substanz und die Idee der Zeit und die Idee des seelischen Ablaufes und der seelischen Mannigfaltigkeit einsperrt, all das macht diesen Schneeballen aus, der sich im Weiterrollen vergrößert, wie Bergson oft gesagt hat.

Kurz, anstelle sich zum Sein hinzuwenden und in die metaphysische Intuition des Seins einzumünden, so wie es die Natur der Dinge verlangte, nimmt die Bergsonsche Erfahrung der Dauer bei der Verbegrifflichung eine falsche Wendung; freilich insoweit sie selbst Erfahrung war, zittert sie unaufhörlich, ohne es zu sagen, von dem ganzen ontologischen Gehalt nach, von dem wir eben sprachen. Die Bergsonsche Erfahrung der Dauer ist begrifflich übergetreten in einen unbeständigen und flüchtigen Begriff der Zeit als Seinsersatz, der Zeit als ersten Stoffes der Wirklichkeit und als besonderen Objektes der Metaphysik, der Zeit aber nicht etwa als primären Objektes der Intelligenz in dem Sinne, in dem Aristoteles sagte, daß das Sein das erste Objekt der Intelligenz ist, sondern jener Rückwendung der Intelligenz auf sich selbst, die ihr die Möglichkeiten des Instinktes wiedererwerben sollte und die Bergsonsche Intuition heißt und die für Bergson die Intelligenz als vitales Begreifvermögen des Wirklichen ersetzt, obgleich er sich einen Augenblick besonnen hat, sie selbst Intelligenz zu nennen.

Eine Metaphysik der modernen Physik

Um den Dingen noch näher zu kommen, können wir bemerken, daß die Metaphysik, die Wissenschaft, die Weisheit ist, die höchste Form des Wissens, die die menschliche Vernunft erreichen kann, in ihrem Ursprung zeittranszendent begründet ist; sie ist geboren, als die Intelligenz der Philosophen ihr Haupt über die Flut des Nacheinanders erhoben hat. Aber an dem Tage, da die physisch-mathematische Methode eine Wissenschaft von den Erscheinungen als solchen zu begründen erlaubt hat unter der Bedingung, die Begriffe nur noch im sinnlich Meßbaren aufzulösen und den Anteil der Ontologie zu reduzieren auf den Bau von erklärbaren Vernunftwesen, bestimmt, aufrechtzuerhalten ein Gewebe mathematischer Gesetzmäßigkeiten, das die Phänomene einigt, kann man sagen, daß der Gedanke, zurückkehrend zur eigentlichen Welt des Verstandes, sich in der Zeit eingenistet hat. Er brauchte drei Jahrhunderte und die kantische Revolution, um dessen inne zu werden. Was soll nun aus der Metaphysik werden? Wenn sie sich selbst treu ist und dem, was ist, so wird sie die Wissenschaft der Phänomene überschreiten, wie sie die Zeit überschreitet, und wird zugleich erkennen, daß diese Wissenschaft durch die Tatsache, daß sie in einer empiriologischen oder empirio-mathematischen Analyse des Wirklichen besteht, autonom ist hinsichtlich der Analysen der ontologischen Ordnung, zu denen der Philosoph weiterschreitet, — genau deshalb, weil sie nicht selbst in sich verborgen eine Philosophie enthält. Wenn man aber der Metaphysik diese Transzendenz und die Autonomie in Anbetracht der Wissenschaft aberkennt und wenn man trotzdem eine Metaphysik begründen möchte, so bleibt nichts übrig als sie zu suchen, nicht mehr über der eigentlichen Welt der Mathematisierung des Sinnlichen, sondern in ihrer Tiefe. Man muß dann in dem physikalisch-mathematischen Gewebe drinnen eine Substanz suchen, einen metaphysischen Stoff, dessen, ohne zu wissen, die physikalisch-mathematische Erkenntnis der Natur trüchtig ist.

Aber wo ist die physikalisch-mathematische Erkenntnis errichtet, wenn nicht in dem Fließenden selbst? Was ist es, daß sie sich bemüht, in diesen Formen Gestalt annehmen zu lassen, wenn nicht die relationellen Beständigkeiten, welche sie in dem Ablauf selbst des sinnlichen Werdens isoliert? Der bezeichnende Zug des Genies Bergson ist es gewesen zu sehen, daß, wenn die Wissenschaft der Phänomene einen metaphysischen Stoff einhüllt und ihn selbst verbirgt in ihrer eigenen Ordnung und in ihrem eigenen Formalobjekt, dieser Stoff nichts anderes sein kann als die Zeit. Eben in sie wird man untertauchen müssen, um ein Wissen zu finden, das zum direkten Ziel nicht mehr das Notwendige und Allgemeine haben wird, sondern den Fluß des Besonderen und Zufälligen selbst, die reine Bewegung, betrachtet als die Substanz selbst der Dinge: das setzt voraus, wie Bergson deutlich gesehen hat, das absolute Ueberschreiten des Begriffs und die totale Umkehrung der natürlichen Bewegung der Intelligenz. In dieser selben Zeit, in die die Physik hineingestellt ist, ohne sie in ihrer Wirklichkeit betrachten zu wollen (denn in der Tat begnügt sie sich mit ihrem mathematischen Ersatz) und die sie

in Raumsymbole überträgt und die der Mechanismus unterdrückt, wird die Metaphysik das Absolute selbst erfassen, das Erfindung und Schöpfung ist. Noch tiefer abhängig von der modernen Physik als die immanente Ursache eines Spinoza, der die mechanistischen Erklärungen einer noch jungen Wissenschaft von den Erscheinungen substantiierte, verwirklicht die Bergsonsche Dauer in der Metaphysik die Seele des Empirismus oder des reinen Experimentalismus selbst, zu deren Bewußtsein diese Wissenschaft im Fortschreiten gekommen ist und womit sie das Wirkliche angeht, um es zu erklären. Die letzten Seiten der „Schöpferischen Entwicklung“ sind außerordentlich bezeichnend in dieser Hinsicht. „Es scheint also“, schreibt Bergson, „daß parallel zu dieser modernen Physik sich eine zweite Art von Erkenntnis hätte begründen müssen. Ins Innere des Werdens hätte man sich durch einen Akt des Einfühlens versetzen müssen. Würde diese Erkenntnis glücken, so würde sie die Wirklichkeit selbst in letzter Notwendigkeit erfassen“. Und weiter: „Eine Erfahrung dieser Art ist keine unzeitliche Erfahrung. Sie sucht lediglich über die verräumlichte Zeit hinaus, wo wir unaufhörliche Umordnung zwischen den Teilen zu bemerken glauben, die konkrete Dauer, wo sich unablässig eine radikale Umgestaltung des Ganzen begibt“. Und noch weiter: „Je mehr man darüber nachdenken wird, desto mehr wird man finden, daß dieser Begriff von Metaphysik derjenige ist, den die moderne Wissenschaft nahelegt“. „So verstanden“, sagt er endlich, „ist die Philosophie nicht allein die Rückkehr des Geistes zu sich selbst, die Koincidenz des menschlichen Bewußtseins mit dem lebendigen Prinzip, aus dem es hervorgeht, eine Fühlungnahme mit der schöpferischen Kraft. Sie ist die Vertiefung des Werdens im allgemeinen, wahrer Evolutionismus, und folglich die wahre Fortführung der Wissenschaft“. Um genau und eigentlich zu sprechen, besteht die Metaphysik darin, in der Zeit ein fortschreitendes Wachsen des Absoluten zu sehen; sie faßt sich in der Behauptung zusammen, daß die Zeit schöpferisch ist.

Damit, scheint mir, haben wir die Bergsonsche Metaphysik von der Seite, wo sie am tiefsten ist, betrachtet, gesehen, welches ihre Entstehungsgeschichte ist, und haben zugleich bereits einige ihrer wesentlichen charakteristischen Züge enthüllt.

Der Bergsonsche Irrationalismus

Von dieser fundamentalen Entdeckung aus (offen gestanden — wie wir gesehen haben, von unterschiedlichem Wert), die Bergson in der Dauer zu machen glaubte, leitet sich als sekundäre (wiewohl unvermeidliche) Eigentümlichkeit der Irrationalismus der Bergsonschen Philosophie her. Dieser Irrationalismus ist sekundär, nicht primär, er ist in gewisser Weise unfreiwillig, ich möchte sagen, er kommt gegen den Strich, — und hier tut sich ein fundamentaler Unterschied zwischen der Auffassung Bergsons und einer absichtlich erstlich und überlegt der Intelligenz feindlichen Auffassung auf, wie sie Klages eigen ist. Es bleibt bestehen, daß die Bergsonsche Philosophie eine irrationalistische Philosophie ist: Der Irrationalismus ist das Lösegeld, auferlegt für die Irrtümer bei der Verbe-grifflichung — wir sprachen eben davon — jener lebendigen Realitäten, denen sich die ursprüngliche Intuition Bergsons zuwandte, insofern sie echte intellektuelle Intuition war.

Daher kommt es einerseits, daß dieser Intuition keine Arbeit metaphysischen Aufbaues im eigentlichen Sinne vorhergegangen war und die begriffliche Zurüstung zu ihrem Gebrauch vorbereitet hatte. Es liegt noch keine Metaphysik des Seins noch der Intelligenz, keine vorgängig ausgearbeitete Kritik der Erkenntnis vor (das erste Kapitel von „Materie und Gedächtnis“ zeigt deutlich, daß damals Bergson noch glaubte, sich von einer Entscheidung zwischen der idealistischen und der realistischen Auffassung der Erkenntnis dispensieren zu können; — später erklärte er von selbst, wenn es notwendig wäre, wie er sagte, zwischen zwei Ismen zu wählen, so würde er ohne Zögern den Realismus wählen). Von der großen metaphysischen Menschheitstradition hatte er lediglich von Plotin den Logos spermaticos empfangen — ein Logos übrigens einzigartig kostbar, der wohl die Philosophie überragt. Die erste Ausrichtung Bergsons war ganz scientific

sogar scientistisch; er kam nämlich von Spencer her. Und eben das macht das Werk, das die Wiederauffindung des Geistigen brachte, für uns noch ergreifender und noch mehr dankenswert. Aber daher erklären sich auch gewisse Mängel dieses Werkes.

Auf der anderen Seite (und das ist nur ein anderer Aspekt der gleichen Erwägung, auch das eine Erbschaft der modernen philosophischen Tradition ohne Richtigestellung durch eine gesunde Erkenntnistheorie), war und blieb Bergson die Erfahrung ausschließlich einzige und alleinige Quelle der Gewißheit, über die das Denken verfügen konnte. Gegenüber den Widersprüchen und Schwankungen der abstrakten Erkenntnis hat die Erfahrung allein (als ob sie selbst nicht unvermeidlich mit abstrakter Erkenntnis gezeichnet wäre) in seinen Augen philosophischen Wert. Mögen daher, wenn die Erfahrung, tiefer als die Erfahrung der Laboratoriumswissenschaften, mich einer schöpferischen Zeit und einem Wechsel, der Substanz ist, und einer Art reinem Akte im Werden gegenüberstellt, nötigenfalls auch Logik und Identitätsprinzip, und alle rationalen Erfordernisse der Intelligenz zugrunde gehen! All das ist sekundär gegenüber der Wahrheit, die ich festhalte. Diese Art verzweifelter Energie, mit der sich die Intelligenz selbst zerreißt und lieber ihr vitalstes Gesetz und ihre Existenz selbst leugnet als ihre Annahme preisgibt, als die Wahrheit zugesteht, daß eine mangelhafte Begriffsbildung zu der irrigen Position geführt hat, — sie finden wir in mehreren jener Philosophien wieder, die sich heute existentielle nennen, beispielsweise bei Heidegger und Berdjajew. Daher sagte auch William James mit erfrischender Offenheit Bergson dafür Dank, daß er ihm geholfen habe, sich eines schönen Tages von der Logik zu befreien. Solche Arten von Befreiungen sind kaum ertragreicher als der Sturz in den Fluß des Heraklit, in dem man sich nicht zum zweiten Male badet, weil man schon beim ersten Male ertrinkt. Für den Bergsonismus entwischt die unausgesetzte Dauer des Lebens jeder Logik und würde sich keinem Widerspruchsprinzip anbequemen; daraus folgt, wie man gesagt hat, daß die durch diese den Seelendingen eigene Dichte notwendig gemachte Methode nicht anders als ganz irrational sein kann. Diese Angabe stammt von einer der besten Auslegungen des Bergsonismus, die vom Standpunkt Bergsons aus gemacht worden sind; sie hat den Vorzug, beim Leser keinen Zweifel über diesen Hauptpunkt zu lassen.

Eines der Ergebnisse des erlebten Irrationalismus, von dem wir eben sprachen, und eine seiner Ausprägungen, seine spezifische und systematische Ausprägung, ist die Bergsonsche Theorie der Intelligenz, die wesenshaft unfähig ist, das Leben zu erfassen, die lediglich fähig ist, die Materie zu erkennen und sie in geometrische Formen zu gießen, und die Bergsonsche Theorie der Intuition. Wir stehen hier dem gegenüber, was im Bergsonismus die Rolle der Erkenntnistheorie spielt. Das sind die wohlbekanntesten Teile der Lehre Bergsons, auf welche wir hier, wie mir scheint, kein großes Gewicht zu legen brauchen.

Ueber die Theorie der Intuition, die, wie Bergson an Höfding schrieb, sich unter seinen Augen erst ziemlich lange nach derjenigen der Dauer entwickelt hat, will ich nur eine Bemerkung machen. Diese Intuition fordert eine Art gewaltsamen Wiedererwerbs von instinktiven Wirkvermögen früherer zoologischer Evolutionsstufen in einer Anstrengung, die unserer Natur zuwider ist. Diese Intuition setzt das fort, was vom Instinkt beim Menschen übrig geblieben ist, entwickelt es und setzt es in Reflexion um; sie taucht uns tief ein in die konkrete Wahrnehmung, um sie auszuweiten und zu erweitern; sie stellt eine Ausdehnung der Sinneswahrnehmung und des Bewußtseins dar, kraft einer Anstrengung des darin eingesetzten Willens, eine schmerzhaft Anstrengung, wo bei der gewaltsamen Rückwendung auf sich selbst die Fähigkeit des Sehens nur noch inkraft des Willensaktes zu geschehen hat. Es erscheint wirklich schwer, eine solche Intuition als eine supraintellectuelle Intuition anzusehen. Ich bin nichtsdestoweniger überzeugt, daß wenn die Bergsonsche Begriffsfassung hier kritisiert werden muß, sie indessen auf eine mangelhafte Weise tief wahre Ansichten über den vitalen Akt vor allem des Intellektes ausdrückt, über das, was im Intellekt das am reinsten Intellektuelle ist, und mehr gilt als Raisonement. So angreifbar die Bergsonsche Intuition, wie Bergson sie beschreibt, ist, so schleicht sich doch oft

die wahre „Intellektion, d. h. die intellektuelle Intuition“, ein. Es ist gerade die Intelligenz, die den Wert eben dessen ausmacht, was Bergson der Intelligenz entgegensetzt. (Und ich weiß wohl, daß er das Wort Intelligenz in einem anderen als dem gemeinhin angenommenen Sinne nimmt; aber es ist gerade die Intelligenz im gemeinhin angenommenen Sinne, die er verdächtigt.)

Die Bergsonsche Kritik der Idee des Nichts

Drei Theorien liefern uns, scheint mir, die metaphysischen Hintergründe oder die metaphysischen Schlüssel des Bergsonismus. Es sind die Bergsonsche Kritik der Idee des Nichts, die Bergsonsche Theorie der Veränderung, die Bergsonsche Kritik des Möglichen.

Wenn das, was wir zu Beginn über die Stellung Bergsons zur Metaphysik gesagt haben, zutrifft, so begreift man, daß diese drei Theorien in seinem Werk gleichsam als erste Versuche oder als Projekte erscheinen, oder als kurze Ausblicke durch ein einen Augenblick geöffnetes und schnell wieder geschlossenes Fenster auf das, was die Grundlage einer Bergsonschen Metaphysik hätte bilden können, statt eines eigentlichen Versuches einer lehrhaften Begründung. Ich bin nichtsdestoweniger davon überzeugt, daß Bergson in diesen drei Theorien Gedanken niedergelegt hat, denen er die größte Bedeutung zumaß und die er sehr reiflich und sehr sorgsam ausgearbeitet hatte. Die Kritik der Idee des Nichts findet sich in der „Schöpferischen Entwicklung“. Die Theorie der Veränderung in den beiden Konferenzen von Oxford im Jahre 1911 über „Die Wahrnehmung der Veränderung“; die Kritik des Möglichen in einer Denkschrift zum Treffen von Oxford von 1920; ein im Jahre 1930 in der schwedischen Zeitschrift „Nordisk Tidskrift“ veröffentlichter Artikel nahm sie wieder auf und entwickelte sie weiter. Dieser Artikel und die Besprechungen von 1911 sind in dem letzten von Bergson veröffentlichten Werke „Der Gedanke und das Sichbewegende“ (1934) gesammelt worden.

Sagen wir zuerst einige Worte der Kritik zur Idee des Nichts. Bergson stellt hier die These auf, daß die Idee des Nichts jedes Seins eine Pseudoidee ist, die wir niemals wirklich denken. Weil unser Begreifen als solches nur Gegenwärtiges, nicht Abwesendes faßt oder feststellt, so heißt das Nichts einer Sache denken, die Realität einer anderen Sache setzen, einer Sache, die die erste von der Existenz ausstößt, sie ersetzt. „Die Irrealität einer Sache besteht in ihrer Ausstoßung durch andere“. Wenn die Negation in unseren Formulierungen auftritt, so geschieht das nur aus außer-intellektuellen Motiven, affektiven oder sozialen, aufgrund welcher wir, um z. B. einem möglichen Irrtum des anderen zuvorzukommen, unsere Aufmerksamkeit auf die ersetzte oder ausgestoßene Realität richten, von der wir dann sagen, daß sie nicht ist, obgleich die ersetzende oder ausstoßende Realität, an die wir tatsächlich denken, ohne uns aber dafür zu interessieren, in Unbestimmtheit gelassen ist. Es bleibt also, daß wir nur das Volle denken und daß das Vorstellen des Nichts einer Sache in Wahrheit das Sich-Vorstellen einer anderen Sache heißt, die die erste vertreibt und ihren Platz einnimmt. Infolgedessen schließt das Denken des absoluten Nichts einen Widerspruch in sich.

Diese sonderbare These rechtfertigt sich nur aus einem originellen Mißverständnis; es ist klar, daß die Anstrengung mißglücken muß, sich vom Nichts eine Vorstellung zu machen. Aber die Idee des Nichts ist nicht eine Vorstellung des Nichts, sie ist eine negative Idee: ihr Inhalt ist nicht das Nichts, das man sich wie irgendeine Sache vorstellte (doch könnte man sich tatsächlich das Nichts einer Sache nur als ihre Ausstoßung durch eine andere vorstellen); der Inhalt der Idee des Nichts ist das Sein, behaftet mit dem Zeichen der Negation, das ist das Nichtsein. Diese Idee zu bilden, genügt die eigentümliche Aktivität der Intelligenz. Und da sie nur die Idee des Seins selbst ist, aber des Seins, bezeichnet als geleugnet, so besteht die Idee des Nichts einer Sache in keiner Weise in der Ersetzung dieser Sache durch eine andere, die sie vertriebe; folglich enthält die Idee des absoluten Nichts, das lediglich und einfach die Vertreibung aller Dinge besagt — aber nicht durch eine andere Sache, die sie ersetzte — keineswegs einen Widerspruch, sie ist keineswegs eine Pseudoidee.

Aber weshalb hat Bergson diese unserer Meinung nach irriige Kritik der Idee des Nichts angestellt? In seinem Denken handelt es sich darum, die dem Philosophen natürliche Versuchung zum Spinozismus zu bekämpfen. Kaum beginnt er zu philosophieren, so fragt der Philosoph: Weshalb gibt es überhaupt Sein? Diese Frage, sagt Bergson, schließt die Voraussetzung ein, daß das Nichts vor dem Sein ist, daß das Sein über das Nichts wie ein Teppich ausgespannt ist. Nimmt man diese Frage an, so kann man darauf nur antworten, indem man mit Spinoza ein Sein annimmt, das Ursache seiner selbst ist, allein fähig, die Nichtexistenz zu besiegen, sich im Ewigen selbst setzt, wie sich die Logik selbst setzt, und das jede wirksame Kausalität, jede Kontingenz und jede Freiheit in den Dingen zugrunde gehen läßt, die dann nur noch das endlose Abrollen dieser hypostasierten Logik sind. Aber diese Frage ist nur ein Scheinproblem (wir haben gesehen, wie Bergson diesen Punkt erledigt zu haben glaubte); die Frage darf nicht gestellt werden, und die spinozistische Antwort ist ebenso illusorisch wie sie. Indes trifft Bergson, dadurch, daß er den Spinozismus treffen will, die ganze Metaphysik. Wenn seine Kritik gerechtfertigt ist, so ist die Idee des durch sich selbst existierenden Seins, des *Ipsum esse subsistens*, die Idee der göttlichen Aseitität, eine Pseudoidee und eine Hypostasierung der Logik wie die spinozistische Idee Gottes als *causa sui*. Denn eben die Idee der Kontingenz der Dinge, die Idee, daß sie nicht sein könnten, anders ausgedrückt, die Idee der Möglichkeit des Nichts der Dinge zwingt den Geist, dieses Sein und seine Notwendigkeit anzunehmen. Und diese Idee selbst von der Möglichkeit des Nichts der Dinge wäre eine Pseudoidee.

Wir haben gesehen, daß es keineswegs so ist. Die Idee des Seins aus sich ist keineswegs die Substantiierung der Logik und der logischen Notwendigkeit. Sie bezieht sich auf eine souverän wirkliche Notwendigkeit, auf eine unendliche Notwendigkeit, nach der ein so reiches und überfließendes und unabhängiges Sein existiert, daß seine Wesenheit selbst schon sein Akt des Existierens, des Erkennens und des Liebens ist. Für Bergson aber bedeutet die Frage, weshalb die Dinge existieren, ein Pseudoproblem und beruht auf einer Pseudoidee. Das Ergebnis ist, daß die klassische Unterscheidung des Notwendigen und des Zufälligen letzten Endes eine Pseudounterscheidung ist und daß das, was nicht notwendig ist, sich selbst setzt. So gewahren wir in einem raschen Lichtstrahl, weshalb eine Bergsonsche Theodizee, ein rationales Beweisen der Existenz Gottes im Bergsonischen System nicht möglich ist. Für Bergson wird diese Existenz auf einem anderen Wege erreicht.

Die Bergsonsche Metaphysik kommt, ihren eigenen Wegen folgend, zur Annahme, daß Gott, erste Quelle des schöpferischen Hervorbringens, ohne Zweifel wie eine höchst konzentrierte Dauer und ein Leben existiert; sie kann nicht feststellen, ob dieser Gott, der in der Tat existiert, in sich selbst notwendig ist oder nicht, und unendlich notwendig von Rechts wegen.

Die Bergsonsche Lehre von der Veränderung

Hatte die Kritik der Idee des Nichts nicht ein wenig den Charakter einer Argumentation *ad hominem*? Auf alle Fälle: zielte sie nicht — gemäß einer bei Bergson beliebten Methode — vor allem darauf ab, das Terrain zu säubern von einem jener Scheinprobleme, durch welche er — vielleicht ein wenig bequem — die Philosophie von sehr vielen Hindernissen befreit?

Betrachten wir jetzt die Bergsonsche Lehre von der Veränderung! Sie besitzt einen viel stärkeren positiven Wert und läßt uns viel tiefer in das Innere der Bergsonischen Metaphysik eindringen. Aber sie offenbart uns auch, welche positiven Wirkmöglichkeiten in der Kritik der Idee des Nichts enthalten waren.

Lesen wir zuerst nochmals einige Texte, die besonders bezeichnend sind, aus „Wahrnehmung der Veränderung“. „Es gibt Veränderungen, aber es gibt unter der Veränderung keine Dinge, die sich verändern; die Veränderung bedarf keines Trägers. Es gibt Bewegungen, aber es gibt kein träges, unveränderliches Objekt, das sich bewegt: die Bewegung schließt nicht ein Bewegliches ein.“

Ohne Zweifel haben uns nützliche Vorurteile des Gesichtssinnes daran gewöhnt, die Bewegung in aufeinanderfolgende Zustände zu zerschneiden derart,

daß die Bewegung zu einem Beweglichen wie ein Akzidenz dazukäme. „Aber wir werden schon weniger Mühe haben, Bewegung und Veränderung als unabhängige Wirklichkeiten wahrzunehmen, wenn wir uns an den Gehörsinn wenden. Hören wir eine Melodie, von der wir uns einwiegen lassen: Haben wir da nicht die deutliche Wahrnehmung einer Bewegung, die nicht mit einem Beweglichen verknüpft ist, einer Veränderung ohne etwas, das sich ändert? Diese Veränderung genügt sich, sie ist die Sache selbst“. „Abstrahieren wir von diesen räumlichen Bildern, so bleibt die reine Veränderung, sich selbst genügend, keineswegs geknüpft an eine Sache, die sich verändert“.

„Kehren wir nun zum Gesicht zurück. Wenn wir zunächst unsere Aufmerksamkeit darauf richten, so gewahren wir, daß hier die Bewegung selbst keines Vehikels bedarf, noch die Veränderung einer Substanz . . .“ „Aber nirgends ist die Substantialität der Veränderung so sichtbar, so fühlbar wie in der Domäne des inneren Lebens . . .“ „also, ob es sich um Innen oder Draußen handelt, um das Ich oder äußere Objekte, die Wirklichkeit ist die Veränderlichkeit selbst. Das eben drückten wir aus, da wir sagten, daß es Veränderung gibt, aber nicht Dinge, die sich verändern“. Vor dem Schauspiel dieser allgemeinen Veränderlichkeit mag manche unter uns der Schwindel ergreifen. Sie sind an die feste Erde gewöhnt . . . Sie glauben, wenn alles vorübergeht, existiert überhaupt nichts; und daß, wenn die Wirklichkeit Veränderlichkeit ist, sie schon nicht mehr in dem Moment ist, wenn man sie denkt, sie entwischt dem Denken . . . Daß sie sich nur beruhigten! Die Veränderung wird ihnen, wenn sie sie nur direkt ohne Zwischenschleier betrachten wollen, sehr schnell erscheinen als das, was in der Welt das am meisten Substantielle und Dauerhafte sein kann“.

In anderen Ausdrücken, und um immer und immer wieder die Ausdrücke Bergsons selbst aufzunehmen: Wenn die Veränderung nicht alles ist, ist sie überhaupt nichts; sie ist nicht nur wirklich, sondern der Grundzug der Wirklichkeit, sie ist die Substanz der Dinge selbst.

Die Bergsonsche Metaphysik ist also wohl die Metaphysik der reinen Veränderung. Meines Erachtens hat man nicht nachdrücklich genug auf der zentralen Bedeutung bestanden, den die metaphysische Doktrin, die ich eben kurz zusammengefaßt habe, für die ganze Bergsonsche Philosophie besitzt. Sie liefert uns ihren Schlüssel. Wir stehen hier vor einer der entscheidendsten und kühnsten Versuche, die unternommen worden sind, um das Sein zu vertreiben und es durch das Werden zu ersetzen, jedoch nicht im panlogistischen Stile von Hegel! Ganz im Gegenteil: im Stile eines integralen Empirismus. Zwei Sachen indes sind klar: an erster Stelle, wenn es wahr ist, daß das Sein das konnaturale Objekt der Intelligenz ist und es, wenn ich so sagen darf, das Klima bestimmt, unter dem sie alles denkt, was sie denkt, so muß diese Metaphysik der Veränderung als undenkbar betrachtet werden. Denn zu sagen, daß die Veränderung die Substanz der Dinge selbst ist, heißt behaupten, daß die Dinge sich ändern, insofern als sie sind, und insoweit, als sie sind; und dennoch, daß, insofern sie sind und insoweit sie sind, sie aufhören zu sein, was sie sind, sie ihr Sein verlassen, sie nicht mehr sind, was sie sind, sondern eine andere Sache. An zweiter Stelle, um zu versuchen das zu denken, muß man etwas Besseres als Intelligenz finden oder sie gegen sich selbst wenden und in jedem Falle wie der alte Heraklit auf das Widerspruchsgesetz verzichten.

Diese Lehre von der reinen Veränderung läßt uns zugleich bedeutsame Einsichten in gewisse Einschlüsse der Bergsonschen Intuition gewinnen, die hier ganz deutlich antiintellektualistisch erscheinen; auch in gewisse Einschlüsse der Bergsonschen Dauer. Die Bergsonsche Dauer ist nichts anderes als die Zeit, — „die wahre Dauer“, schreibt Bergson, „ist das, was man immer die Zeit genannt hat, aber die Zeit als unteilbar gefaßt“; es ist eine unteilbare Zeit und eine, wo das Vergangene andauert. „Die Erhaltung des Vergangenen in der Gegenwart ist nichts anderes als die Unteilbarkeit der Veränderung“. „Es genügt, sich ein für allemal davon überzeugt zu haben, lesen wir noch weiter, daß die Wirklichkeit Veränderung ist, daß die Veränderung unteilbar ist und daß in einer unteilbaren Veränderung das Vergangene mit dem Gegenwärtigen innig verwachsen ist“. Kurz gesagt: „Es handelt sich um eine Gegenwart, die dauert“. Diese wenigen Zeilen

unterrichten uns über den höchst charakteristischen metaphysischen Gehalt der Bergsonschen Dater.

Bergson erklärt uns, daß alle von den Philosophen hinsichtlich des Problems der Substanz und des Problems der Bewegung erhobenen Schwierigkeiten daher kämen, daß wir die Augen vor der Unteilbarkeit der Veränderung, schließen. Er fügt hinzu: „Wenn die Veränderung, die offensichtlich in unserer ganzen Erfahrung grundlegend ist, die flüchtige und unfassbare Sache ist, wovon die meisten Philosophen gesprochen haben, wenn man darin nur eine Wolke von Zuständen sieht, die Zustände ersetzen, so ist man wohl genötigt, die Kontinuität zwischen diesen Zuständen durch ein künstliches Band wieder herzustellen . . .“ Hier entspringt nach ihm das Idol der von der Veränderung verschiedenen Substanz. „Bemühen wir uns im Gegenteil, fährt er fort, die Veränderung als solche aufzufassen, wie sie ist in ihrer natürlichen Unzerteilbarkeit, so gewahren wir, daß sie die Substanz der Dinge selbst ist“.

Diese Texte scheinen mir höchst bezeichnend. Ich füge nebenbei hinzu, daß man hier von der wahren Behauptung, daß die Veränderung oder die Bewegung ungeteilt ist, zu der irrigen Behauptung übergeht, daß sie unteilbar ist; und daß Bergson in der gleichen Verwerfung zwei voneinander ganz verschiedene Begriffe trifft: den Begriff der Bewegung als einer Wolke von Zuständen, die Zustände ersetzen, welches ein ganz falscher Begriff ist, gegen den anzugehen Aristoteles und die bedeutendsten Philosophen nicht unterlassen haben, und den Begriff der Bewegung als jener „flüchtigen und unfassbaren Sache, von der die meisten Philosophen gesprochen haben“, — und sie haben gut daran getan, davon zu sprechen, denn die Bewegung ist gerade das. Weil die Bewegung das ist, so muß eben das Sein, auf das unser Intellekt zuerst geht, wenn er die Dinge denkt, das Sein, das durch sich Existenz wirkt und dessen Begriff, weit davon entfernt, ein Band zwischen den Zuständen der Veränderung zu sein, dem Begriff der Veränderung vorgängig ist, es muß sehr wohl die Substanz wirklich von der Bewegung und der Veränderung verschieden sein: sie ist es, die sich verändert; die Veränderung ist sie nicht.

Aber worauf ich vor allem hinweisen wollte, ist das Band, das die These von der Substantialität der Veränderung mit jener von der schöpferischen Zeit eint. Diesen letzten Ausdruck muß man in ganzer Strenge verstehen. Es handelt sich um eine im eigentlichen Sinn schöpferische Zeit. Die Bewegung ist das Absolute und dieses Absolute nimmt von sich selbst aus zu, es schafft und schafft sich im Weiterschreiten. „Verfolgen wir den neuen Begriff bis ans Ende“, so kommen wir, schreibt Bergson in seiner „Schöpferischen Entwicklung“ dazu, „in der Zeit ein fortschreitendes Anwachsen des Absoluten zu sehen“.

Weshalb fällt er hier ein so endgültiges Urteil, wenn nicht deshalb, weil eine Intuition, die sich auf die konkrete Dauer des seelischen Lebens bezieht, durch diese Dauer hindurch bis zum Sein selbst, und zur substantiellen Existenz vordringt und zu jener Aktivität des Seins, von der es unter dem Antrieb der ersten Ursache überfließt? Bergson hat sie ausgedrückt und verbegrifflicht in dem Begriff der Zeit, nicht in jenem des Seins. Um zu sagen, was er sah, hätte er sagen müssen: Sein; er sagt aber: Zeit.

Die Folge davon ist, daß er in der Zeit ein fortschreitendes Anwachsen des Absoluten sehen muß. Das läuft darauf hinaus zu sagen, daß die Veränderung dem Sein vorangeht und daß das Werden durch sich ist, sich der Aseität erfreut wie der schöpferischen Kraft. Das Kontingente und das Werden, die Veränderung und das Verschiedene setzen sich von sich selbst aus. Setzt man die Zeit, so machen sich die Dinge ganz von selbst. Oder vielmehr, sie machen sich durch eine Ausweitung des schöpferischen Schwunges. Ich spreche von dem reinen schöpferischen Akt, den man mit ihnen, mit ihrem Sein und mit ihrer Veränderung, in einem und demselben zweideutigen Begriff zusammengesperrt hat, womit man eine wahre Intuition falsch ausdeutet und sie einen Irrtum hervorbringen läßt. Die Bergsonschen Intentionen sind im Grunde jeder Form von Pantheismus entgegengesetzt. Man sieht nicht, wie ein gewisser Pantheismus von der inneren Logik der Begriffe, in denen sich in der Tat das Bergsonsche System ausdrückt, fern zu halten wäre.

Wenn auf der anderen Seite indes die Veränderung das Unteilbare ist, wenn man in ihr folglich keine Teile unterscheiden kann, die aufeinander folgen und von denen der eine verschwunden ist, wenn der andere zu existieren beginnt, wenn das Vergangene, das Vergangene als solches, weiter existiert und sich automatisch von selbst erhält, so kann man nicht umhin, zu sagen, daß das, was nicht mehr ist, noch ist, insofern man anderseits daran festhält, daß das Vergangene vorüber geht. Im Gedächtnis, gewiß! Da ja das Gedächtnis das Bild dessen, was nicht mehr ist, erhält. Aber in den Dingen? Immer stößt man wieder auf das Widerspruchsprinzip und man muß es zu brechen vorgeben, um nicht von ihm zerbrochen zu werden.

Die Bergsonsche Kritik des Möglichen

Man kann noch tiefer zu den metaphysischen Wurzeln des Bergsonismus vordringen. Man kommt dann zu der Leugnung des Möglichen, und zwar des wirklich Möglichen oder der Potenz, der Potentialität, zu einer Leugnung, die bereits, genau gesagt, in der Kritik der Idee des Nichts eingeschlossen ist.

Sind die Dinge vor der Existenz möglich gewesen? Nein, antwortet Bergson. Das zu denken ist eine Illusion. Das Mögliche geht dem Akt nicht voraus.

Er unternimmt es, diese These durch eine Analyse der psychologischen und gnosologischen Funktion der Idee der wirklichen Möglichkeit zu beweisen. Aber von vornherein mißversteht er diese Idee, er faßt die wirkliche Möglichkeit als eine virtuelle oder ideale Präexistenz, sozusagen als ein Bild des Morgen, schon heute in den Dingen gegeben, dem nur die Existenz fehlt, kurz als etwas Aktuelles, dem nur die Existenz fehlte: ein Möglichkeitsbegriff, der ein Skandal für einen Aristoteliker und einen Thomisten ist!

Einmal mit dieser Pseudoidee des Möglichen oder der Möglichkeit ausgerüstet, ist es ein Leichtes, uns zu erklären, daß nur eine Pseudoidee vorliegt und daß sie aus einer Retrospektion, aus einer von uns in die Vergangenheit vorgenommenen Projektion hervorgeht in dem Augenblick, wo das, was noch nicht war, zur Existenz kommt. Eben in diesem Augenblick, sagt Bergson, und nur in diesem Augenblick, im Augenblick, wo die neue Sache ist, wird sie als schon vorher möglich gedacht. Genau gesagt beginnt sie mit ihrem Möglichgewesensein erst in dem Augenblick, da sie ist.

Hören wir in einer so heiklen Diskussion den Philosophen selbst. „Auf dem Grund der Lehren, die die radikale Neuheit jedes Momentes der Entwicklung verkennen, gibt es, sagt er uns, viele Mißverständnisse, viele Irrtümer. Da gibt es vor allem die Idee, daß das Mögliche weniger als das Wirkliche ist und daß deshalb die Möglichkeit der Dinge ihrer Existenz vorausgeht . . . Wenn wir die geschlossenen Systeme, unterworfen den rein mathematischen Gesetzen, isolierbar, weil die Dauer keinen Eindruck auf sie macht, beiseite lassen, wenn wir das Ganze der konkreten Wirklichkeit betrachten oder ganz einfach die Welt des Lebens und mit noch größerem Recht die des Bewußtseins, so finden wir, daß es in der Möglichkeit jedes der aufeinanderfolgenden Zustände mehr und nicht weniger als in ihrer Wirklichkeit gibt; denn das Mögliche ist nur das Wirkliche mit einem Akt des Geistes dazu, der dessen Bild in die Vergangenheit zurückwirft, nachdem es einmal hervorgebracht ist“. Ein künftiges Werk wird möglich gewesen sein, aber tatsächlich ist es das nicht. „In dem Maße, als die Wirklichkeit sich schafft, unvorhergesehen und neu, spiegelt sich ihr Bild hinter sie selbst zurück in die unbestimmte Vergangenheit; sie findet sich so als von jeher möglich gewesen vor; aber eben in diesem Augenblick beginnt sie, es immer gewesen zu sein, und eben deshalb sagte ich, daß ihre Möglichkeit, die nicht ihrer Wirklichkeit vorausgeht, ihr vorausgegangen sein wird, wenn erst einmal die Wirklichkeit in Erscheinung getreten ist. Das Mögliche ist also bloße Spiegelung des Gegenwärtigen in die Vergangenheit . . . Die den meisten Philosophen eigene und dem menschlichen Geist natürliche Idee der Possibilien, die sich durch einen Erwerb der Existenz realisierten, ist also reine Illusion. Dies wäre gleichbedeutend mit der Behauptung, daß der Mensch in Fleisch und Knochen von der Materialisation seines im Spiegel wahrgenommenen Bildes herkäme . . . Man wird es schließlich evident finden, daß der Künstler zur selben Zeit Mögliches wie

Wirkliches schafft, wenn er sein Werk ausführt. Woher kommt es nun, daß man sicherlich zögern wird, dasselbe von der Natur zu sagen? Ist die Welt nicht ein Kunstwerk, unvergleichlich reicher als das des größten Künstlers? Und bedeutet es nicht ebenso Widersinn, ja, noch mehr, hier anzunehmen, daß die Zukunft schon vorher sichtbar wird, daß die Möglichkeit vor der Wirklichkeit vorexistierte? . . . Es gibt ein wirkliches Hervorquellen unvorhergesehener Neuheit . . . Dazu muß man Stellung nehmen: das Wirkliche ist es, das möglich wird“. Es ist unmöglich, auf eine bestimmtere Weise zu erklären, daß alles zur selben Zeit im Akt ist, da alles wird.

Der fundamentale Irrtum, wie wir ihn eben andeuteten, bezieht sich hier auf die Natur des Möglichen, das man als ein Aktuelles zweiter Zone betrachtet und das mithin, wofern man nicht das Werden leugnet, nur ideal sein könnte und rückblickend gedeutet wird als das dem Künftigen Vorausgegangene. In Wirklichkeit existierte in dem Wechsel das, was in diesem Moment erscheint, keineswegs im vorhergehenden Augenblick als ein schon Geschehenes, aber noch nicht Manifestiertes; das, was sein wird, ist in keiner Weise, in welcher Form auch immer, schon realisiert. Doch was das Subjekt wird — es ist nicht nur eine von außen genommene Benennung — muß das Subjekt in seinem Sein betreffen: aber es kann es nicht bestimmen nach dem, was es schon ist (ich meine im Akte), weil das, was es ist, es eben ist und nicht wird: die neue Qualifizierung betrifft also das Subjekt und ist von ihm genommen wie aus einer Reserve oder ontologischen Fruchtbarkeit, die absolut unreduzierbar auf das Sein im Akte ist und die Aktualität in jeder Hinsicht belehnt und im Sein erhält, die aber in sich selbst absolut nicht aktuell, nicht realisiert, reine Bestimmbarkeit ist, in einem Wort Möglichkeit. Eben das ist die wirkliche Möglichkeit, und wo es Veränderung und Werden gibt, da geht sie unbedingt notwendig den neuen Aktuierungen voraus, die das Subjekt erhält. Und wenn es wohl wahr ist, daß das Mögliche nachträglich nach einmal geschehener Verwirklichung bekannt ist, so ist eben die Möglichkeit nur erkennbar durch den Akt, da sie nichts ist, von dem man sprechen kann, denn alles, was man besagen kann, ist im Akt, da es lediglich zum Akt hin ist.

Das ist eben das Kennzeichen des Geschaffenen, dessen, was größer werden, zunehmen oder abnehmen kann, dessen, was sich ändern kann, dessen, was von einem anderen abhängt, im Innersten selbst diese metaphysische Gleichgewichtsstörung zuzulassen, die erst im subsistierenden Sein selbst vollkommen aufgehoben ist, das selbst nichts werden kann, weil es alles im höchsten Maße ist. In all dem, was nicht Gott ist, ist die Wirklichkeit die Verwirklichung eines Möglichen.

Für Bergson im Gegenteil waren die Dinge ohne Zweifel das nicht, was sie werden; aber vor dem Werden waren sie schon all das, was sie sein konnten; gerade dadurch, daß sie aktuell sind, gehen sie zu einer anderen Aktualität über; es genügte ihnen zu sein, im Akt zu sein, — ich meine in ihrem Zusammenhang mit der hervorsprudelnden Aktualität, aus der dieser universale Schwung hervorgeht, — um andere zu werden. Wir stehen hier vor einer neuen Methode des Denkens, die darin besteht, voll und ganz das Verb „sich verändern“ anstelle des Verbs „sein“ zu setzen. Es ist die Bejahung der reinen Aktualität, nicht des parmenideischen Seins, oder der spinozistischen Substanz, sondern der Bewegung und des Werdens selbst, — „es gilt nur, wie M. Jankélévitch schrieb, eine Transposition zu machen, um das impassible Universum Spinozas in das qualitätsbegabte Universum Bergsons zu überführen“. Sagen wir nicht eine Transposition, das Wort erscheint uns nicht treffend, sagen wir eine Umkehrung. In seiner metaphysischen Bedeutung betrachtet, erscheint der Bergsonismus wie ein umgekehrter Spinozismus.

Daher rührt es, daß gewisse Interpreten des Bergsonismus, insbesondere der Philosoph, den ich eben zitierte, selbst vom gleichen Feuer entbrannt, das Spinoza belebte, in seinem Sinne bei Bergson Stütze suchen. „Es ist von wesentlicher Bedeutung“, sagt M. Jankélévitch, „der Versuchung zu widerstehen, sich von den Schatten der Virtualität einnehmen zu lassen, alles muß im Licht und im Akt sein“. Und er fährt fort: „Von dem Augenblick an, wo der Schatten des Möglichen ins Universum eindringt, das Illusionsbild der Finalität, (möglicher) Unordnung und Indifferenz erzeugend, kommt uns die Idee, daß die Dinge vielleicht hätten anders sein können, als sie sind“, und dieser Gedanke läßt in uns die Bewunderung der „Fanatiker“ vor dem Schauspiel der Welt aufbrechen.

Ich glaube durchaus nicht, daß Bergson jemals geneigt gewesen ist, dem Fanatismus Spinozas und seiner modernen Schüler selbst Zugeständnisse zu machen. Er hielt im Gegenteil seine eigene Philosophie für einen ausgesprochenen Antispinozismus. Es ist eben nicht die Substanz, ganz im Gegenteil, es ist die Veränderung, die für ihn reine Aktualität ist. Aber in einem solchen Falle kann man sagen, daß die Extreme sich berühren.

Bei aller Gegnerschaft gegen Spinoza hat Bergson mit ihm einen Vordersatz von absolut ursprünglicher Bedeutung gemein: die Leugnung der Möglichkeit, der Potentialität in den Dingen. Für die Bergsonsche Metaphysik — wir rühren hier an erste Fragen, die das Geschick einer Philosophie bestimmen — ist alles reinster Akt, reiner Akt in unaufhörlichem Wachsen, radikale Umänderung und Hervorsprudeln von Neuheit. Von hier aus hätte ein ganzes System atheistischer Metaphysik hervorgehen können. Freilich wissen wir, Bergson hat sich nicht in diese Richtung gewandt. Weit entfernt! Er hat sich für die Bejahung eines persönlichen Gottes wie für die der Geistigkeit der Seele und die der Freiheit entschieden. Die Frage ist hier nur, ob ihm seine Metaphysik dazu verholten hat oder ob er nicht in einer gewissen Weise selbst hierin über seine eigene Metaphysik triumphiert hat, und ob nicht außerphilosophische Faktoren ihn zwischen sehr verschiedenen und sogar einander entgegengesetzten Möglichkeiten der Entwicklung (selbst hier verfolgt uns noch das Mögliche) haben wählen lassen.

Die Unvorhergesehenheit des Werdens

Das Grundmotiv, weshalb Bergson seine Kritik der Potentialität ausgearbeitet hat, ist unserer Ansicht nach der Wille, die Unvorhergesehenheit des Werdens zu retten: nicht allein die absolute Unvorhergesehenheit der freien Akte und die relative Unvorhergesehenheit der kontingenten Geschehnisse des Naturverlaufs, sondern vielmehr das, was er die radikale Unvorhergesehenheit jedes Momentes des Universums nennt. Dieses Gefühl der Unvorhergesehenheit kann den Philosophen, wie wir gesehen haben, zu Maßlosigkeit und Irrtum führen. In sich selbst ist es ein höchst philosophisches Gefühl, das wir in uns nicht abstumpfen lassen dürfen. Wir haben dargelegt, daß der aristotelische Begriff der Möglichkeit, in seinem exakten Sinn genommen, weit entfernt, es zu bedrohen, es sogar rechtfertigt. Gewisse zu elementare Darlegungen der Theodizee könnten es scheinbar bloßstellen. In Wirklichkeit rettet der Gott des hl. Thomas die Unvorhergesehenheit des konkreten Werdens ebenso wie der Bergsons. Wenn er auch von aller Ewigkeit her alle Dinge kennt, auch die Feder, die morgen vom Flügel dieses Vogels fallen wird, so ist doch keineswegs die Geschichte der Welt nur das Abrollen einer vorgängig getätigten Bühnenanweisung. Alle Momente der gesamten Zeit sind der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig, die in ihrem eignen Augenblick, d. h. also immer, alles sieht, was die Kreaturen getan haben, tun und tun werden, im selben Augenblick, da es geschieht, und mithin in ewiger Lebens- und Neuheitsfrische.

Wenn Bergson, wie ich eingangs bemerkte, kein vollständiges System der Metaphysik hat errichten wollen, so ist trotzdem seine Metaphysik eine der tiefsten, durchdringendsten und kühnsten, die unsere Zeit gekannt hat. Die kritische Erörterung, die ich über sie hier versucht habe, ist eine Verbeugung vor ihrer Größe. Denn selbst die Irrtümer, die man mit Recht ihr vorwerfen kann, haben nur Gestalt annehmen können als äußerste logische Konsequenzen der Projektion von Intuitionen und an die Wurzeln der Dinge rührenden Wahrheiten auf ein Feld leider ganz empiristischer (und nominalistischer) Begriffsbildung.

II Die Moral von Bergson

Ein langerwartetes Buch

Die „Schöpferische Entwicklung“ erschien 1907. 25 Jahre später (1932) veröffentlichte Bergson „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“. Dieses Buch war nicht nur das Ergebnis einer langen und geduldigen Meditations-An-

strengung, geleistet mit jenem wissenschaftlichen Gewissen und jener Sorgfalt, Materialien und Dokumente anzuhäufen und zu verifizieren, welche Bergsons Methode zu solchem Hochstand gebracht hat; es war auch ein Sieg über eine schmerzliche Krankheit und eines der reinsten und ergreifendsten Zeugnisse, die man über das Leben des Geistes sammeln kann.

Wir wußten alle schon seit langem, daß Bergson eine Moral vorbereitete und beabsichtigte, selbst die Fragen der Theodizee anzugehen. Was würde es für eine Moral sein, was für eine Theodizee? Einige Schüler hatten sich an schüchternere vorausgreifende Versuche gewagt, die unvermeidlich recht armselig ausfielen und in verschiedene Richtungen gingen und umso abseitiger in ihren Schlüssen waren, als das innere Prinzip lebendiger Ausrichtung und Abwägung fehlte.

Andere fragten sich, ob wirklich eine Ethik jemals ausgehen könnte von einer Philosophie, die trotz ihres Irrationalismus in der etwas hochmütigen Kälte einer reinen Spekulation errichtet und die menschliche Praktik geringschätzig abzuwerten schien (in Wirklichkeit war niemand weniger Pragmatiker als Bergson).

Während dieser Zeit arbeitete Bergson in tiefem Schweigen. Er las, er verschaffte sich eine riesige Dokumentation historischer, ethnologischer, soziologischer Art, er meditierte über die Geschichte der Menschheit. Er las die großen Geistesmänner, die man die Mystiker nennt; schon 1906 sprach er zu mir von der heiligen Theresia von Avila und sagte mir, daß seiner Ansicht nach die Philosophen gut daran täten, etwas mystischer zu werden und die Mystiker etwas philosophischer, „Mystik“ — dieses Wort geniert vielleicht manchen; doch muß man die Dinge beim Namen nennen: vor dreißig Jahren rief das Wort Mystik alle Arten von Mißtrauen und Beunruhigung hervor, man konnte es nicht hören, ohne sich sofort in eine Abwehrhaltung gegen eine mögliche Invasion von Fanatismus und Hysterie zu versetzen. Eine aufmerksamere Beobachtung der Wirklichkeit hat diese parasitären Nebenbedeutungen zu Falle gebracht, und man begreift jetzt immer besser, daß zwar ohne Zweifel die mehr oder minder pathologischen Gegenbilder zahlreich sind, daß aber die wahren Mystiker die Weisesten der Menschheit sind und die besten Zeugen des Geistes. Bergson selbst steht weitgehend in diesem Wandel.

Ich sagte also, daß er seit langem Mystiker las. Ich bemerke zugleich, er las die Mystiker nicht mit jener Neugier des Sammlers, des Liebhabers seltener Pflanzen oder exotischer Schmetterlinge, wie es gewisse Historiker tun in der Absicht, sich gegen sie zu verteidigen, sie von oben herab zu beurteilen und die von ihnen vorgelegten Fragen sich nicht bis ans Herz gehen zu lassen. Er las sie, wie man Zeugen konsultiert, selbst ängstlich besorgt um alle Spuren des Geistigen, die er in dieser tristen Welt anzutreffen vermöchte, in der festen Entschlossenheit, sich von ihrem Zeugnis, so sehr es gegen den Strich gehen mochte, ganz und gar ausfüllen zu lassen. Die Mystiker sind gefährliche Wesen, hat man uns oft genug gesagt; es liegt von Anfang an unvermeidlich ein Bekenntnis seiner selbst in der Art, wie man sie liest; wenn man sie liest und wie man sie liest, so beurteilen sie einen.

Bergson hat sie demütig und mit Liebe gelesen.

Das Grundthema der „Beiden Quellen“

Eines Tages erschien ohne Ankündigung, ohne Pressenotiz, ohne daß jemand, nicht einmal die intimsten Freunde des Verfassers, davon benachrichtigt worden wären, das seit fünfundzwanzig Jahren erwartete Buch im Buchhandel. Klassisch seiner Herkunft nach, brach es die engen Rahmen der idealistischen oder soziologischen Ethiken oder Pseudo-Ethiken und zeichnete die Umrisse einer Ethik, die den Menschen nicht in sich einschließt, sondern in ihm die Quellen entdeckt und achtet (darauf zielt ganz besonders der Titel des Buches), die Quellen der moralischen Erfahrung und des moralischen Lebens. Es versicherte in einer großartigen Sprache und mit einer neuen Betonung, daß Menschheit und Leben wirksam geliebt werden können nur in Dem, der der Urquell der Menschheit und des Lebens ist; es erkannte, wenn nicht die absolute Wahrheit des Christentums, worüber es sich eines Urteils enthielt, so doch zum mindesten den einzigartigen Wert und die Transzendenz der christlichen Tatsache an.

Ich werde nicht im einzelnen den Inhalt von „Die beiden Quellen der Moral und Religion“ darlegen; der Leser ist ohne Zweifel mit dem Werke vertraut. Ich werde es bei einer raschen Zusammenfassung der wesentlichen Thesen bewenden lassen.

Zunächst will ich bemerken, daß auf der einen Seite Bergson uns hier etwas tiefgehend Neues gebracht hat im Vergleich mit seinen früheren Arbeiten, ich sage: eine unvorhergesehene geistige Substanz, — „unvorhensehbare“ hätte er lieber gesagt — weil sie aus der Tiefe seines eigenen inneren Lebens hervorkommt; und daß er auf der anderen Seite diese geistige Substanz in ein logisches Ganzes eingefügt und eingeordnet hat, das seinerseits im Gegenteil sehr wenig Neues zu bringen und nur die erwartete und vorgesehene Fortführung von schon in der „Schöpferischen Entwicklung“ ausgearbeiteten Themen zu sein scheint. „Intuition“ und „Begriffsbildung“ sind, wissen wir, für viele Philosophen, ganz besonders für den Bergsonismus, ein absolut typischer und manchmal dramatischer Kontrast.

Das grundlegende Thema der „Beiden Quellen“ ist die Unterscheidung und Entgegensetzung dessen, was im moralischen Leben zur „Nötigung“ (pression) und dessen, was zum „Aufstreben“ (aspiration) gehört.

Die „Nötigung“ kommt von sozialen Gebilden und dem Furcht-Gesetz her, dem der Einzelne unterworfen ist in Hinsicht auf Lebensregeln, die von einer Gruppe auferlegt sind und bestimmt sind, deren Erhaltung zu sichern, und die nur fordern, daß man sich nach dem Herkommen und dem rohen Automatismus richtet.

Das „Aufstreben“ kommt vom Anruf der höheren Seelen her, die mit dem Aufschwung des Geistes in Verbindung stehen und, offen dem Unendlichen, in die Welt der Freiheit und der Liebe eindringen, welche über die psychologischen Mechanismen und sozialen Mechanismen hinaus liegt. Es kommt her vom Aufruf des Heros und der vorantreibenden Kraft der Gefühlserregung, die, indem sie sich der Seele mitteilt, sie zu ihrer geheimsten inneren Vitalität erweckt und dadurch befreit. Dem Gesetz der Nötigung und dem Gesetz der Aufstrebung schließen sich zwei wohl unterschiedene Formen der Moral an; die „geschlossene“ Moral, die, um summarisch zu sprechen, diejenige der sozialen Angleichung ist; die „offene“ Moral, die diejenige der Heiligkeit ist.

Eine ähnliche Unterscheidung ergibt sich nach Bergson hinsichtlich dessen, was die Religion anlangt: auf der einen Seite wird man die „statische Religion“ finden, wovon die Glaubensformen der Primitiven uns ein typisches Beispiel bieten und die den in gewisser Weise biologischen Notwendigkeiten entspricht, die sich aus der Erhaltung und der historischen Bewegung der sozialen Gruppierungen auf der Oberfläche der Erde ergeben. Auf Grund dieser Notwendigkeiten muß sich eine mythisierende Funktion entwickeln als eine Abwehrantwort der Natur auf die zersetzende Kraft der Intelligenz, insbesondere gegen die gedankliche Vorstellung der Unvermeidbarkeit des Todes und die gedankliche Vorstellung eines entmutigenden Spielraumes von Unvorhergesehenem zwischen dem genommenen Anlauf und dem erwünschten Ergebnis.

Hier nimmt Bergson Anlaß, die modernen Arbeiten der Ethnologie und Soziologie über primitive Mentalität, Magie, Totemismus und Mythologie einzugliedern, jeder ihren Platz anweisend und ihre übertriebenen Behauptungen kritisierend.

Auf der anderen Seite steht die dynamische Religion, die vor allem Berufung zum mystischen Leben ist. In einem Kapitel über die dynamische Religion studiert Bergson den griechischen und den orientalischen Mystizismus, die Propheten Israels und den christlichen Mystizismus. Am Ende dieser Studie glaubt er sich berechtigt zu sagen, daß der christliche Mystizismus der einzige sei, der wirklich zum Ziel gekommen ist.

Es ist die Erfahrung der Mystiker, die ihn zur Existenz Gottes führt. Diese Existenz, die die philosophische Spekulation über den Lebensschwung und das erste Zentrum des Hervorsprudelns, aus dem er hervorgeht, errahnen lassen konnte, ergibt sich jetzt auf eine unbedingte Weise. Wie das? Auf Grund des Zeugnisses derer, die in göttlichen Dingen Erfahrung haben. Man muß den Mystikern über Gott glauben, wie man den Physikern über die Materie glaubt: die einen wie die anderen sind zuständig; sie wissen, worüber sie sprechen.

Im folgenden Kapitel, dem letzten des Werkes, überschrieben „Mechanismus und Mystik“, fühlt sich Bergson gedrängt, sein Zeugnis beizubringen, seine Gedanken über eine Reihe von Fragen der kulturellen, sozialen und moralischen Ordnung, die heute die Menschheit bedrängen. Die Verbindung dieses Kapitels mit den vorhergehenden ist nicht sehr fest. Aber die Sorge des Autors, an seinem Lebensabend die Einsichten einer ganz freien und völlig uninteressierten Weisheit uns vorzulegen, ist darin nur umso bezeichnender und ergreifender.

Ich will hier dieses Kapitel nicht erörtern; ich will nur bemerken, daß Bergson sich gegen eine weit verbreitete und sehr oberflächliche Meinung stellt, wenn er behauptet, daß Mechanik und Mystik, weit davon entfernt, in einem natürlichen Gegensatz zu stehen, sich zur gegenseitigen Vollendung fordern. „Daß der Mystizismus den Aszetismus fordert, ist nicht zweifelhaft. Der eine wie der andere wird immer Mitgift einer kleinen Zahl sein. Aber nicht weniger gewiß ist, daß der wahre, vollkommene, tätige Mystizismus kraft der Liebe, die sein Wesen ausmacht, auf Verbreitung drängt. Wie kann er sich verbreiten, selbst verdünnt und geschwächt, wie er es notwendig sein muß in einer Menschheit, die ganz von der Furcht, ihren Hunger nicht stillen zu können, absorbiert ist? Der Mensch vermag sich nur über die Erde zu erheben durch eine mächtige Ausrüstung, die ihm Halt bietet. Er muß auf die Materie einen Druck ausüben, wenn er sich von ihr befreien will. Mit anderen Worten, Mystik fordert die Mechanik. Man hat das bisher noch nicht ausreichend bemerkt, weil die Mechanik durch ein Versehen der Weichenstellung auf eine Bahn gelenkt worden ist, an deren Ende übertriebenes Wohleben und Luxus für eine gewisse Zahl standen an Stelle der Befreiung für alle.“ „Andererseits bleibt die Seele, in dem maßlos vergrößerten Körper, was sie war, zu klein jetzt, ihn zu erfüllen, zu schwach, ihn zu leiten. Daher die Leere zwischen ihr und ihm, daher die fürchterlichen sozialen, politischen, internationalen Probleme, die ebenso viele Definitionen dieser Leere darstellen und zu deren Ausfüllung man heute so viele ungeordnete und unwirksame Anstrengungen macht. Man braucht neue Reserven potentieller Energie, diesmal moralische. Wir müssen mehr sagen als, daß die Mystik die Mechanik ruft. Wir fügen hinzu, daß der vergrößerte Leib eine seelische Ergänzung erstrebt und die Mechanik eine Mystik fordern muß. Die Ursprünge dieser Mechanik sind vielleicht mystischer als man glauben möchte. Sie wird ihre wahre Richtung nur wiederfinden, sie wird ihrer Macht angemessene Dienste nur dann leisten, wenn die Menschheit, die sie zur Erde niedergedrückt hat, durch sie dazu kommt, sich wieder mehr aufzurichten und den Himmel zu betrachten“.

Zwei verschiedene Perspektiven

Um ein Urteil über die letzten Entwicklungen des Bergsonischen Gedankens, wie sie sich in den „Beiden Quellen“ bieten, zu versuchen, kann man sich auf zwei ganz verschiedene Standpunkte stellen, die Dinge in zwei ganz verschiedenen Perspektiven betrachten: einmal in der Perspektive der Begriffsbildung und der Lehrbildung oder der Philosophie als System, dann in den Perspektive der Intentionen und leitenden Intuitionen oder der Philosophie als Geist. Wir werden uns zuerst auf den ersten Standpunkt stellen. Vom ersten Gesichtspunkt aus würde man sich vergeblich vortäuschen, daß die Ideen Bergsons über Moral und Religion, obwohl sie große Wahrheiten ins Licht setzen, gewisse bedeutende Reserven bezeichneten.

Die metaphysische Ausrüstung des Bergsonismus ist dafür verantwortlich. Man hat sehr oft, und mit Recht — vor allem hinsichtlich der „Beiden Quellen“ — auf die ontologische Zurückhaltung und den radikalen Empirismus hingewiesen, die diese Metaphysik belasten. Die heitere Höhe des Gedankens, das sorgsame Achten auf das integrale Zeugnis der Erfahrung, die glückliche und mächtige Subtilität, die wir bei Bergson bewundern, bilden doch kein völliges Heilmittel für diese Mängel in der Lehre. Ueberdies muß ich mich auf zwei in den „Beiden Quellen“ herausgestellte Sichten beschränken. Ich verkenne nicht, daß Bergson hier viele Gedanken nicht zum Ausdruck gebracht hat, die er nur als private Meinungen auffaßte (er wünschte, daß seine Freunde zwischen den Zeilen läsen); ich verkenne weiter nicht, daß sein ständiger Drang nach Entdeckung bei den „Beiden Quellen“ nicht stehen geblieben ist, daß er unaufhörlich weiter schritt,

besonders auf dem religiösen Gebiete. Aber in dieser philosophischen Diskussion darf ich nur die Lehrpunkte, die Bergson in seinen Büchern vorgetragen hat, in Rechnung stellen.

Betrachtet man das System der Deutung in sich, wie es von ihm in den „Beiden Quellen“ vorgetragen wird, so kann man sich fragen, ob sein Unternehmen einer Aufdeckung und Eingliederung des Geistigen in seinen höchsten Formen trotz allem — insoweit als dieses Unternehmen an das Ideensystem der „Schöpferischen Entwicklung“ gebunden ist — nicht auf einen Versuch der Zurückführung des Geistigen auf das Biologische hinausläuft; ich meine auf ein Biologisches, selbst so transzendent gemacht, daß man es als schöpferische Quelle der Welten auffaßt, aber immer so, daß es biologisch bleibt, insofern sich dieses Wort auf Lebensstufen bezieht, wie sie vor allem das Organische und Seelische darstellen, wo das Leben sich durch Beseelung der Materie manifestiert und wo die immanente Aktivität folglich im Wesen gebunden ist an Bedingungen transi-tiver Aktion und Zeugungskraft. Es ist wahr, diesseits der Welt der Gnade und des übernatürlichen Lebens übersteigt die Geistigkeit im Menschen das Biologische immer nur auf eine mehr oder minder unvollkommene Weise.

Versuchen wir, bald einige Bestimmungen zu geben, zunächst von der Bergson-schen Begriffsfassung der Moral, an zweiter Stelle von der Bergson-schen Begriffsfassung der Religion, an dritter Stelle von der Bergson-schen Begriffsfassung des mystischen Lebens.

Die Bergson-sche Theorie der Moral

Man hat sehr recht bemerkt, daß auf dem Gebiet der Moralphilosophie zwei Haltungen möglich sind, die eine, die man die idealistische nennen kann, und die, rein reflexiv, es ablehnt spekulative und praktische Ordnungen voneinander zu unterscheiden; sie macht aus dem moralischen Leben das Grundelement und, wenn ich so sagen darf, die Vitalität jedes Gedankens selbst, und sie erkennt überdies keinen anderen Gedanken an als den menschlichen Gedanken, Gedanke schlechthin genannt. Die andere Haltung könnte man die kosmische nennen; zum Sein gewandt, gibt sie zu, daß der Mensch in ein Universum gestellt ist, das ihn von allen Seiten umgibt; sie sieht im moralischen Leben des Menschen einen besonderen Fall des allgemeinen Lebens.

Die Haltung der Ethik des heiligen Thomas von Aquin ist eine kosmische Haltung; diejenige der Bergson-schen Ethik ist auch eine kosmische Haltung. Man kann kaum die Bedeutung der Erneuerung überbetonen, die das moderne Denken hier Bergson verdankt. Er hat die Abhängigkeit der Moralphilosophie von der Metaphysik und der Naturphilosophie erkannt und das Schicksal der Philosophie des menschlichen Handelns an die Philosophie des Universums geknüpft. Er befreit uns so von den letzten Vorurteilen des Kantianismus und findet die große philosophische Tradition der Menschheit wieder.

Eine Moral vom kosmischen Typ kann nicht bestehen ohne ein System der Welt; das Universum der Freiheit setzt zuerst das Universum der Natur voraus und erfüllt ein Verlangen von diesem. Ich muß wissen, wo ich bin und wer ich bin, bevor ich weiß, was ich tun soll. All das ist fundamental wahr. Hier kommen Bergson und der heilige Thomas ganz miteinander überein. Aber wir sehen bald, das Problem verschiebt sich jetzt und wendet sich zur Geltung der Metaphysik selbst und des Weltsystems, die uns vorgelegt sind. Ist die Welt eine schöpferische Entwicklung? Oder ist sie eine Hierarchie wachsender Vollkommenheiten? Ist die Intelligenz des Menschen fähig, das Sein zu erreichen, und besitzt sie folglich ein Regulationsvermögen über das Leben und das Handeln derart, daß nach einem Wort von Thomas v. Aquin die Vernunft die nächste Regel der menschlichen Akte ist? Oder ist das, was den Menschen mit der Wirklichkeit in Kontakt hält, mit dem dynamischen Schwung, der das Geheimnis des Wirklichen ausmacht, eine Art Instinkt und etwas wie eine vitale Inspiration, die in uns durch den Grund der Seele geht, und welche vor allem durch die Emotion erweckt werden kann? Es ist klar, daß im einen und im andern Fall der Aufbau der Ethik ganz verschieden ausfallen muß. Wir sind Bergson dafür dankbar, daß er seine Moral auf eine Metaphysik begründet hat; aber wir müssen feststellen, daß diese Metaphysik eine Metaphysik der Lebensschwungkraft ist und daß sie Hauptwahrheiten verkennt.

Die Bergsonsche Ethik setzt das fundamentale Thema der Bergson'schen Metaphysik fort und vollendet es: das Leben ist im Wesen schöpferischer Dynamismus, aber er kommt nur voran dadurch, daß er eine tote Last aufhebt, und zwar das Hindernis, das dauernd von der Gewohnheit, d. h. durch das Zurücksinken der Materie, geschaffen wird. Von unserer ersten moralischen Erfahrung an finden wir uns so zwischen zwei Abhängigkeiten geklemmt: einmal die Abhängigkeit von der sozialen Disziplin, die eine Nötigung auf uns ausübt und die uns innerlich erscheint, weil sie zur Gewohnheit geworden ist; dann die Abhängigkeit vom allgemeinen Lebensschwung, der mich voranreißt, wenn ich mich dem Anruf des Heros überlasse. Zweierlei wohnt in uns: Nötigung und Aufstreben sind die eine und die andere der natürlichen Energien, die in uns sind, ohne von uns zu sein. Auf der Seite des sozialen Druckes steht eine Verpflichtung, der Bergson nur einen in etwa physischen Sinn zuzugestehen scheint. Auf der Seite des befreienden Aufstrebens steht eine Emotion, die einer natürlichen oder übernatürlichen Gnade ähnlich ist, ihrerseits aufgefaßt als ein sieghafter Anreiz, eine unwiderstehliche Anlockung.

In all dem und in der Wiederherstellung einer gewissen grundlegenden Gelehrigkeit als Wesenselement des moralischen Lebens liegen kostbare Wahrheiten. Aber die Moral selbst? Was soll man dazu sagen — zum eigentlichen Werke der Moral? Sie hat sich verflüchtigt. Auf ihre Hauptaufgabe reduziert, und vor allem, wenn man sie in ihren natürlichen Grundstrukturen betrachtet, so ist die Moral eine sehr bescheidene menschliche Angelegenheit, keineswegs sehr glänzend oder glorreich, sondern rau und bäuerisch, geduldig, klug, klügelnd und arbeitssam. Bei so einem armen Teufel von vernunftbegabtem Lebewesen handelt es sich darum, sich auf den Wegen des Wohlbefindens zurechtzufinden, dadurch, daß er, wie sich's gehört, Gebrauch macht von dem Lichtlein, das ihn über die ganze körperliche Welt stellt und kraft dessen er imstande ist, frei zu entscheiden, selbst sein Glück zu wählen, Ja oder Nein zu sagen zu verschiedenen Führern und Kartenverkäufern, die ihn zum Glück führen wollen. Es handelt sich darum, vermittels der Vernunft und der Freiheit sich selbst in die Hand zu nehmen. Weshalb? Um zu entscheiden, daß es vernünftig ist, einem Gesetz zu gehorchen, das man nicht gemacht hat. Welche Beschweris! Es ist sehr undankbar, sich selbst in die Hand zu nehmen, wenn man etwas so wenig Interessantes wie ein Mensch ist. Und es ist sehr undankbar, Gebrauch von seiner Freiheit zu machen, vor allem dann, wenn es geschieht, schließlich den Willen eines anderen zu tun. All das ist eine menschliche Anstrengung, eine Anstrengung der Vernunft und der behinderten Freiheit. Soll man sich da wundern, daß sich dies in gewisser Weise in eine irrationalistische Philosophie zu verflüchtigen scheint, in der die Intelligenz nur dazu gut ist, Werkzeuge herzustellen; die bekennt, daß die Motive des Handelns erst nach erfolgter Entscheidung kommen und die den freien Willen nicht anders fassen kann, denn als einen sehr hohen Gipfel vitaler Spontaneität? Was an der Bergson'schen Moral am meisten verführt, ist gerade die Tatsache, daß die Moral im strengsten Sinn des Wortes daraus vertrieben ist. Der Mensch ist hier lediglich genommen entweder als ein unrationales Sozialwesen oder als ein überrationaler Mystiker.

In Wahrheit wird er zwischen diesen Extremen zerrissen. Sobald er dessen inne wird, wird er vielleicht die harte Arbeit der Moral, aber autonome Arbeit bedauern. Bergson läßt uns kein Mittleres auf unserem Menschenweg zwischen dem erzwungenen Dienst der Gemeinschaft und dem Anruf des Heros, zwischen der Furcht, die nachahmt, und der Glut, die sich in Gott wirft. Eine Art manichäischer Spaltung ist hier der Preis für einen ganz empiristischen Begriff, wonach Handeln nur heißt einer Kraft nachgeben, die entweder zwingt oder anzieht. Nur die Vernunft, Prinzip eines moralischen Universums, verschieden von sozialem Gehorsam wie von mystischem Aufschwung vermag kraft der eigenen Gesetze dieses Universums die Ordnung zu erkennen, die das Soziale dem Mystischen unterwirft und beides miteinander versöhnt. Aber diese Unterordnung und diese Versöhnung setzen, heißt schon den Bergsonismus verlassen.

Wenn man Muße hätte, weiter in die Tiefe zu dringen, müßte man hier an die für die Ethik zentrale Bedeutung des Zweckbegriffes erinnern. Weil das menschliche Sein durch die Natur der Dinge und durch die eigene ontologische Struktur auf ein gewisses Ziel hingebunden ist, sind Ethik und menschlicher Wille von einem Anderen abhängig, das sie aufzunehmen haben, und sind hinein-

gestellt in das große kosmische Spiel des Seins. Die Vernunft eben erkennt dieses Ziel, und der Wille stimmt ihm frei zu und wählt frei die Mittel, es zu erreichen. So ist das Universum der Moral ein Universum der Freiheit, begründet auf das Universum der Natur. Moral vom kosmischen Typ, ja! Aber unter der Bedingung, daß Vernunft und Freiheit am Herzen des Kosmos sind. Nun fehlt der Zielbegriff, von dem all das abhängt, der Bergsonschen Moral wie der Bergsonschen Metaphysik; dieser Mangel ist eine unvermeidliche Wirkung des Bergsonschen Irrationalismus.

Man könnte sagen, daß der Stil der Ethik in der Seinsphilosophie oder in der Perspektive des heiligen Thomas ein kosmisch-rationaler Stil ist; für Bergson ist er ein kosmisch irrationaler Stil. Hier bei Bergson kommt alles vom schöpferischen Schwung her, der unaufhörlich das universelle Leben vorantreibt. Die moralische Großherzigkeit, die göttliche Freiheit des Heros des moralischen Lebens sind nur der letzte und höchste Punkt dieses Schwunges allgemeinen Lebens, das sich stufenweise inmitten so vieler Niederlagen fortpflanzt. Es gibt schließlich keine besondere Ordnung, die die der Moral eigene Ordnung begründen würde. Vielmehr bildet nach dem heiligen Thomas die Ordnung des moralischen Lebens, d. h. der praktischen Vernunft als Führerin des Handelns des Menschenwesens zum wahren Ziele seiner selbst, eine besondere Ordnung innerhalb der allgemeinen metaphysischen Ordnung, auf diese gegründet. Gott als Haupt und Prinzip der allgemeinen Ordnung und des allgemeinen Lebens bildet dazu keinen Gegensatz, ihm widersteht nichts; er ist auch Prinzip des Seins, Haupt und Prinzip jener besonderen Ordnung, die die moralische Ordnung darstellt, und jenes besonderen Lebens, das das moralische Leben ist, wo der Mensch seine Weigerung dem göttlichen Willen entgegenzusetzen vermag. Wenn die Vernunft Regel der menschlichen Akte ist, so in dem Maße, als sie Teilnahme an diesem ewigen Gesetze ist, das die schöpferische Weisheit selbst ist.

Zusammenfassend ist zu sagen: Auf Bergsons Seite steht eine Ethik des schöpferischen Schwunges oder der schöpferischen Entwicklung, die, wenn ich so sagen darf, alles von der Moral bewahrt außer der Moral selbst. Demgegenüber steht auf der Seite der Seinsphilosophie eine Ethik der schöpferischen Weisheit, die die Eigentümlichkeit der Moral sicherstellt, dennoch deren biologischen Wurzeln und sozialen Bedingtheiten anerkennt und die soziale Disziplin ihr eingliedert insoweit, als sie der Vernunft konform ist; sie hält sich offen für transzendente Anrufe, für tiefere Reinigungen, für höhere Regelungen des mystischen Lebens.

Die Bergsonsche Theorie der Religion

Aehnliche Bemerkungen sind über die Bergsonsche Theorie der Religion am Platze. Bergson hat wundervoll die anspruchsvollen Spekulationen der soziologischen Schule über die primitive Mentalität zurechtgerückt, das heißt, er hat sie auf recht bescheidene Verhältnisse zurückgeführt. Er stellt im besonderen heraus, daß das Denken des Primitiven den gleichen Gesetzen wie das unsere gehorcht, freilich unter ganz verschiedenen Bedingungen, mithin auch mit ganz verschiedenen Ergebnissen. Ich kann mir nicht versagen, hier zwei Seiten zu zitieren, die ein treffliches Beispiel für die Einfalt sind, mit der die Weisheit der Metaphysiker gelegentlich lächeln kann.

„Betrachten wir zum Beispiel eines der eigenartigsten Kapitel von M. Lévy-Bruhl, in dem vom ersten Eindruck die Rede ist, den unsere Feuerwaffen, unsere Schrift, unsere Bücher, kurz was wir an sie heranbringen, auf die Primitiven macht. Dieser Eindruck bringt uns zunächst aus der Fassung. Wir könnten in der Tat versucht sein, ihn einer von der unseren ganz verschiedenen Mentalität zuzusprechen. Aber je mehr wir die stufenweise und fast unbewußt erworbene Wissenschaft aus unserem Geiste auslöschen, desto natürlicher erscheint uns die primitive Erklärung. Hier sind Leute, vor denen ein Reisender ein Buch öffnet und denen man sagt, daß dieses Buch Mitteilungen liefert. Sie ziehen daraus den Schluß, daß das Buch spricht und daß sie einen Laut vernehmen werden, wenn sie es ihrem Ohr nähern. Aber von einem Menschen ohne unsere Zivilisation etwas anderes zu erwarten, hieße von ihm eine größere Intelligenz verlangen, als sie die meisten von uns haben, größer selbst als die eines Genies; es hieße die Wiedererfindung der Schrift fordern; denn wenn jemand den Gedanken der

Möglichkeit, eine Rede auf einem Blatt Papier aufzuzeichnen, faßte, so hielt er damit schon das Prinzip einer alphabetischen oder, allgemeiner, einer phonetischen Schrift in der Hand. Er wäre mit einem Anhub an dem Punkte angekommen, der bei den Zivilisierten erst durch langangehäufte Anstrengungen einer großen Zahl überlegener Menschen erreicht werden konnte. Sprechen wir also hier nicht von Geist, der von unserem verschieden wäre. Sagen wir einfach, daß sie nicht wissen, was wir gelernt haben“.

„Es gibt nun auch — können wir beifügen — Fälle, wo die Unwissenheit sich mit einem Widerwillen gegen Anstrengung verbindet. Derart wären die Fälle, die M. Lévy-Bruhl unter der Rubrik ‚Undankbarkeit der Kranken‘ eingeordnet hat. Die Primitiven, die von europäischen Aerzten betreut worden sind, wissen ihnen keinen Dank dafür. Im Gegenteil, sie erwarten vom Arzt eine Vergütung, gleich als ob sie ihm einen Dienst erwiesen hätten. Da sie keine Idee von unserer Medizin haben, nicht wissen, was eine Wissenschaft verbunden mit einer Kunst ist, andererseits beobachten, daß der Arzt keineswegs immer seinen Kranken heilt, schließlich bedenken, daß er ihnen seine Zeit und seine Mühe widmet, — wie sollten sie sich nicht sagen, daß der Arzt irgendein — ihnen freilich unbekanntes — Interesse daran hat, eben das zu tun, was er tatsächlich tut? Wie sollten sie auch nicht ganz natürlich die Deutung aufnehmen, die ihnen zuerst in den Sinn kommt und aus der sie noch Profit ziehen können, statt sich zu bemühen, aus ihrer Unwissenheit herauszukommen? Ich frage das den Autor von „La Mentalité Primitive“. Ich will hier eine sehr alte Erinnerung anführen, etwa so alt als unsere alte Freundschaft. Ich war noch Kind und hatte schlechte Zähne. Es war manchmal nötig, mich zum Zahnarzt zu bringen, der gegen den schuldigen Zahn wütete. Er riß ihn mitleidslos heraus. Unter uns gesagt, tat mir das nicht sehr weh, denn es handelte sich um Zähne, die von selbst ausgefallen wären. Doch noch war ich nicht auf dem Behandlungsstuhl untergebracht, als ich schon aus Prinzip entsetzliche Schreie ausstieß. Meine Familie hatte schließlich das Mittel gefunden, mich zum Schweigen zu bringen. Der Zahnarzt warf in das Wasserglas, das zum Ausspülen des Mundes nach der Operation diente (Asepsis war damals noch unbekannt), ein 50 Centimes-Stück hinein; dafür konnte man damals zehn Zuckerkugeln kaufen. Ich war wohl sechs oder sieben Jahre alt und nicht einfältiger als Gleichalterige. Ich konnte wohl erraten, daß es sich um eine Abmachung zwischen dem Zahnarzt und meiner Familie handelte, mein Schweigen zu erkaufen, wie daß man sich zu meinem Besten verschworen hatte. Aber es hätte einer leichten Anstrengung des Nachdenkens bedurft, und ich zog vor, sie nicht zu machen, wahrscheinlich aus Trägheit, vielleicht auch, um meine Haltung einem Menschen gegenüber nicht wechseln zu müssen, gegen den ich einen Groll hegte. Ich ließ mich also einfach gehen, ohne nachzudenken, und die Idee, die ich mir vom Zahnarzt machen mußte, prägte sich dann von selbst in meinem Geiste deutlich ein: Es war offensichtlich ein Mensch, dessen größtes Vergnügen darin bestand, Zähne herauszureißen, und der darin sogar so weit ging, dafür eine Summe von 50 Centimes zu bezahlen“.

So trifft sich die „primitive Mentalität“ mit der zivilisierten. Das Schauspiel, das die Völker in unseren Tagen gegeben haben, könnte diese Behauptung mit weniger unschuldigen Beispielen illustrieren als dem vom Zahn des jungen Bergson.

Aber kommen wir zur Theorie der Religion zurück. Was unseres Erachtens trotz vieler treffender Bemerkungen die Bergsonsche Theorie der statischen Religion verdirbt, ist seine Weigerung, darin die verborgene natürliche Arbeit der metaphysischen Intelligenz zu sehen, das natürliche Suchen und das natürliche Erfüllen des Absoluten, das sich mitten in den Zusammenhanglosigkeiten und Widersprüchen, die Bergson so gut analysiert, und in einer geistigen Welt, die ganz in die Fluten der Phantasie eingetaucht ist, auswirkt. Statt dessen hält er die Religion in ihren primitiven und stark sozialisierten Formen, die Religion, die er die statische nennt, mit der damit verbundenen mythologisierenden Funktion für eine Abwehrmaßnahme gegen die Gefahren der Intelligenz. Das Unzutreffende dieser verführerischen Theorien ist dem von Genieworten ähnlich. Nehmen wir ein Geniewort, so kann man leicht eine ebenso tiefe Wahrheit dadurch ausdrücken, daß man gerade das Gegenteil sagt. Zum Beispiel: weder Sonne noch Tod können sich ins Antlitz schauen. Der Mensch ist ein denkendes Schilfrohr. Das Genie ist eine lange Geduld. Wenn ich nun sage: Sonne und Tod können sich

ins Antlitz schauen, oder: der Mensch ist nicht ein denkendes Schilfrohr, oder: das Genie ist eine lange Ungeduld, glaube ich, ist es ebensogut. Bergson meint, daß die Intelligenz entmutigt und Furcht einflößt und daß die mythologisierende Funktion, die große biologische Instinkte umwandelt, notwendig ist, um dem Menschen den Mut fürs Leben zu geben. Man kann im Gegenteil der Meinung sein, daß das Schauspiel des Lebens deprimierend ist, — „Du hast die Menschen vermehrt“, sagt der Psalmist, „aber du hast nicht die Freude vermehrt“, — und daß die Intelligenz mit ihren anfänglichen metaphysischen Gewißeiten den Lebensmut belebte und daß die mythologisierende Tätigkeit ein Ergebnis praktischer Aufmunterung der Intelligenz in der Welt der Phantasie ist. Es wäre möglich, daß beide Arten zu sehen gleich wahr wären.

Wie dem auch sei, es ist immer der gleiche Vorgang der Zertrennung und einer Art manichäischer Entgegensetzung, der für Bergson die statische Religion, das heißt die Religion in ihren minderwertigen, sozialisierten und materialisierten Formen, und die dynamische Religion, das heißt die für die Universalität des Geistes offene, voneinander trennt. Was die Gemeinsamkeit der einen mit der anderen ausmachen könnte, nämlich der ontologische Wert gewisser Begriffe und gewisser Glaubensformen, sei er auch noch so entstellt, noch so verdeckt, verschwindet hier wie dort.

Denn auch die dynamische Religion ist ganz vertrieben aus dem Besitz ihres objektiven Erkenntnisgehaltes, ihrer eigentlich intellektuellen Gegebenheiten, deren überrationalen Wert man nicht behaupten kann, ohne zugleich die rationalen Werte, die sie einschließen, mitzubehaupten.

Die Bergsonsche Theorie des mystischen Lebens

Gehen wir endlich zu dem über, was Bergson uns von den Mystikern in seinen „Beiden Quellen“ sagt. Wenn man die Dinge weniger vom Gesichtspunkt des Geistes, dem er instinktiv gefolgt ist, betrachtet, als vielmehr vom Gesichtspunkt der lehrhaften Begriffsbildung, die er vorlegt, so ist man auch hier gezwungen, gewisse Vorbehalte zu machen.

Wenn die Mystiker davon sprechen, daß sie ihrem Prinzip als dem Leben ihres Lebens geeint sind, so denken sie nicht daran, sich einem Lebensschwung oder einer anonym schöpferischen Kraft zu öffnen. Sie wissen schon den Namen dessen, dem sie anhängen; sie wissen schon — aufgrund des Glaubens, den sie mit all denen gemein haben, die das geoffenbarte Wort aufgenommen haben — wer dieser Gott ist und welches seine Absichten über die Menschen sind.

Die Frage, ob das Prinzip, dem die Mystiker geeint sind, die transzendente Ursache aller Dinge ist, erscheint Bergson sekundär. Sie selbst aber sind daran nicht uninteressiert, sie bejahen diese Frage.

Sie bestätigen — und darüber läßt uns Bergsons Buch anscheinend zum mindesten im Ungewissen —, daß sich ihr Wollen und ihre Liebe nicht bezieht auf die Freude an einem schöpferischen Drange, der endgültig jeden Zieles bar ist, sondern im Gegenteil auf ein unendliches Ziel, und daß das wunderbare Gefühl, das sie beseelt, nur darin Sinn und Existenz besitzt, sie zum letzten Ziele emporzutragen, wo sie einmal in einem Leben ohne Verfall verfestigt sein werden. Es ist die ganze Frage nach dem Wert des Dogmas, die sie so stellen und lösen, eine Frage, die Bergson nicht gestellt hat in der Absicht, reiner Philosoph zu bleiben. Aber ich sehe nicht, wie man darauf passend antworten kann, wenn man seine Kritik am Begriff und den begrifflichen Formulierungen zuläßt. Die Mystiker bestätigen, daß ihre Erfahrung von den göttlichen Dingen zu ihrem nächsten und angemessenen Prinzip den lebendigen Glauben habe, und daß, wenn diese Erfahrung auch dunkel und durch die Liebe veranlaßt ist, sie indes eine souveräne Erkenntnis darstellt, da die Intelligenz in diesem Nichtwissen von ihrem edelsten Objekt genährt wird.

Um schließlich zum Problem der Tätigkeit und der Kontemplation zu kommen, so bekunden die Mystiker, daß, wenn die Kontemplation in Tätigkeit überfließt, es nicht genau ist, zu schreiben, — ich kritisiere mehr den Ausdruck als den Gedanken, ich komme bald darauf zurück, — es zum mindesten zweideutig ist zu schreiben, daß für die Kontemplation die letzte Stufe darin besteht, sich in die Aktion zu stürzen und in einen unwiderstehlichen Drang, der die Seele in ganz unermeßliche Unternehmungen hineinwirft.

Fürwahr, es ist vor allem der eigentliche Wert der Erbschaft des metaphysischen Wissens im engeren Sinne und der eigentliche Wert der Verstandesschlüsse auf metaphysischem Gebiet, den das System verkennt. In den „Beiden Quellen“ übt Bergson immer wieder sehr ungerechte Kritik an der besagten Erbschaft. Das Bild, das er uns von den Ideen Platons und Aristoteles' bietet, ist durch die nominalistischen und irrationalistischen Vorurteile seiner eigenen Metaphysik entstellt. Es ist nicht verwunderlich, daß die gleichen Vorurteile in den „Beiden Quellen“ die wesentliche Bedeutung und die eigentliche Domäne der dem Menschen durch die Glaubenslehren vermittelten Wahrheit zu verdecken scheinen. Lesen wir nicht, daß man sich in diesem Buch auf einen Standpunkt gestellt hat, von dem aus die Göttlichkeit aller Menschen erscheint und von dem aus es folglich wenig ausmacht, ob sich Christus einen Menschen nennt oder nicht? Man scheint nicht zu sehen, daß, da die Umwandlung des Menschen in Gott ihren Ursprung nicht in der Schaffung der menschlichen Natur, sondern in einer neuen Schöpfung, die das Werk der Gnade ist, hat, die Frage, ob Christus, wiewohl er Mensch ist, zugleich Gott in Person ist oder nicht, diejenige Frage ist, die vor allem gestellt werden muß. Eine philosophische Lehre, die die Einsichtigkeit der ontologischen Werte vernachlässigt, der Verzicht auf fast die ganze Ordnung eigentlicher rationaler und intellektueller Beweise auf dem Gebiet der Metaphysik, die gänzliche Uebergewöhnung der Tatsache, daß die mystische Erfahrung die natürlich oder übernatürlich erkannte Wirklichkeit ihres Objektes voraussetzt und daß sie nichts anderes darstellt als das Anhängen an die subsistierende Wahrheit: diese Tatsachen scheinen so die Bergsonsche Theologie zu einer Art mehr oder weniger pelagianischem Evolutionismus hinzutreiben, wo die Unterscheidung von Natur und Gnade vernachlässigt oder abgeschwächt ist.

Darauf kann man ohne Zweifel erwidern, daß Bergson in keine Art mehr oder minder pelagianischer Theologie verfällt, weil er überhaupt keine Theologie hat. Das trifft zwar zu, aber dann erhebt sich die Frage, ob man überhaupt über Religion philosophieren kann, ohne sich eine Art von Theologie zu bilden.

Vom Standpunkt der Philosophie als Geist und leitender Intuitionen

Wir haben eben einige wichtige Punkte des Inhalts der „Beiden Quellen“ betrachtet, wobei wir uns auf den Standpunkt der Begriffs- und Lehrbildung oder der Philosophie als System stellten. Hierbei mußten wir kritische Ausstellungen machen. Ganz anders aber ist die Sicht, wenn man sich auf den Standpunkt der Philosophie als Geist oder der leitenden Intentionen und Intuitionen stellt. Hier haben wir die Freude, rein und einfach bewundern zu können.

Es gibt nichts Erhabeneres, nichts, was uns in gewissem Sinne die Transzendenz des Geistes besser bezeugt, als ein Denken zu beobachten, das seiner philosophischen Zurüstung entgegen kraft der Gläubigkeit an das innere Licht unausgesetzt beherzt einem rein geistigen Weg folgt und so bis an Tore gelangt, an deren Schwelle jede Philosophie anhalten muß (die aber der Philosoph selbst einige Jahre später überschreiten sollte)*).

*) Anmerkung: Frau Henri Bergson hat einen Teil des Testamentes ihres Gatten, datiert vom 8. Februar 1937, veröffentlicht. Hier folgt diese Stelle: „Mein Denken und Forschen haben mich dem Katholizismus immer näher gebracht, in dem ich die Vollendung des Judentums erblicke. Ich wäre konvertiert, wenn ich nicht seit Jahren die ungeheure Welle des Judenthums, die die Welt zu überfluten droht, sich hätte vorbereiten sehen. Ich habe mitten unter denen bleiben wollen, die morgen Verfolgte sein werden. Aber ich hoffe, daß ein katholischer Geistlicher — wenn der Kardinal-Erzbischof von Paris ihn dazu ermächtigt — bei meiner Beisetzung Gebete sprechen wird. Im Falle, daß diese Ermächtigung nicht gewährt werden sollte, müßte man sich an einen Rabbiner wenden, aber ohne ihm oder sonst jemanden meine moralische Zugehörigkeit zum Katholizismus zu verheimlichen, noch auch den von mir zuerst ausgedrückten Wunsch, die Gebete eines katholischen Priesters zu erhalten“. In der Tat erfüllte ein katholischer Priester diesen Wunsch und sprach über die sterbliche Hülle des Philosophen Gebete. Henri Bergson starb in Paris am 4. Januar 1941.

Wir haben eben die Vorbehalte angezeigt, welche die Sorge um eine exakte Lehre uns zu machen zwingt hinsichtlich der Deutung des ganzen Phänomens des mystischen Lebens, wie sie Bergson vorlegt. Fürwahr, die in dieser Deutung enthaltenen Fehler zeigen vor allem, daß die Philosophie allein in diesen Bereichen unzulänglich ist: Insoweit als sie aus Sorge um eine rein philosophische Methode meint, das Geheimnis der Gnade und das des Kreuzes ausdrücklich nicht in Betracht ziehen zu sollen, anders ausgedrückt, insoweit als sie meint, sich weigern zu müssen, mit der Theologie in Verbindung zu treten, wenn sie diese Gegenstände behandelt, kann sie den Kern des mystischen Lebens und seine Ursprünge nicht erreichen, selbst wenn sie ihnen in gutem Glauben Achtung erweist. Welcher reine Philosoph hat sie freilich jemals mit mehr gutem Glauben mit mehr demütiger und großzügiger Liebe als Henri Bergson studiert?

Hier muß gesagt werden, welchen Dank wir ihm für die wunderbaren Seiten schulden, die er den Mystikern gewidmet hat und die eine wunderbar getreue und vornehme Beobachtung der darin gegenwärtig und wirksam verspürten Wirklichkeiten verraten. Er hat hier die armseligen Schemata der vulgären phänomenalistischen Psychologie auf ein Nichts reduziert. Wenn man die antimystischen Vorurteile bedenkt, auf die ich am Anfang dieses Kapitels angespielt habe, so versteht man, welch schöne Genugtuung Bergson den Mystikern bereitet, wenn er auf die kernige geistige Gesundheit dieser Seelen hinweist, die zu einem in etwa übermenschlichen Leben emporgestiegen sind. Befragen wir die Texte selbst. Ich will einige Seiten aus den „Beiden Quellen“ hier anführen:

„Wir kommen zu dem Ergebnis, daß es weder in Griechenland noch im alten Indien einen vollendeten Mystizismus gegeben hat, teils weil der Anstoß ungenügend war, teils weil er durch materielle Umstände oder durch eine zu enge Intellektualität durchkreuzt wurde. Eben sein Erscheinen in einem bestimmten Augenblick läßt uns im Rückblick seine Vorgeschichte verstehen, wie der Ausbruch eines Vulkanes auch für die Vergangenheit eine lange Reihe von Erderschütterungen aufklärt.

Der vollendete Mystizismus ist in der Tat derjenige der großen christlichen Mystiker . . .

Wenn man die innere Entwicklung der großen Mystiker in ihrer Vollendung ins Auge faßt, muß man sich fragen, wie es möglich war, sie mit Kranken auf eine Stufe zu stellen. Gewiß, wir leben in einem labilen Gleichgewicht, und die durchschnittliche Gesundheit des Geistes wie auch übrigen des Körpers ist eine schwierig zu definierende Sache. Es gibt indes eine solide fundierte außergewöhnliche geistige Gesundheit, die man ohne Mühe erkennt. Sie zeigt sich an der Freude an Tätigkeit, an der Leichtigkeit, sich immer wieder den Umständen anzupassen, an der mit Geschmeidigkeit verbundenen Festigkeit, an der prophetischen Unterscheidung des Möglichen und Unmöglichen, an einem Geist der Einfachheit, der über Verwicklungen triumphiert, endlich an einem überlegenen gesunden Menschenverstand. Finden wir nicht genau das bei den Mystikern, von denen wir sprechen? Könnten nicht sie geradezu zur Definition der kernigen, gelstigen Gesundheit dienen?“

„Wenn man darüber anders geurteilt hat, so wegen der anormalen Zustände, die bei ihnen oft die endgültige Umwandlung einleiten. Sie sprechen von ihren Visionen, ihren Ekstasen, ihren Verzückungen. Es sind Erscheinungen, die sich auch bei Kranken zeigen; sie gehören zu Geisteskrankheiten. Kürzlich erschien ein bedeutendes Werk über die Ekstase, das sie als eine psychasthenische Erscheinung ansieht. Es gibt aber krankhafte Zustände, die Nachahmungen gesunder Zustände sind; diese sind darum nicht weniger gesund, wie die anderen krankhaft sind. Ein Geisteskranker mag meinen, er sei Kaiser. Seinen Gesten, seinen Worten und Handlungen mag er ein ausgesprochen napoleonisches Gehaben geben, und gerade darin mag seine Verrücktheit bestehen: wird etwas davon auf Napoleon zurückfallen? Man kann auch den Mystizismus parodieren, und es mag auch einen mystizistischen Wahn geben: folgt daraus, daß der Mystizismus ein Wahn ist? Auf alle Fälle ist es unbestreitbar, daß Ekstasen, Visionen, Entrückungen anormale Zustände sind und daß es schwierig ist, zwischen anormal und krankhaft zu unterscheiden. Das ist übrigens auch die Meinung der großen Mystiker selbst gewesen. Sie sind die ersten gewesen, die ihre Schüler zur Vorsicht mahn-ten bei Visionen, die leicht rein halluzinatorisch sein könnten. Ihren eigenen Vi-

sionen, wenn sie welche hatten, haben sie im allgemeinen nur eine zweitrangige Bedeutung beigemessen: es waren Zwischenfälle auf dem Wege; man mußte über sie hinweg, ebenso Entrückungen wie Ekstasen hinter sich lassen, um das Endziel zu erreichen, das die Angleichung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen darstellte. Die Wahrheit ist, daß diese anormalen Zustände, ihre Ähnlichkeit und zuweilen ohne Zweifel auch ihr Teilhaben an krankhaften Zuständen, sich ohne Mühe verstehen lassen, wenn man an die Umwälzung denkt, die der Durchgang vom Statischen zum Dynamischen, vom Geschlossenen zum Offenen, vom gewohnheitsmäßigen zum mystischen Leben darstellt . . . Die gewohnten Beziehungen zwischen Bewußtem und Unbewußtem außer Ordnung zu bringen, heißt Gefahr laufen. Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn gelegentlich nervöse Störungen den Mystizismus begleiten, man findet sie ebenso bei anderen Formen des Genies, vor allem bei Musikern. Man muß darin Nebensächlichkeiten sehen. Jene gehören nicht mehr zur Mystik als diese zur Musik“.

„Durch den Strom, der sie fortreißt, in ihren Tiefen erschüttert, hört die Seele auf, sich selbst zuzuwenden, entkommt einen Augenblick dem Gesetz, das da will, daß Art und Individuum sich gegenseitig in einem Kreislauf bedingen. Sie hält an, als ob sie eine Stimme vernehme, die sie ruft. Dann läßt sie sich tragen, geradeaus voran. Sie nimmt nicht unmittelbar die Gewalt, die sie bewegt, wahr, aber sie fühlt ihre undefinierbare Gegenwart oder sie erahnt sie mitten durch eine symbolische Vision hindurch. Kommt dann eine Unermeßlichkeit der Freude, Ekstase, die sie absorbiert, oder Entrückung, der sie unterliegt: so ist Gott da und sie ist in ihm. Es gibt kein Geheimnis mehr. Die Probleme lösen sich auf, die Dunkelheiten erhellen sich; das ist eine Erleuchtung. Aber für wie lange? Eine unmerkliche Unruhe, die auf der Ekstase auflagerte, läßt sich nieder und verbindet sich mit ihr wie ihr Schatten. Sie allein würde schon genügen, selbst ohne die Zustände, die darauf folgen, den wahren, vollendeten Mystizismus zu unterscheiden von dem, was nur geahnt Vorwegnahme oder Vorbereitung gewesen ist. Sie zeigt in der Tat, daß die Seele des großen Mystikers bei der Ekstase nicht wie am Ziel der Reise stehen bleibt . . . Wenn sich die Seele im Denken und im Gefühl ganz in Gott verliert, so bleibt doch etwas von ihr außerhalb; es ist der Wille: ihre Tätigkeit, wenn sie handelte, ginge einfach von ihr selbst aus. Ihr Leben ist also noch nicht göttlich. Sie weiß es. Unbestimmt beunruhigt es sie, und diese Erregung in der Ruhe ist charakteristisch für das, was wir den vollendeten Mystizismus nennen: sie bringt zum Ausdruck, daß Anlauf genommen war, um weiter zu kommen, . . . daß die Ekstase wohl die Fähigkeit des Schauens und der Gefühls-erregung angeht, daß aber auch noch das Wollen da ist und man selbst dieses Gott zurückgeben muß. Wenn dieses Gefühl bis zur Erfüllung allen Raumes angewachsen ist, so ist die Ekstase vergangen, die Seele findet sich wieder allein vor, und zuweilen härt sie sich. Für eine Zeit an das blendende Licht gewöhnt, vermag sie nichts mehr im Schatten zu unterscheiden. Sie gibt sich keine Rechenschaft von der schweren Arbeit, die sich in ihr vollendet. Sie fühlt, daß sie viel verloren hat; sie weiß noch nicht, daß es nur deshalb geschieht, um alles zu gewinnen. Das ist die „dunkle Nacht“, von der die großen Mystiker gesprochen haben, und die vielleicht das Bezeichnendste ist, was es im christlichen Mystizismus gibt, auf jeden Fall das Lehrreichste. Die endgültige Phase, charakteristisch für den großen Mystizismus, bereitet sich vor. Deren schließliche Vorbereitung zu analysieren, ist unmöglich, da die Mystiker selbst kaum den Mechanismus geahnt haben. Beschränken wir uns auf folgenden Vergleich: eine Maschine aus äußerst widerstandsfähigem Stahl, gebaut für außergewöhnliche Beanspruchung, würde sich ohne Zweifel in einem analogen Zustand befinden, wenn sie Bewußtsein von sich selbst im Augenblick der Montage gewänne. Ihre Teile werden einer nach dem anderen den härtesten Prüfungen unterworfen; manche werden verworfen und durch andere ersetzt; sie hätte das Gefühl eines Mangels da und dort und eines Schmerzes allenthalben. Aber dieser ganz oberflächliche Schmerz würde sich bei der Vertiefung verlieren in der Erwartung und der Hoffnung, ein wunderbares Instrument zu werden. Die mystische Seele will dieses Instrument werden . . . Jetzt ist es Gott, der durch sie, in ihr tätig ist: die Einigung ist eine totale und folglich endgültige . . . Eine ruhige Steigerung aller ihrer Fähigkeiten bewirkt, daß sie Großes sieht, und, so schwach sie auch ist, es machtvoll in die Tat umsetzt. Vor allem schaut sie einfach, und diese Einfachheit, die sowohl in ihren Worten

als auch in ihrem Benehmen auffällt, führt sie durch Verwicklungen hindurch, die sie nicht einmal wahrzunehmen scheint. Eine angeborene Wissenschaft oder oder vielmehr eine erworbene Unschuld geben ihr auf den ersten Antrieb das richtige Verhalten, die entscheidende Handlung, das Wort ohne Widerspruch ein. Anstrengung bleibt indessen unerläßlich und auch Ausdauer und Beharrlichkeit. Aber sie kommen von ganz allein. Sie entfalten sich von selbst in einer Seele, die zugleich handelt und „gehandelt wird“ — angetrieben wird, deren Freiheit mit der göttlichen Tätigkeit zusammenfällt. Sie stellen einen enormen Aufwand an Energie dar, aber diese Energie wird zur gleichen Zeit geliefert wie angefordert, denn der Ueberfluß an Vitalität, den sie erfordert, kommt von einer Quelle her, die eben die des Lebens selbst ist. Jetzt sind Visionen fern: die Göttlichkeit könnte sich einer Seele, die schon ganz von ihr erfüllt ist, nicht von außen zeigen. Da ist nichts mehr, das einen solchen Menschen von den Menschen, unter denen er verkehrt, wesentlich zu unterscheiden scheint. Er selbst gibt sich Rechenschaft von einer Veränderung, die ihn zum Rang der *adjutores Dei* — Dulder auf Gott bezüglich, Tätige auf Menschen bezüglich — erhebt. Dieser Erhebung wegen entsteht übrigens in ihm keinerlei Stolz. Groß ist im Gegenteil seine Demut. Wie sollte er nicht demütig sein, da er in schweigenden Unterhaltungen, allein mit dem Alleinen, mit innerer Erregung, in der seine Seele sich ganz vergehen fühlt, das erleben konnte, was man die göttliche Demut nennen könnte? . . .“

„Die Liebe, die ihn verzehrt, ist nicht mehr einfach die Liebe eines Menschen zu Gott, es ist die Liebe Gottes zu allen Menschen. Durch Gott und aus Gott liebt er die ganze Menschheit mit einer göttlichen Liebe. Das ist nicht die Bruderliebe, die die Philosophen im Namen der Vernunft empfohlen haben . . . Die Liebe hier geht an die Wurzeln des Fühlens und der Vernunft selbst wie der übrigen Dinge. In Zusammenfall mit der Liebe Gottes für sein Werk, einer Liebe, die alles gemacht hat, könnte sie dem, der zu fragen verstünde, das Geheimnis der Schöpfung erschließen. Sie (die Liebe!) ist mehr von metaphysischer als moralischer Wesenheit. Sie möchte mit Gottes Hilfe die Schöpfung des menschlichen Geschlechtes vollenden . . .!“

„In Wirklichkeit“, fügt Bergson noch hinzu, „handelt es sich für die großen Mystiker darum, die Menschheit radikal umzuwandeln; sie machen den Anfang mit dem guten Beispiel“. „Was hatte denn der hl. Paulus gesagt? Es handelt sich darum, von uns aus zu vollenden, was noch an den Leiden des Erlösers hinsichtlich der Zuwendung, nicht hinsichtlich der Verdienste fehlt, anders ausgedrückt, als seine Werkzeuge sein Werk der Erlösung in der Zeit fortzusetzen und das, wie der hl. Johannes vom Kreuz sagt, bis zur Hingabe seiner Haut und des Letzten für ihn. Eben deshalb empfangen die Christen die Taufe, nicht, um Gott zu danken, daß sie nicht wie die anderen Menschen sind, etwa wie dieser Heide . . .“

Ohne Analyse aus den eigentlichen Ursachen, wozu theologische Hilfsmittel gefordert sind, durch bloße Information des Philosophen über jene Wirklichkeiten, die Gnade, theologische Tugenden und Gaben des hl. Geistes darstellen, ist es unmöglich, von der mystischen Erfahrung mit mehr Tiefe, mit intensiverer ahnender Sympathie zu sprechen, als es der Autor der „Beiden Quellen“ getan hat. Auf den Seiten, die ich eben zitiert habe, könnten sich selbst die Theologen gelegentlich Belehrung holen. Wir sehen anderseits, daß, wenn auch manchmal an anderen Stellen, die ich hier nicht zitiert habe, der begriffliche Ausdruck Kritik herausfordert, doch der Geist, der diese ganze Untersuchung Bergsons belebt, Bewunderung finden muß. Wenn Bergson die Kontemplation der Aktivität und ungeheuren Unternehmungen unterzuordnen schien, so hatte sein Denken in Wirklichkeit — das wissen wir aus seinem eigenen Zeugnis — einen ganz anderen Sinn. Wenn er schreibt, der vollendete Mystizismus ist Aktion, so will er einfach sagen, daß die Kontemplation der Heiligen eine Kontemplation der Liebe ist, die, weil sie wesentlich die Hingabe seiner selbst einschließt, fordert, in Aktion sich zu verströmen, je nach den Verpflichtungen und den Gelegenheiten des Augenblickes. Tatsächlich ist es eine entscheidende Wahrheit, daß der christliche Mystizismus an Werken des Heiles für die Welt überzufließen trachtet.

Wenn die Bergsonsche Theodizee in bezug auf Beweisführung und rationale Lehre offensichtliche Mängel hat oder, um besser zu sagen, wirklichkeitsfern und rationalistisch ist, so ist jedoch jene Demut, mit der der Philosoph hier denen

glaubt, die in das Land der göttlichen Dinge gegangen und von dort wieder zurückgekehrt sind, nicht allein ein großes Zeugnis für die innere Hierarchie der Weisheiten, sondern sie bietet ihm auch Gewähr gegen Irrtumsgefahren, denen zu begegnen seiner philosophischen Begriffsbildung allein äußerst schwer gewesen wäre. Er weiß von da an mit Gewißheit, daß Gott existiert, daß er persönlich ist, daß er frei schaffend ist. Wenn unserer Ansicht nach die Gefahren des Pantheismus der Bergsonschen Metaphysik naheliegen, so hat Bergson selbst sich mit Vorbedacht gegen den Pantheismus entschieden. Er hat die Mystiker gebeten, ihn zu belehren; sie haben ihn nicht getäuscht; sie haben ihn das große Geheimnis gelehrt, welches das Evangelium geoffenbart hat, obgleich es in gewissem Sinne schon der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Was das Zeugnis der Mystiker klar sagt, schreibt Bergson, ist, daß die „göttliche Liebe nicht etwas von Gott ist, daß sie Gott selbst ist“. Daß Gott Liebe ist, daß er die Liebe ist: diese Wahrheit hätte, wie ich eben sagte, die Vernunft für sich allein entdecken können, — die höchste, die sie für sich allein erreichen kann. Ja, aber sie hat es nicht getan. Es bedurfte der Hilfe der jüdisch-christlichen Offenbarung. Wenn die Moses gegebene Offenbarung des göttlichen Namens „Ich bin, der ich bin“, von oben her die Vernunft gelehrt hat, was die Vernunft allein hätte entdecken können, aber nicht zu entdecken verstanden hat, wieviel mehr gilt das für die dem hl. Johannes gegebene Offenbarung „Gott ist die Liebe“. Beachten wir dies: wenn man die Beziehung von Geschöpf und Gott in Betracht zieht, so schließt es schon die übernatürliche Ordnung der Gnade und der Liebe ein zu sagen, daß Gott nicht allein geliebt werden muß; sondern daß er liebt, ich meine mit der der Liebe eigenen Torheit, und daß statthabenden Beziehungen der Freundschaft, liebevoller Schenkung, Gemeinsamkeit des Lebens, geteilter Seligkeit zwischen Kreatur und Gott. Eben diese übernatürliche Wahrheit und diese Erfahrung führen die Vernunft dazu, den Sinn gerade dieses Wortes zu erfassen: Gott ist die Liebe, insofern es eine offenbarte Wahrheit der natürlichen Ordnung enthält, behauptend, daß in Gott Lieben und Existieren identisch sind. Es ist das hellste Zeichen des göttlichen Glorienlichtes, soweit es unsere Vernunft erhaschen kann, daß die Liebe, die die Erkenntnis voraussetzt und die vor allem ein Ueberfließen, ein letztes Ueberströmen des Lebens der Geistwesen darstellt, in Gott identisch ist mit dem Wesen selbst und mit der Existenz Gottes selbst. Eben in diesem Sinne ist die Liebe sein ausgezeichneter Name; sie ist sein evangelischer Name.

Diesen Namen haben die Mystiker Bergson gelehrt, indem sie ihn mit einem Schlage über seine ganze Philosophie hinwegschreiten ließen. Wenn der Philosoph „sich der mystischen Erfahrung anschließt“, schreibt er, „wird ihm die Schöpfung als ein Unternehmen Gottes erscheinen, um Schöpfer zu erschaffen, um sich Wesen, seiner Liebe würdig, zuzugesellen“. Sagen wir: um Götter zu erschaffen, in Gott umgewandelt durch die Liebe und in der Liebe, — und wir treffen uns da wieder mit dem hl. Paulus und dem hl. Johannes vom Kreuz.

Nachdem nun die ganz besondere Methode, der Bergson gefolgt ist, dargestellt ist; ich meine, nachdem dargetan ist, daß er sich von den Mystikern hat unterrichten lassen, um über die göttlichen Dinge zu philosophieren, ist es nicht erstaunlich, daß gewisse Resonanzen der im eigentlichen Sinne übernatürlichen Ordnung, die vom lebendigen Glauben seiner Lehrer herrühren, in seine Philosophie übergegangen sind? Man begreift so, — welches auch die Mängel seiner Theorie der dynamischen Religion sein mögen, von denen ich eben einige aufgezeigt habe — daß das, was dem Christen am meisten bedeutet, trotzdem darin gegenwärtig ist. Wenn er anlässlich des Auftretens des Christentums in der ihm eigenen Sprache sagt, „das Wesen der neuen Religion bestehe in der Verbreitung des Mystizismus“, oder weiterhin „die Religion in diesem Sinne stellt für den Mystizismus das dar, was die Popularisierung für die Wissenschaft ist“, — was behauptet er in Wirklichkeit anderes als die zentrale Wahrheit, die der hl. Thomas mit folgenden Worten ausdrückt: „Das neue Gesetz ist wenigstens hinsichtlich dessen, was das Wichtigste daran ist, nicht ein geschriebenes Gesetz, sondern ein in das Herz eingegossenes Gesetz, weil es das Gesetz der neuen Vereinigung ist. Das, was vor allem in dem Gesetz der neuen Vereinigung in Betracht kommt, und das, worin seine ganze Tugend besteht, das ist die Gnade des Hl. Geistes, die durch den lebendigen Glauben gegeben wird“ (S. Th. I-II q. 106, a. 1). Daraus folgt, daß ich ohne die Liebe nichts bin, wie der hl. Paulus sagt, und daß die Voll-

kommenheit der Liebe, die Einigung, die uns in Gott umbildet, Gebot ist, freilich nicht als eine Sache, die sofort zu verwirklichen ist, sondern als ein Endziel, zu dem jeder nach seiner Lage zu streben hat.

Wir haben bemerkt, daß das in den „Beiden Quellen“ über die statische und die dynamische Moral vorgelegte System alles von der Moral bewahrt, bis auf die Moral selbst.

Diese Formulierung, ohne Zweifel zu hart, muß augenscheinlich vom streng rationalen und menschlichen Gehalt der Ethik verstanden werden und bezieht sich auf die Bergsonsche Begriffsbildung. Betrachtet man im Gegenteil die geistigen Intentionen der Lehre, so muß man sagen, daß sie sehr wertvolle Lichter wirft auf die Bedingungen, die Begleitumstände, die soziale Orchestration der Moralität und auch auf ihren inneren Dynamismus. Auf der einen Seite warnt sie uns vor der ganz ungeheuren Last der Nachahmung, unbewußter wie überlegter, der Routine, sozialer Reflexe und sozialer Gleichmacherei, die in uns das moralische Leben bedroht. Auf der anderen Seite tut sie uns kund, daß in der Tat in der konkreten Wirklichkeit, dieses Leben in uns jeden wirklich umformenden Wert verliert, wenn es nicht durchdrungen ist vom Anruf und der Berufung, vom Antriebe und der Sehnsucht, von einer unstillbaren Sehnsucht, von einer närrischen Sehnsucht nach der Heiligkeit, denn was Bergson den Ruf des Heros nennt, das ist höchst augenscheinlich der Ruf des Heiligen. Dadurch, daß Bergson so die Moral an die Uebermoral anknüpft, d. h. an ein Theologumenon, dadurch, daß er das Gesetz an die Liebe und die Freiheit anknüpft, rettet Bergson die Moral.

Nach dreißig Jahren

Das erste von mir veröffentlichte Werk ist eine strenge Kritik des Bergsonismus. Es ist Ende 1913 erschienen, also vor dreißig Jahren. Der dritte Teil dieses Buches hatte den Titel „Die beiden Bergsonismen“; ich versuchte hier zu unterscheiden, was ich den Bergsonismus der Tat, dem alle meine Kritiken galten, nannte, von dem, was ich den Bergsonismus der Intention nach nannte, der in meinen Augen zur thomistischen Weisheit hin gerichtet war.

Ich nehme mir die Freiheit, hier eine Seite des letzten Kapitels wiederzugeben. Mit großer Kühnheit wandte ich mich gewissermaßen an Bergson selbst und sagte: „Sie mutmaßen die Existenz eines persönlichen Gottes. Nicht der Gott der Gelehrten ist Er; Er ist ein lebendiger und tätiger Gott, Er ist der Gott des ganzen Menschen. Vermögen Sie weiterhin mit ihm umzugehen wie ein Theoretiker mit seiner Idee, und nicht wie ein Mensch mit seinem Herrn? Es gibt Geheimnisse, die er allein offenbaren kann. Sie selbst stellen eines dieser Geheimnisse dar. Sie würden ihr Ziel und das Mittel, es zu erreichen, kennen, wenn Sie diese Geheimnisse künnten. Auch Sie werden sie nur erkennen, wenn es Gott gefallen hat, sie selbst Ihnen zu vermitteln. — Fürwahr, die Philosophen spielen ein seltsames Spiel. Sie wissen sehr wohl, daß eine einzige Sache von Bedeutung ist, und daß das ganze Vielerlei der subtilen Diskussionen auf eine einzige Frage hinausläuft: Weshalb sind wir auf Erden geboren? Sie wissen auch, daß sie niemals antworten können. Doch lassen sie sich weiter bedenklich ablenken. Sehen Sie denn nicht, daß man von allen Seiten auf Sie zukommt, nicht aus Sehnsucht, an Ihrer Geschicklichkeit teilzuhaben, sondern weil man hofft, von Ihnen ein Wort des Lebens zu erhalten? Wenn Sie solche Worte haben, weshalb rufen Sie sie nicht auf den Dächern aus mit der Forderung an ihre Schüler, selbst ihr Blut, wenn nötig, dafür zu geben? Wenn aber nicht, weshalb dulden Sie, daß man glaubt, das von Ihnen zu erhalten, was Sie nicht geben können? Um Gotteswillen, wenn jemals Gott gesprochen hat, wenn er an irgendeinem Ort der Welt, und sei es auf dem Galgen eines Gekreuzigten, seine Wahrheit bekräftigt hat, sagt es uns; das ist es, was Ihr uns lehren müßt: oder seid Ihr deshalb Lehrer in Israel, um diese Dinge nicht zu wissen?“

Wie sollte ich nach sovielen Jahren nicht in den letzten Entwicklungen der Philosophie Bergsons eine Antwort auf die besorgte Frage erblicken, die ich damals an ihn stellte?

Dieser Lehrer, der mich zur metaphysischen Sehnsucht erweckte, — und dessen Lehre ich nachher kritisierte aus Liebe zur Wahrheit, das wußte er wohl, —

besaß die Großzügigkeit, mich nicht Strenge fühlen zu lassen für diese Kritik, die immerhin das betraf, was einem Philosophen am teuersten ist, seine Ideen. Einige Jahre vor seinem Tode schrieb er, er habe sich zwar wenig mit dem heiligen Thomas befaßt, nichtsdestoweniger habe er sich jedesmal, wenn er auf seinem Wege einen Text von ihm traf, in Uebereinstimmung mit ihm gefunden und er gebe sehr gern zu, man könne seine Philosophie in Weiterführung derjenigen des heiligen Thomas einordnen. Ich sage das nicht mit — ich weiß nicht welche lächerlicher — Anmaßung, Bergson an den Thomismus anzuhängen; sondern weil er selbst wohl geneigt war zu denken, ich hätte nicht unrecht mit meiner Behauptung, seine Philosophie enthielte gewisse noch unentwickelte Möglichkeiten; und weil es endlich so gekommen ist, daß wir uns gewissermaßen mitten auf dem Wege wiedergefunden haben, nachdem jeder unvermerkt so gewandert war, daß er sich dem anderen näherte: er zu denen hin, die allein den Glauben, dem ich angehöre, vertreten, ohne ihn zu verraten; ich zu einem etwas minder mangelhaften Verständnis für die menschliche Arbeit derer, die suchen, ohne noch gefunden zu haben.

Charles du Bos hat gelegentlich von einer Art Euphorie gesprochen, der eine Intelligenz, die zu glücklich ist, Recht zu haben, leicht verfällt. Vor dreißig Jahren wußte ich wohl, daß nicht ich, sondern die lange Tradition der Weisheit, deren großer Lehrer Thomas von Aquin ist, Recht gegen das metaphysische System Bergsons hatte; aber ich wußte noch nicht, daß, wenn man niemals allzu recht hat, es doch ein so großes und unverdientes Privileg bedeutet, daß es sich immer ziemt, sich dafür zu entschuldigen. Diese Höflichkeit gebührt der Wahrheit.

Nachtrag

Zunächst spreche ich Herrn Jacques Maritain herzlichen Dank für seine Erlaubnis aus, den vorstehenden Aufsatz übersetzen und veröffentlichen zu dürfen.

Er ist entnommen dem Buche: De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale Paris 1947 kl. 8^o 335 S.

Zugleich sei hier auf ein Buch hingewiesen, das dankenswerte Ergänzungen gibt. Es ist:

La théorie Bergsonienne de la religion von Hjalmar Sundén (Paris 1947 8^o 319 S.).

Der Verfasser ist Schwede, vom Geiste Nathan Söderbloms geformt. Seine Arbeit wurde zuerst, 1940 als Dissertation der Universität Upsala ediert. Söderblom selbst erwartete viel von den religionsphilosophischen Bemühungen Bergsons und erhoffte eine Unterstützung seiner ökumenischen Bestrebungen. Der Vermittlung Söderbloms scheint es im wesentlichen zu verdanken sein, daß Bergson im Jahre 1928 den Nobel-Preis erhielt. Von den religionsgeschichtlichen Arbeiten Söderbloms war Bergson tief beeindruckt, jedoch ließ er sich dadurch nicht vorzeitig festlegen. Söderblom lud Bergson zu Gastvorlesungen über Religion nach Schweden ein. Bergson lehnte ab. Bezeichnend ist seine Begründung für die Ablehnung. Er schreibt an Söderblom: „Wie Sie selbst die Freundlichkeit haben zu bemerken, ist es das religiöse Problem (mit seinen moralischen und sozialen Randgebieten), das sich mir jetzt erhebt; es ist der Punkt, zu dem mich mein ganzes Nachdenken geführt hat. Aber wenn ich auch natürlicherweise einige allgemeine Ansichten über die Frage habe, so bin ich doch noch weit davon entfernt, hier zu bestimmten und formulierbaren Ergebnissen gekommen zu sein. Bei einem so ernsten Gegenstande möchte ich nichts äußern, das ich später zurücknehmen müßte. Die Philosophie, so wie ich sie verstehe, bildet kein System; sie läßt nicht zu, eine neue Frage zu lösen mittels Lösungen, die man schon von anderen Problemen gegeben hat. Sie verlangt für jedes neue Problem einen absolut neuen Akt materieller Forschung und Vertiefung in Tatsachen. Die philosophische Reflexion kann ihr Werk nur vollenden, wenn diese vorbereitende Arbeit abgeschlossen ist. Soweit bin ich noch nicht“ (37). Aus dieser Ablehnung spricht einmal der unbedingte wissenschaftliche Ernst, weiterhin die gewissenhafte empiristische Hal-

tung; deduktive Schlüsse aus seinem schon erworbenen kosmologischen System auf die Religion lehnt Bergson ab. Eben dadurch wuchs Bergson über die monistischen Tendenzen, die seiner Philosophie inne zu wohnen schienen, und die von anderen vorzeitig religionsphilosophisch ausgebeutet wurden, hinaus und kam zu dem überraschenden Ergebnis, das er in den „Zwei Quellen“ vorlegte.

Sundén ist in einer überaus fleißigen Weise der Entstehungsgeschichte der Bergsonschen Religionsphilosophie nachgegangen. Menschlich aufschlußreich ist ein Abschnitt, der überschrieben ist: „Bergson und der Krieg“. Bergsons Philosophieren steht unter dem Motto: „Man muß handeln als denkender Mensch und denken als handelnder Mensch“. Ueber dieses Thema handelte ein Geleitwort, das Bergson als Ehrenvorsitzender dem Philosophischen Kongreß von Paris 1937 gab. Dieses Motto läßt uns auch seine Einstellung zum Kriege verstehen. Seit seiner Kindheit war ihm der Krieg ein existentielles Problem. 1914 stellte er den Krieg dar gleichzeitig als eine Folge des deutschen Materialismus und der skrupellosen Politik Bismarcks, wie als Phase eines allgemeinen Prozesses, welcher sich über die ganze Menschheit erstreckt. In der Folge vertieften sich seine Ansichten über den Krieg wesentlich: die Züge, die er bislang als spezifisch deutsch angesehen, erkennt er als Grundzüge des Menschen überhaupt. Im Jahre 1919 hielt er an der Universität Straßburg eine Rede über das Thema „Die menschliche Seele“: die tiefste Wurzel des Krieges liege in dem Mißverhältnis zwischen dem menschlichen Körper, der durch die Technik maßlos angewachsen sei, und der menschlichen Seele, die dieses Wachstum nicht mitgemacht habe. Bei den Zuhörern hinterließ diese Rede einen tiefen Eindruck; der Grundgedanke bestand in der Aufforderung: „Laßt die Seele wachsen!“ Im Bewußtsein seiner Verantwortung für den Frieden übernahm er den Vorsitz der Kommission für geistige Zusammenarbeit, die der Völkerbund eingerichtet hatte. Die aus dem Leben erwachsenen Gedanken zu Krieg und Frieden verdichteten sich in den „Zwei Quellen“. Er weiß: die Zivilisation verdeckt nur den Kriegsinstinkt, der in der Oekonomie der Natur eine wichtige Rolle spielt. Die Natur hat den Krieg nötig; es liegt in ihrem Interesse, ihn in Wirksamkeit zu erhalten. Natürlicherweise gehen die Neigungen des einzelnen dahin, sich einer Gruppe anzuschließen und deren Interesse zu den eigenen zu machen. Am Gruppenegoismus entzündeten sich die Kriege. Sie zu überwinden, muß zuerst die instinktive Natur des Menschen umgewandelt werden. Eine echte universale menschliche Gemeinschaft kann nur durch einen ganz neuen menschlichen Typ verwirklicht werden, nämlich durch „den christlichen Menschen oder den in Gemeinschaft mit Gott lebenden Menschen. Wenn man dieser Tatsache nicht Rechnung trägt, ist jeder Versuch, die getrennten Völker zu einer einzigen Menschheit zu verschmelzen, von vornherein zum Scheitern verurteilt“ (28 f). Die Kraft zur Umwandlung des Menschen traf Bergson nur im Leben weniger Elitichristen an, während die meisten Vertreter der Religion selbst kein klares Bewußtsein über das wahre Wesen ihrer Religion hatten, sodaß der Gruppenegoismus sich bei ihnen mit der falschverstandenen Religion verbinden konnte. „Die Betrachtung über den Krieg ist also eines der wichtigsten Elemente gewesen, die Bergson bewegen haben, eine Theorie der Religion auszuarbeiten und sich letztlich mit dem Gottesproblem zu beschäftigen. Der Grundsatz: ‚Laßt die Seele wachsen!‘ hat Bergson schließlich zu der Idee geführt, daß nur die wahren Nachfolger Christi wahre Weltbürger sein können. Damit die Seele wachse, muß sich die Nachfolge Christi erfüllen“ (30).

In seiner Dissertation behandelt Sundén im ersten Kapitel den fundamentalen Unterschied zwischen statischer und dynamischer Religion, vor allem den Ursprung dieser Unterscheidung. Er vermag die Quellen anzugeben, aus denen Bergson diese Unterscheidung entnommen haben dürfte. Die Kritik an dieser Unterscheidung ist bei Maritain treffender und radikaler. Von vorzüglichen religionsgeschichtlichen Kenntnissen zeugen das zweite und dritte Kapitel über die statische und dynamische Religion selbst. Im einzelnen werden viele treffende und aufhellende Bemerkungen zu Bergsons Ausführungen gemacht. Den Schluß bildet ein Kapitel, in dem eine Weiterführung geboten werden soll. Jedoch scheint eine Religionstheorie, die keine Entscheidung zwischen Theismus und Pantheismus wagt, zu verschwommen und zu unklar, um eine wirkliche Weiterführung zu bedeuten. In dieser Hinsicht hatte Bergson selbst größere Klarheit erreicht.

G. S.

Summary.

Jacques Maritain, known as the leading Thomistic philosopher, a disciple and friend of Henri Bergson's, gives a representation of Bergson's ethics and metaphysics. The dissertation has been published in French and English.

Résumé.

Jacques Maritain, le thomiste bien connu, lui-même un disciple et ami d'Henri Bergson, donne un exposé de la métaphysique et de l'éthique de Bergson. L'exposé fut publié en français et en anglais.

Jacques Maritain schreibt in der Einleitung zu seinem Buche „Antimodern“ (deutsch 1930) über sich selbst:

„Nach einem Universitätsstudium, das von vielen Einflüssen, insbesondere dem der Philosophie Bergsons, durchkreuzt war, und nach einem Verkehr in den ‚führenden‘ intellektuellen Kreisen, der genügte, um ach! ihren Wert und Geist kennen zu lernen, hatte der Verfasser offengestanden gedacht, nun, da einmal das Licht Christi in seinem Herzen aufgegangen war, alle Forschungen menschlicher Weisheit bei Seite zu lassen. Ihre Eitelkeit hatten ihm die modernen Vertreter hinlänglich aufgezeigt; er wollte in solchem Frieden und in solcher Ruhe des Geistes leben, daß er eines Tages sagen könnte: quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini. Die Heiligen nahmen ihn mehr gefangen als die Philosophen; indessen hatte er sich von seinen biologischen Studien her noch soviel Geschmack an den Experimentalwissenschaften bewahrt, daß er sich den Forschungen von Hans Driesch widmen wollte, der zu dieser Zeit (1907 und 1908) in Frankreich kaum bekannt war. Als er den Artikel über ‚die moderne Wissenschaft und die Vernunft‘ schrieb, war er durch den ‚Engel der Schule‘ (Thomas von Aquin), dessen erhabene Lehre ihn gerade endgültig von der Philosophie Bergsons geheilt und ihm seine geistige Berufung offenbart hatte (vae mihi, si non thomistizavero), gleichsam wieder in einen neuen philosophischen Frühling versetzt worden, — in Wahrheit war er auch an Jahren noch nicht sehr vorgeschritten —; und er hatte einen neuen Eifer des Denkens wiedergefunden: genau jenen ‚Eifer der Neubekehrten, der vergehen wird, mein Freund, der vergehen wird‘, wie ihm eines Tages der ehrwürdige Leiter einer kirchlichen Erziehungsanstalt sagte —; doch nein! er ist nicht vergangen, er ist im Gegenteil mit der Zeit stärker und bestimmter geworden und hat, so hofft er wenigstens, alle unnütze Heftigkeit und Unerfahrenheit der Jugend verloren.“

Jacques Maritain ist 1882 in Frankreich geboren; er wurde protestantisch getauft. Er widmete sich an der Sorbonne dem Studium der Philosophie und hörte am Collège de France Henri Bergson, dessen Lieblings Schüler er wurde. Das Interesse für religiöse Probleme führte ihn zur Annäherung an Léon Bloy. Nach seiner Konversion zur katholischen Kirche wandte er sich dem Thomismus zu. Nach dreijähriger Tätigkeit als Botschafter Frankreichs beim Vatikan hat Maritain kürzlich Rom verlassen, um an der Universität Princeton in Nordamerika Philosophie zu lehren.