

WISSENSCHAFTSIDEAL UND PHILOSOPHIE
IN BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON BERGSON

Von Universitätsprofessor Dr. Paul Simon,
Tübingen

Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, das bezüglich der Abgrenzung der Gegenstandsgebiete in jedem philosophischen System irgendwie behandelt wird, ist auch vom methodischen Standpunkt aus höchst bedeutsam. Ich denke vor allem an die positive und negative Einwirkung der Wissenschaft auf den Typus und die Methode der Philosophie. Obwohl die eigentliche Wissenschaftstheorie in den Bereich des Systems der Philosophie hineingehört, so ist doch nie eine Wissenschaftstheorie *vor* und *unabhängig* von jeglicher Wissenschaft entstanden. Es ist nicht so, als ob die Philosophie zunächst eine Methode schüfe und erst dann die Wissenschaften in der Lage wären, ihre Arbeiten in Angriff zu nehmen. Andererseits muß die Arbeit der Philosophie nicht eine ganz und gar nachträgliche oder nachfolgende sein. Das geschichtliche Ineinander zu entwirren wird nie möglich sein, denn die Fäden der Einflüsse der Wissenschaft auf die Philosophie und der Philosophie auf die wissenschaftliche Methode stellen ein zu verschlungenes Gewebe dar. Die Wichtigkeit des methodischen Ansatzes ist freilich in der Philosophie so groß, daß das ganze System den Stempel des angewandten methodischen Prinzips tragen wird. Aber die Tatsache, daß die Philosophie in ihrer typischen Eigenart — ganz abgesehen von Einflüssen in bestimmten Systempunkten — von der Wissenschaft mehr oder wenig abhängig ist, darf doch für sich betrachtet werden. Jede Wissenschaft kann bei diesem Abhängigkeitsverhältnis in Frage kommen, Naturwissenschaft oder Theologie, Mathematik oder Mechanik, Biologie oder technische Wissenschaft.

Die Methode der Kantischen Philosophie würde ebenso wie die Descartes' anders gestaltet sein, wenn nicht Mathematik und die klassische Mechanik als Idealtypen der Wissenschaft gegolten hätten. Die Allgemeinbegriffe als klassifikatorische Begriffe mußten in einer Zeit, für die alle Gegenstände der Natur in Klassen eingeordnet waren, eine viel größere Bedeutung gewinnen als für ein Zeitalter, das eine Klassifikation nicht mehr wagt, das vielmehr zunächst einmal durch die unabsehbare Fülle der Erscheinungen so in seinem Erkenntnisoptimismus erschüttert ist, daß es sich damit begnügen will, zu sammeln und vorläufige Ordnungen festzustellen. Den Unterschied zwischen der Klassifikation der alten Zeit und dem modernen Naturgesetz hat Max Scheler treffend gekennzeichnet, wenn er sagt: „... an die Stelle des Suchens nach einer begrifflichen *Stufenordnung* der Welt-dinge (Scholastik) und einer klassifikatorischen auf ein teleologisches „*Formenreich*“ zielenden Begriffspyramide tritt nun das Suchen nach quantitativ gesetzlichen Relationen der Erscheinungen; der Gedanke des „Typus“ und der qualitativen „*Formen*“ tritt seine

Herrschaft ab zugunsten des Gedankens des quantitativ bestimmten „Naturgesetzes“¹. Die Klassifizierung ist sicher eine logische Grundfunktion², aber hier ist die Frage, welche Bedeutung der Klassifikation zugeschrieben wird, und da ist zu sagen, daß bei Plato und Aristoteles notwendigerweise die Bedeutung der Klasse, des Begriffes, des Wesens eine andere war, weil die sich gleich bleibende „Gestalt“, der Typus die Festigkeit und Stetigkeit der Klasse verbürgte und der Naturwissenschaft bereits die Systematisierung erlaubt hatte. Ganz anders wird die Lage in der Zeit der Entwicklungstheorie, die keine feststehenden Klassen mehr kennt, sondern nur allmähliche, aber dauernde Umbildung. Die starke Abhängigkeit der modernen Philosophie von einem bestimmten Wissenschaftsideal würde sich von Descartes bis in die neueste Philosophie hinein verfolgen lassen. An dieser Stelle soll indes nur von dem Einfluß eines ganzen bestimmten Wissenschaftsideals auf das philosophische Denken der letzten Jahrzehnte die Rede sein und auf den Gegensatz zur alten Philosophie hingewiesen werden.

Die auffallende Tatsache, daß dem Denken der Erkenntniswert etwa im Pragmatismus oder in der Als-ob-Philosophie abgesprochen wird, ordnet sich nicht nur in die Entwicklungslinie der philosophischen Arbeit des 19. Jahrhunderts ein, sondern zeigt noch deutlich die Einwirkung der biologischen Ansichten Darwins, die dem Denken Nietzsches ein neues methodisches Prinzip vermittelten.

Natürlich ist auch das menschliche Denken eine Lebensfunktion. Zum Menschen als lebendigem Ganzen gehört Denken und Erkennen genau so wie jede körperliche Funktion. Das Erkennen muß daher auch eine besondere Bedeutung für das Leben, auch im rein biologischen Sinne haben. Nur ist die Frage, ob sich die Funktion des Erkennens in irgend einem Beitrag zum Aufbau des Organischen erschöpft. Das Denken muß sich natürlich in den großen Lebenszusammenhang, und wenn das Leben sinnvoll ist, in den Zusammenhang der Zwecke einordnen. Auch die Scholastik sieht im Intellekt ein Vermögen, das dem Gegenstand zugeordnet oder angepaßt ist, angepaßt seinem Wesen nach, nicht durch Entwicklung. Die Scholastik huldigt einer teleologischen Auffassung der Erkenntnis, insofern der Intellekt für das Wahre geschaffen ist, sein Ziel und seine Erfüllung im Erkenntnisakt findet und daher die Dinge so erfaßt, wie sie sind. Die Erkenntnis ist Veränderung, Werden; aber dieses Werden berührt den Urteilsinhalt nicht. Die Erkenntnis bezieht sich als Erkenntnis auf Bleibendes, und zwar deshalb, weil das objektiv Gegenständliche in sich ein bleibendes, unveränderliches rationales Element enthält, dem der Intellekt zugewandt ist. Auch wenn die Entstehung des menschlichen Intellektes evolutionistisch aufgefaßt würde, könnte an sich derselbe Fall noch eintreten. Freilich ist in der extrem

¹ Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926. S. 149.

² Vgl. Akos von Pauler, Logik. Berlin und Leipzig 1929. S. 40.

evolutionistischen Psychologie — bei Mill und Spencer — das Denken mit seinem Inhalt in die Entwicklung einbezogen. Der Begriff der Anpassung ergreift auch die Wahrheit des begrifflichen Denkens, wenn Allgemeinbegriffe nur Anpassungsprodukte, nur Gedächtnisstufen sind, oder auch wenn sie nur einer Denkökonomie entsprechen (Mach). Noch einen Schritt weiter führt der *Pragmatismus*, der ein durch menschliches Handeln zu erstrebendes Ziel dem Urteilsinhalt die Qualität wahr oder falsch verleihen läßt. Der Evolutionismus als biologisch fundierte Erkenntnistheorie, die die Erkenntnisfunktionen nur als Lebensprozeß auffaßt, wird mit dem Pragmatismus verbunden in der Fiktionslehre Vaihingers, die Urteile, Vorstellungen, Theorien vom theoretischen Standpunkt aus als falsch, dagegen als „praktisch wahr“ bezeichnet, weil diese Theorien uns gewisse Dienste leisten. Das Denken ist nach Vaihinger fiktiv; es vermittelt in der Tat keine „Erkenntnis“ von den Dingen oder von der Wirklichkeit; aber es muß auch fiktiv sein; denn nur so kann es seiner eigentlichen Bestimmung genügen. Die Bestimmung des Denkens besteht nicht in der Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern das letzte telos des Denkens ist das Leben oder die technische und moralische Beherrschung des Lebens, die durch praktische Berechnung der gegebenen Lebensfaktoren ermöglicht wird. Das Denken hat also instrumentalen Charakter; es ist dem Menschen zu praktischen Zwecken gegeben, bzw. hat sich durch Anpassung entwickelt. Die Denkinhalte werden ihrem Gehalt, ihrer Form und ihrem Zweck nach durch den praktischen Nutzen bestimmt. „Die ganze Mathematik“ z. B. „ist das klassische Beispiel eines ingenösen Instrumentes, eines Denkmittels zur Erleichterung der Denkrichtung“³. Die theoretischen Erkenntnisse haben an sich keinen Wert, sie sind nur Schein, nur praktisch brauchbare Mittel, die man freilich überschätzt hat. „Auch im Leben kommt es vor, daß man die *Mittel* überschätzt und sie über die *Zwecke* stellt: Dadurch entstehen Leidenschaften und Irrtümer und — *Ideale*. Genau so ist es in der Wissenschaft“⁴. Das Wissenschaftsideal, das Vaihinger vorzeichnet, ist offenbar die moderne *Mathematik* in ihrer ganz besonderen *Anwendungsmöglichkeit* und *Brauchbarkeit*, wie sie erst die neueste Zeit enthüllt hat.

Wenn das Denken nur ein Instrument ist und der Denkinhalt je nach dem zu erreichenden Zweck variieren kann, so ist es klar, daß diese Abhängigkeit verschiedener Art sein kann, je nachdem, von welchem Standpunkt aus sie bestimmt wird. Wird der Nutzen

³ Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob². Berlin 1923. S. 182.

⁴ a. a. O. S. 179.

des Individuums zum Maßstab erhoben, so erreichen wir den Gipfel des Individualismus, der eigentlich alle objektiven Maßstäbe ausschaltet.

Es könnte auch der Nutzen biologisch bestimmt werden, d. h. als Fortschritt innerhalb der Entwicklung, wobei hier Entwicklung, Evolution mit allen Ober- und Untertönen, die der Klang dieses Wortes für den modernen Menschen hat, verstanden wird; haftet doch seit Lamarck und Darwin diesem Wort Entwicklung als Beigeschmack der gefährliche Irrtum sogenannten „Fortschritts“ im Sinne einer ständigen Höherentwicklung an. So würde Nietzsche die Wahrheit oder Unwahrheit bestimmen.

Es kann aber auch der instrumentale Charakter des Denkens auf die Wissenschaft und das *wissenschaftliche System* beschränkt werden. Allgemeinbegriffe sind ja die Elemente und die Voraussetzung wissenschaftlichen Denkens und wissenschaftlicher Systeme. In dieser Auffassung wird der *Einfluß der mathematischen Methode am deutlichsten*. Die Wissenschaft — gedacht ist vor allem an die Naturwissenschaft — will die Natur begreifen, um die wissenschaftlich erkannte Natur zu beherrschen. Dazu schafft sie ein engmaschiges Begriffsnetz, in das sie die Natur gleichsam einfängt. Je mehr oder je besser Begriff und Urteil zu dem Endzweck beitragen, desto mehr und besser füllen sie ihre Funktion aus, deren Qualität wir mit dem Namen wahr oder unwahr zu bezeichnen pflegen. In dieser Charakterisierung der Wissenschaft liegt ein Stück Verzweiflung des europäischen Denkens an der Fähigkeit wissenschaftlichen Begreifens, da die Möglichkeit jeglicher Wesenserkenntnis verneint und nur noch der Wille zum Leben und zur Macht über die Natur festgehalten wird. Grundlage ist das Anwachsen der naturwissenschaftlichen Einzelkenntnisse und die völlig veränderte naturwissenschaftliche Methode, die nicht mehr mit festen und unveränderlichen Wesensgrößen rechnet, sondern zunächst nur relativ konstante Beziehungen aufsucht und sie für praktische Zwecke unmittelbar auswertet, ohne den Erkenntniswert zu berücksichtigen. Da die naturwissenschaftliche Forschung notwendigerweise die ständige Verbesserung und Überholung ihrer Resultate als methodisches Prinzip anerkennen muß, so wird sie den Wahrheitswert ihrer Sätze auf ein Minimum einschränken. Die von der so fruchtbaren Methode der Naturwissenschaft beeinflusste Philosophie hat aber die Konsequenz gezogen, daß den wissenschaftlichen Sätzen jeglicher Erkenntniswert abzuspochen sei.

Damit eine Erkenntnis *wissenschaftliche* Erkenntnis sei, verlangte Aristoteles nach dem Vorgange Platons von ihr, daß nicht nur eine Tatsächlichkeit konstatiert werde — und das betont die Wissenschaft auch heute —, sondern, daß es eine *allgemeine* Erkenntnis sei, bei der der Grund eines Sachverhalts und dadurch seine Notwendigkeit eingesehen wird. *Αιτία λογισμῶ* sagt Plato im Dialog Menon (98 a) werden die Erkenntnisse in der Seele festgebunden, d. h. durch die Einsicht in den logischen Zusammenhang zwischen Grund und Folge („durch denkende Erkenntnis des Grundes“). Die Möglichkeit dieser wissenschaftlichen Erkenntnis wird im Pragmatismus geleugnet, und es wird der Erkenntnis nur praktischer Wert zugeschrieben. Es versteht sich von selbst, daß man von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu diesem Ergebnis kommen konnte. Einmal direkt von der Wissenschaft, oder von der philosophischen Betrachtung wissenschaftlicher Gesetze her. So ging Boutroux von einer methodo-

logischen Untersuchung der Wissenschaft aus und fand, daß die für wissenschaftliche Gesetze geforderte *Notwendigkeit* nirgendwo in der Welt zu finden sei.

Hier wird ein Zusammenhang sichtbar, der für einige moderne Philosophen (nicht nur für Boutroux, sondern auch für Bergson und Poincaré) sehr wichtig ist. Boutroux geht im Grunde genommen von dem Wissenschaftsideal aus, das — obwohl zur Zeit der Renaissance grundgelegt — erst im 19. Jahrhundert zur vollen Ausbildung gelangte, nämlich der durchgebildeten Mechanik als der Wissenschaft von der Anwendung der Mathematik, insonderheit der Geometrie auf die Bewegung. Gewisse Ausschnitte der sinnlich gegebenen Wirklichkeit des Bewußtseins, so zeigt sich, sind einer Geometrisierung fähig, d. h. es ist möglich, das raumzeitliche Geschehen in einzelne Momente begrifflich zu zerlegen und zwischen ihnen eine mathematische, d. h. eine in zähl- und meßbaren Werten auszudrückende Beziehung herzustellen. Nicht nur Bewegungstrecken, auch Zeiten und Geschwindigkeiten werden in geometrischen Strecken symbolisch dargestellt. Stellt man nun geeignete Gleichungen auf, so kann man alle Lagen, die ein Körper zu irgend einer Zeit im Raum einnehmen kann, andererseits aber auch die Geschwindigkeit, mit der ein Körper sich bewegt, mathematisch-geometrisch bestimmen. Mit andern Worten: jede Lageveränderung materieller Punkte im Raum ist darstellbar durch Angabe ihrer rechtwinklig-gradlinigen Koordinaten in Bezug auf ein System ruhender Achsen. Das Ziel ist also, die geschlossene, logisch vollkommene Beweismethode der Geometrie der Ebene auch in die Mechanik einzuführen. Kant galt jedenfalls die Mechanik als das Ideal einer Wissenschaft; aber erst im 19. Jahrhundert scheint das Ziel erreicht zu werden, daß die Mechanisierung ganz durchgeführt wird oder vielmehr die Geometrisierung, wenn es gelingt, alle Bewegung auf einen möglichst vollkommenen analytischen Ausdruck zu bringen, alles sozusagen zu geometrisieren. Das Ideal wird erreicht, wenn Mechanik und Geometrie zusammenfallen, und nach einem unserer bedeutendsten Naturforscher, Heinrich Hertz, ist dies fast gelungen, wenn er schreibt: „Solange es sich um die Betrachtung gesetzmäßiger (d. h. von der Zeit unabhängiger) Systeme handelt, fallen die Betrachtungen der Kinematik mit denen der Geometrie fast zusammen“⁵. Und Eduard von Hartmann nennt die Bewegungslehre geradezu

⁵ Angeführt bei Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter* 3, 1922, S. 515.

einen „Zweig der Mathematik“⁶. Ist die Wissenschaft erst so weit, so wird sie nun ihr Augenmerk darauf richten, andere komplizierter erscheinende Wissenschaften auf die Mechanik zurückzuführen und das Ideal der Geometrisierung wird erreicht bis hinauf in die Philosophie.

Vielleicht hat dieser Anlauf zu einem Ideal auf das ganze Denken des 19. Jahrhunderts mehr eingewirkt als die einzelnen philosophischen Systeme, ein Fingerzeig für das Forschungsgebiet einer besonnenen Philosophie, die vor allem die Grundtendenzen der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen muß. Kant hatte die Mechanik anerkannt als Ideal, so sehr, daß er glaubte die Möglichkeit der Wissenschaften überhaupt dargetan zu haben, wenn er die Voraussetzungen der Mechanik vollständig ermittelte. Denn was sind die Kategorien anderes als die apriorischen begrifflichen Grundlagen einer mechanischen Darstellung der Wirklichkeit. Freilich hatte Kant schon für die begriffliche Bewältigung des *Lebens* eine Ergänzung der Kategorie Ursache-Wirkung gefordert durch die Kategorie Mittel-Zweck, da die Beziehungen der Teile zu einem organischen, lebendigen Ganzen offenbar nur durch die Vorstellung einer zweckmäßigen Ordnung der Vernunft annehmbar gemacht werden.

Aber der nachkantischen Mechanik war der Begriff der Kausalität noch unbequem, höchst unbequem, da er sich der völligen Geometrisierung widersetzt, ebenso wie eine Reihe anderer Begriffe, die auf Umwegen sich immer wieder in das Reich der reinen urfachen, kraftlosen Geometrie hineinzufchleichen suchen, während die Wissenschaft bestrebt war, alle diese Begriffe, den der Kausalität — Nietzsche und Mach haben die Kausalität als fiktionalen Fetisch verhöhnt — und den der Kraft usw. zu eliminieren, d. h. nur gelten zu lassen, was sich wie ein mathematischer Vorgang ohne Ende wiederholen, verschieben, variieren, umkehren läßt und dafür mathematische Relationen und Funktionen (Avenarius und Mach) einzuführen.

Die geometrisierte Mechanik fühlt sich bei Kausalität, Masse, Kraft unbehaglich wie die Schatten in der Unterwelt bei dem Erscheinen des wirklichen Menschen Dante. Und doch kann keine Wissenschaft weniger ohne Kausalität auskommen als die Mechanik, und so gestaltet sich die Frage, die Boutroux sich stellt, wie Denknötwendigkeit zu finden sei in der Wissenschaft oder in den Wissenschaften, ungemein schwierig. Denn Denknötwendigkeit wird für die *wissenschaftliche* Erklärung eines Vorganges gefordert. So schreibt auch Heinrich Hertz: „Wir betrachten eine Erscheinung der Körperwelt als mechanisch und damit physikalisch erklärt, wenn wir sie erkannt haben als eine denknötwendige Folge des Grundgesetzes“⁷. Was ist Denknötwendigkeit? Man glaubt fast Aristoteles zu hören, wenn er sagt⁸: „Wir glauben von einem jeglichen Sachverhalt ein eigentliches Wissen dann zu besitzen, wenn wir meinen, daß wir die *aitia* desselben kennen, sie auch als seine *aitia* erkennen, und so wissen, daß

⁶ a. a. O. S. 516.

⁷ a. a. O. S. 601.

⁸ Anal. post. I, 2. 71 b 9—12.

sich jener Sachverhalt nicht anders verhalten könne.“ Die aristotelische *aitia* hat wieder ihren Einzug gehalten in der Wissenschaft. Aber die aristotelische *aitia* ist etwas Seiendes, etwas Metaphysisches!

Gerade „diese Deduktion, die aus einer mathematischen Definition die Folgerungen entwickelt, ist nach Boutroux kein Typus der Freiheit, sondern der Notwendigkeit“⁹, und gegen diesen Typus der Wissenschaft kämpft Boutroux, indem er darzutun sucht, daß sich die Gesetze *keiner einzigen* Wissenschaft auf den Typus syllogistischer Notwendigkeit zurückführen lassen, daß sie vielmehr in steigendem Grade, je mehr sie sich dem Menschen nähern, auf den einfacheren Typ nicht zurückführbare Elemente in sich tragen, die zeigen, daß eine durchgängige Kontingenz in der Welt waltet, die der Spontaneität freien Raum läßt und darum die Freiheit gewährleistet, die es im System der Wissenschaft nicht gibt. Wird aber die auf der Grund-Folge-Relation beruhende Notwendigkeit als zwar für die Wissenschaft *gefordert*, aber für die Wirklichkeit *bedeutungslos* angesehen, so müssen die wissenschaftlichen Gesetze zu zweckmäßigen Symbolen werden, die zur Beherrschung der Natur notwendig und deshalb von der spontanen freien Tat des Menschen abhängig sind. Die gesamte Wissenschaft wird zu einer praktischen Methode, die Welt der Erscheinungen zu formen und zu meistern.

Für die alte Philosophie konnte die Frage der Gesetzmäßigkeit der Einzelwissenschaft kein Problem im modernen Sinne sein. Das Problem konnte erst entstehen, seit der Idealtyp einer Wissenschaft einseitig in der Mathematik oder in der mathematischen Mechanik gesehen wurde. Den rationalisierenden Einfluß der Mathematik haben die Alten in dem Pythagoreismus¹⁰ erlebt, der in der begrifflichen abstrakten Zahlenwelt mit ihrer Denknötwendigkeit, Klarheit und Gewißheit die Prinzipien aller Gegenstände, alles Seienden erblickte. Der vollkommene Rationalismus mathematisch-mechanischer Art führt, wie die moderne Entwicklung zeigt, zum Relativismus und es ist eine folgerichtige, zwingende Konsequenz der mechanistischen Denkweise, die *Zeit*, diese neben Raum und Masse unentbehrlichste Voraussetzung jeder exakten Ergründung der Natur, zu einer vierten Raumdimension zu machen, zu einer Zeigerstellung, wie Einstein sich ausdrückt, insofern die Zeit in jedem ausgewählten Querschnitt mechanischen Geschehens wirklich immer nur dieselben dauernden Elemente in

⁹ Boutroux, Die Kontingenz der Naturgesetze. Jena 1911. S. 142.

¹⁰ Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster 1917. S. 13.

anderen Lagen, Beziehungen, Bildungen, Verteilungen und festgelegt nach Gleichzeitigkeiten aufweist¹¹.

Wir haben hier schon einen Punkt berührt, der uns mitten in die Philosophie Bergsons hineinzuführen geeignet ist; denn wenn die „geometrische“ Denkweise für eine mechanistisch-denkende Philosophie das wichtigste Element ist, so gilt der Kampf Bergsons dieser geometrisierenden Auffassung und der Rettung der Zeit, ein Kampf, den er freilich so führt, daß er den Erkenntniswert der Wissenschaften preisgibt, um die Erkenntnis zu retten.

Beim ersten Aspekt seiner Philosophie wird man an seine Bekämpfung einer mechanistisch eingestellten Psychologie, an seine sehr wirksame Zurückweisung des psychophysischen Parallelismus und an seine anscheinend völlig neue metaphysische Auffassung des Lebens denken; aber wie Kant das Wissen einschränkte, um dem Glauben Platz zu machen, so schränkt Bergson wissenschaftliches Erkennen ein, um der philosophischen Intuition Platz zu machen. Zunächst gilt freilich sein Kampf einer Übertragung falscher Methoden auf das Gebiet der Psychologie. Sein erstes Werk *Essai sur les données immédiates de la conscience*¹² gilt der Aufhellung des Wesens des psychischen Lebens und seines Unterschieds von der Materie. Bergson, der in diesem Buche vor allem gegen die Assoziationspsychologie und gegen die empiristische Psychologie kämpft, findet, daß begriffliche Schemata, die für das Verständnis materieller Natur vom Menschen geschaffen sind, unberechtigt auf das Seelenleben übertragen werden. Da ist zunächst der Begriff einer meßbaren Intensität, die auf Bewußteinszustände übertragen wird, als ob es sich beim Bewußtsein, wie bei physischen Phänomenen um *homogene* (Homogenität ist die Grundlage aller Meßbarkeit), quantitative, voneinander unterschiedene Einheiten handelte, während es sich beim Seelenleben um qualitativ verschiedene Zustände handelt.

Dann kommt der Begriff einer homogenen Zeit, wie man ihn in der Mathematik und Mechanik verwendet und endlich der Begriff der Notwendigkeit, der völligen Determination der Wirkung durch die Ursache, Begriffe, die nach Bergson unmöglich auf das Seelenleben angewandt werden können. Denn bei unseren Bewußteinsvorgängen handelt es sich um ein Ineinanderübergehen und Durcheinanderfließen qualitativ verschiedener Zustände, so daß die Anwendung des Begriffes einer homogenen Zeitstrecke, der übrigens nur eine Illusion oder nur die falsche Übersetzung des Raumbegriffes ins Psychische, sozusagen eine vierte Raumdimension bedeutet, unmöglich ist, genau wie der Begriff der vollkommenen Determination nur dort angebracht ist, wo es sich um räumliche, materielle physikalische Bestimmtheiten handelt, um völlig gleichartige, abgrenzbare Kräfte, die einander nicht durchdringen wie die Seelenzustände, sondern gefondert nebeneinander existieren, Vorgänge, die sich dementprechend stets wiederholen können; nicht aber wo es sich um den stetigen Ablauf des Innenlebens handelt, wo Grenzen zwischen den Bewußteinszuständen unmöglich sind und das stetige Durcheinanderfließen qualitativ verschiedener Zustände jedes Schema sprengt.

Die *biologische* Zweckmäßigkeit dagegen — unser Leben und unser Bewußtsein sind durchaus auf die *Tat* eingestellt und zwar auf Einwirkung auf *materielle* Objekte — läßt den menschlichen Geist die für das

¹¹ Vgl. das Buch von Gaston Rabreau, *Réalité et Relativité*, Paris 1927.

¹² Deutsch unter dem Titel: *Zeit und Freiheit*. Jena 1911.

äußere praktische Wirken, Handeln geschaffenen Schemata auch auf das Seelenleben anwenden und die Bewußteinszustände denken nach Art materieller, räumlich begrenzter, geometrisch zu umschreibender Kräftewirkung. Zu der biologischen Notwendigkeit gefellt sich der soziale Nutzen bzw. die Umsetzung der Begriffe in die Sprache, die die Veräußerlichung und Diskontinuität vervollständigt. Wir haben also hier drei Begriffspaare, die den Gedanken Bergsons kennzeichnen:

Quantität — Qualität

Diskontinuität — Kontinuität

Determination — Indetermination

Es scheint also ein Riß durch das Subjekt zu gehen.

Unter dem Ich der Oberfläche, dem sozialen Ich, das aus automatischen Gewohnheiten zusammengesetzt ist, lebt ein anderes Ich, das aller Mechanisierung widerstrebt, aller Automatisierung, das vielmehr einer lebendigen, immer springenden Quelle gleicht, die weiterfließt, auch wenn welke Blätter sie decken.

In seinem zweiten Werke, *Matière et mémoire*¹³, sucht Bergson des näheren die Beziehungen des Seelischen zum Körperlichen darzulegen und zu zeigen, daß Vorstellung (*perception*) und Gedächtnis ihrem Wesen nach nicht Akte uninteressierten Erkennens, sondern nur Vorbereitungen zur Tathandlung sind, vermittle deren die schöpferische Kraft in uns in die Lage versetzt wird, durch den Organismus auf die äußere materielle Welt einzuwirken.

Bergson sucht diese These zu erweisen durch eine eingehende psychophysiologische Studie, die die drei oben genannten Begriffspaare in Bezug auf das Seelenleben untersucht. Um auf körperliche Systeme einzuwirken, sind wir gezwungen, sie uns voneinander getrennt wie auch getrennt von unserem Körper vorzustellen. Dadurch kommen wir zu der Vorstellung einer reinen Quantität, eines absolut homogenen Raumes, und einer absoluten Determination. Wir haben nicht das Recht, diese Begriffsschemata auf das Seelenleben anzuwenden, ja es entspricht ihnen nach „Materie und Gedächtnis“ nicht einmal eine Realität. Es sind nur *praktische Fiktionen*. Wirklich gegeben sind uns nur extensive Qualitäten — wie William James sagt, psychologische Ausdehnung —; wir erfassen freilich weder geometrischen Raum für sich, noch qualitative Zustände, sondern in jedem Raumelement findet sich irgend welche Qualität, in jedem qualitativen Vorgang irgend ein Element von Ausdehnung. Aber, um auf die Dinge einwirken zu können, entkleiden wir sie aller Qualitäten, bis nur ein geometrisches Schema übrig bleibt, das völlige Trennung, Abgrenzung, Sonderung der Dinge gestattet und Tätigkeit ermöglicht.

Es ist an dieser Stelle nicht notwendig auf die Theorie vom doppelten Gedächtnis einzugehen, ebenso wenig wie die Behandlung des psychophysischen Systems hier in Frage steht.

¹³ Deutsch unter dem Titel: *Materie und Gedächtnis*. Jena 1908.

In seinem Hauptwerk, *L'évolution créatrice*¹⁴, gibt uns Bergson die fundamentale Begründung für seine These, dieses Mal nicht von einem Einzelakt aus, sondern dadurch, daß er ein metaphysisches System großen Stils aufbaut, wobei die einzelnen Teile ihren fest bestimmten Platz einnehmen.

Schon in seinem ersten Werk hatte Bergson in der Seele geschieden zwischen der spezifisch intellektuellen Tätigkeit, die sich auf die Materie richtet, und dem eigentlichen *Leben*, das über den Intellekt hinausgeht. Die Materie steht hier kurz für materielle Wirklichkeit. Das führt schon über den Rahmen des Seelenlebens hinaus und stellt die Frage des Lebens allgemein. In seinem zweiten Werk zeigt er, daß Gedächtnis und Freiheit und andererseits Materialität und Räumlichkeit, die zwei Gegensatzpaare, verschiedene Grade aufweisen, wobei die geistige Freiheit und die Materialität die Endpunkte einer in entgegengesetzter Richtung verlaufenden Entwicklung wären.

In *L'évolution créatrice* wird der Begriff der Entwicklung in den Mittelpunkt gestellt, d. h. das biologische Schema wird nicht nur auf das Seelenleben, sondern auf das Leben als metaphysische Wirklichkeit überhaupt angewandt.

An sich ist die Problemstellung bei Bergson dieselbe wie bei Spencer, indem beide die Entwicklung des Seelenlebens und die Entwicklung des organischen Lebens parallel gehen lassen und die Entstehung der Erkenntnis durch die Lebensnotwendigkeit erklären.

Nur in der endgültigen Lösung gehen Bergson und Spencer verschiedene Wege, indem Spencer die Lebensentwicklung mechanisch erklärt sein läßt, während nach Bergson das Leben intellektuell nicht erklärt werden kann, da es ein überintellektuelles Prinzip ist.

Das Leben als Prinzip erhält einen neuen Inhalt romantischer Färbung. Das Leben als schöpferische Kraft wird erhöht, die Erkenntnis eingeschränkt, auf den praktischen Nutzen beschränkt; übrigens liegt das ganz im Sinne der Romantik. Aber die Fragen der Lebensentwicklung hängen aufs engste mit der Erkenntnistheorie zusammen, wie andererseits die Frage der biologischen Entwicklung zweifellos eine metaphysische ist.

Bergson geht von der Kritik der biologischen Systeme aus, indem er in einem bestimmten Fall, der Entwicklung des Auges, zeigt, daß weder die

¹⁴ Deutsch unter dem Titel: Schöpferische Entwicklung. Jena 1912.

Theorie Darwins noch die Lamarcks zur Erklärung ausreicht. Da diese beiden Erklärungsweisen nach Bergson die einzig möglichen Typen des mechanistischen Evolutionismus sind, so zeigt sich, daß jede mechanistische Erklärungsweise ungenügend ist, daß vielmehr im Leben etwas steckt, das unzurückführbar ist auf mechanische Gesetze. Das nennt Bergson den Lebensschwung, *élan vital*, eine in sich freie Aktivität, eine Kraftquelle, die sozusagen auseinanderstrahlt in verschiedenen Richtungen, indem sie sich in den verschiedensten Formen zu realisieren und sich gegenüber der Materialität die größtmögliche Freiheit zu bewahren sucht. Der Lebensschwung ist an sich einheitlich, er umschließt in sich die verschiedenartigsten Tendenzen, aber durch die Materie werden gewisse Richtungsänderungen, Teilungen usw. der einen Kraft bewirkt.

Die Richtungen, die der *élan vital* nimmt, sind gekennzeichnet durch das vegetative Leben einerseits, durch das animalische Leben im Tier und Menschen andererseits. Tier und Mensch sind durch zwei grundverschiedene Erkenntnisweisen ausgezeichnet, durch den Instinkt und den Intellekt, beide übrigens nur durch ihren praktischen Nutzen zu erklären, da sie nicht den Zweck des *θεωρεῖσθαι* haben, nicht den Zweck, zu erkennen, zu sehen, was ist, sondern die Einwirkung, die Aktion auf die Dinge vorzubereiten. Instinkt und Intelligenz sind also einander entgegengesetzt. Intelligenz ist eine dem Individuum angeborene Erkenntnis, d. h. eine habituelle Disposition zur Erkenntnis materieller Objekte bzw. ihrer räumlichen Beziehungen, während Instinkt nicht auf die räumlichen Beziehungen, sondern auf das Innere, den Gehalt der Dinge selbst geht und immer eine spezielle, determinierte Handlung vorbereitet. Der Intellekt dagegen ist dadurch, daß er räumliche geometrische Beziehungen zum Objekt hat, nicht determiniert, sondern allgemein.

Der Intellekt atomisiert die Gegenstände, d. h. begrenzt und umreißt sie und schafft so allgemeine Diskontinuität, indem er gleichzeitig nebeneinander bestehende, getrennte räumliche Einheiten schafft. Der Instinkt geht in das Wesen der Dinge selbst, durch eine Art unmittelbarer Erkenntnis, einer Art Sympathie, die die Diskontinuität aufhebt und dem Lebewesen gestattet, sich in das Innere, d. h. in die innere Lebensentwicklung des anderen Wesens zu versetzen und dadurch die Trennung der Tendenzen, die im *élan vital* zunächst eins waren, wieder aufzuheben.

In den Insekten erreicht der Instinkt seine vollkommenste Form, im Menschen der Intellekt. Wir haben also die Endpunkte einer aus derselben

Wurzel entspringenden und sich dann verzweigenden Entwicklung vor uns, ein Gedanke, der übrigens auch den Evolutionisten geläufig war.

Nun verbindet Bergson, um das Wesen des *Intellekts* klar zu machen, den biologischen Utilitarismus mit seiner romantischen Lebensmetaphysik, indem er zu zeigen sucht, daß der Intellekt aus biologischer und sozialer Nützlichkeitsrückficht in seiner Eigenart erklärt wird. Da wir es mit festen materiellen, räumlichen Körpern zu tun haben, auf die wir einzuwirken imstande sind, so ist tatsächlich der Raum eine angeborene Form der Erkenntnis; wir erkennen alles nur räumlich, geometrisch geformt, und zwar nur Lebloses, das sich in diesen Rahmen fügt, denn Lebendiges, immanente Spontaneität und Freiheit würde die Sicherheit des Erkennens gefährden. Wenn es aber der Intellekt mit Lebendigem zu tun hat, so erkennt er es in der Form des Unlebendigen, des Starren, Fixen, Toten, indem er seine geometrischen Formen auch auf das Lebendige überträgt, so z. B. bei Betrachtung des physischen Lebens. Unsere Logik ist die Logik der festen Körper, Geometrie ist der unserem Intellekt durchaus angemessene und eigentümliche Tummelplatz. Wir sind von Natur auf Geometrie eingestellt, so wie wir von Natur Werkzeughersteller und Werkzeuggebraucher sind. Der Mensch allein schafft Werkzeuge, und das charakterisiert ihn, denn ein Werkzeug ist ein fester, lebloser Körper, durch den wir auf andere feste Körper einzuwirken in der Lage sind; homo faber wäre deshalb der richtige wissenschaftliche Name für die species Mensch.

Nun ist die Entwicklung in ihrer Trennung nicht so durchgeführt, daß es Instinkt nur auf tierischer Seite, Intellekt nur beim Menschen gäbe, sondern es findet sich Intellekt auch beim Tier und Ansätze zum Instinkt auch beim Menschen.

Nach dem Kantianismus bleibt für den Menschen die Erkenntnis unter raumzeitlichen Bedingungen die einzig erreichbare. Wäre diese intellektuelle Art der Erkenntnis die einzig mögliche für den Menschen, so bliebe ihm die Erkenntnis des Lebens, der eigentlichen Wirklichkeit völlig ver sagt. Denn die sogenannte wissenschaftliche Erkenntnis hat keine Möglichkeit, kein Organ, um das Leben zu begreifen.

Bleibt aber die Möglichkeit einer Art instinktiver Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis, die auf das Leben selbst geht, die in das Innere der Dinge eindringt, die dem lebendigen Ablauf der Lebensentwicklung, der *durée*, verwandt ist, so gibt es neben der wissenschaftlichen, intellektuellen Erkenntnis eine höhere, daneben oder darüber gelagerte Erkenntnis, die auf das

Wesen der Dinge selbst gerichtet ist. Im Kunstschaffen tritt nach Bergson unleugbar eine Erkenntnisform zutage, die dem Instinkt analog ist, freilich sich desinteressiert zeigt und nicht durch materiellen Nutzen erklärt wird.

Das beweist, daß eine *nicht* wissenschaftliche Erkenntnis, die desinteressiert ist, möglich ist, durch die wir nicht nur dem individuellen Leben nahe kommen wie bei der Sympathie des schaffenden Künstlers, sondern das schöpferische Leben selbst, den Lebensschwung erfassen und das ist die *Intuition*, das eigentliche Organ der Philosophie.

Der Intellekt hat den praktischen Nutzen, den Menschen zum Herrn der Materie zu machen, und dadurch die Möglichkeit für eine höhere Erkenntnisart freizulegen. Der Intellekt und sein ganzer Begriffsapparat ist also rein pragmatisch zu erklären. Es fragt sich nun, wie wir das Leben erfassen.

Das ist nur möglich, wenn wir uns möglichst befreien von allem, was äußerlich, was räumlich, von allem, was intellektuell bestimmt, was in der Form sogenannter allgemeiner Begriffe erfaßt wird, und uns hineinversetzen in die reine Dauer, d. h. in den lebendigen Ablauf unseres eigenen, inneren Werdens.

Im Räumlichen sind die verschiedenen Teile des Seienden auseinander, der Raum ist eine Entspannung, eine Abspannung des Seins, während in der Spontaneität eine Spannung, eine Anspannung des Seins, eine Verinnerlichung, eine Zurückbiegung des Seins auf sich selbst zu sehen ist.

Aber der Unterschied zwischen Intelligenz und Intuition, Geist und Materie, dem Sein im Zustande der Spannung und dem Sein im Status der Entspannung ist letztlich auch kein radikaler, indem das metaphysische Wesen sich hier einmal sozusagen als positive Realität, dann wieder mit negativen Vorzeichen zeigt, so daß Materialität nichts anderes ist als die Umkehrung der Bewegung, die wir Geist nennen.

Die Metaphysik Bergsons bekommt hier alexandrinisches, oder wenn man will, neuplatonisches Gepräge.

Auch bei Plotin veräußerlicht und zerstreut sich das wahre Leben, je mehr sich die Seele vom Körper unterjochen läßt, während das Leben sich in der Einheit sammelt, je mehr es sich zu seinem Prinzip erhebt. Bei Plotin und bei Bergson findet sich die Anschauung, daß Seele und Leben gleich Einfachheit, Einheit und Ungeteiltheit ist, während Materie und Notwendigkeit aus der Auflösung dieser Ungeteiltheit resultieren. Das Prinzip der Einheit wird von Plotin bald das Gute, bald die unendliche Kraft genannt. Bei Plotin wie bei Bergson ist die Aufhebung selbständiger Dingwesenheiten und dynamischer Monismus die Folge.

Der Dynamismus ist ein Grundzug des Bergson'schen Systems und für seine Erkenntnistheorie von größter Wichtigkeit. Wenn Entwicklung,

Veränderung und Werden das wahre Wesen des Seienden ist, so müssen alle Dingwirklichkeiten in den unendlichen Fluß hineingezogen werden und ihre Selbständigkeit verlieren. Ein unbefchränkter Dynamismus macht jede Erkenntnis unmöglich, weil Erkenntnis nur durch irgend ein Bleibendes, Festes ermöglicht wird. Bergson stellt seinen Dynamismus übrigens jeder Finalität entgegen. Seine Spontaneität ist nicht eine Kraft auf ein Ziel oder gar ein erkanntes Ziel hin, sondern eine *vis a tergo* nennt er den *élan vital*, übrigens eine merkwürdig mechanistische Ausdrucksweise. Bergson besteht darauf, die Zwecke, zumal intellektuell erkannte Zwecke von vornherein auszuschließen.

Hier ist auf der einen Seite der ungebrochene Einfluß der Mathematik zu bemerken, dem Bergson restlos nachgibt, indem er alles Wissen, vor allem jede Wissenschaft sich in räumlichen Beziehungsordnungen erschöpfen läßt; andererseits der Versuch, die Funktion des Begriffes doch zu ersetzen durch eine andere Erkenntnisart, die der Umwege entbehrt. Der Zweck ist dem Wesen der *ratio* innerlichst verwandt. Menschliche Gebilde, Instrumente, Maschinen, glauben wir durch das Wissen um den Zweck in ihrem Sinn restlos erfaßt zu haben. Deshalb muß der Zweck bei Bergson ausgeschaltet werden, weil sonst das System durchbrochen wäre. Zweck und Wesensbegriff stehen in enger Beziehung zueinander.

Wir sehen hier den großen Unterschied von der aristotelischen Philosophie, in der die bewirkende Ursache der Anziehung durch ein zu verwirklichendes Gut unterliegt, das als Zweckursache der Wirkursache die Richtung gibt. Gerade dadurch, durch das Zusammenstimmen der Wirk- und Zweckursache, kommt die wunderbare Ordnung und Harmonie des Universums zum Ausdruck, d. h. also der Verlauf des Werdens in der Welt ist durch feste Grenzen eingeschlossen, die sich unserem Erkennen als sinnvolle, rational erfassbare Zwecke offenbaren. Diese Anschauung ist aber zunächst abhängig von der vermeintlich unmittelbar geschauten Endlichkeit und Geschlossenheit des Universums. Es ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, ob der Kosmos als ein Ganzes angesehen wird, das sozusagen in sichtbaren Grenzen ruht und sich bewegt, oder ob das geschlossene System des Weltganzen zunächst einmal ganz aufgegeben wird, weil die Endlichkeit nicht nur nicht mehr geschaut wird, sondern sogar ausgeschlossen erscheint. Selbst wenn später auf rationalem Wege die Endlichkeit des Kosmos wieder erkannt wird, so ist doch das Vertrauen zu der Anschauung und unmittelbaren Erfahrung erschüttert, und auch die Philosophie hat ihre Methode und ihr Ziel danach eingestellt.

Wir wollen der Welt, deren Einheit durch die rhythmische Entfaltung der Formen und die Zielstrebigkeit des einzelnen und des Gesamtgeschehens garantiert wird, die Größe

nicht abprechen. Aber nur deshalb war die Annahme einer solchen sich stufenförmig aufbauenden Welt möglich, weil die göttlichen Ideen als der oberste Seinsgrund der Dinge galten, eine Lehre, die in der ihr von Augustinus gegebenen Form in der Scholastik fortlebt; nach den Ideen als den ewigen Urbildern aller Dinge rief Gott vollkommen frei die kontingenten Dinge aus dem Nichts hervor, eine Lehre, die den Platonismus aufs glücklichste mit dem Aristotelismus verband, — dessen unbewegliche Gottheit keinen Raum bot für urbildliche Wirkksamkeit — und die Dinge nun ihrerseits in ihrer Substanz selbst von Gott konstituiert sein und einem Ziele zustreben läßt, letztlich wieder die Richtung auf Gott als höchste Zweckursache in sich tragend. So durchwaltet den ganzen Kosmos, um populär zu reden, der Geist, nicht eine *vis a tergo*, eine dunkle oder im eigentlichen Sinn okkulte Kraft mit Spannungsgraden, sondern eine sinnvoll zweckmäßige Anordnung, die das Werden und die Entwicklung beherrscht. Die Materie ist für die Scholastik ein Schatz an Potentialität, mit der Möglichkeit, die verschiedensten Formen anzunehmen. Freilich ist die Entwicklung durch Gesetze beherrscht, so daß die Materie nicht regellos bald diese, bald jene, oder jede beliebige Form annimmt; wenn sie sich einer Form entledigt, so tut sie es „um jene Form zu empfangen, welche dem unmittelbar benachbarten Typus in der natürlichen Ordnung entspricht“¹⁵.

Aber das ist keine Entwicklung im modernen Sinne. Die spezifischen Wesenheiten sind feste, unveränderliche Größen, weil die Ordnungsschemata der Naturwissenschaft wie bei Aristoteles so bei der ganzen Scholastik starr sind. Sie sind nicht nur erkennbar, sondern erkannt. Die generischen und spezifischen Einheiten sind ja ontologischer Natur, nur sekundär auch logisch. Freilich haben, wie ja schon oben gesagt wurde, einsichtige Denker immer wieder betont, daß das wirkliche Erkennen trotz aller Wesensbegriffe weit von der rationalen Bewältigung der Welt entfernt sei. Aber eine Natur, die aus unveränderlich festen und gegeneinander abgegrenzten Wesenheiten stufenförmig aufgebaut ist, läßt die rationale Durchdringung leichter erscheinen als eine Welt, in der diese Schranken wirklich oder vermeintlich gefallen sind.

Schon Plato hat im Theaetet darauf hingewiesen, daß die Lehre Heraklits vom ewigen Werden aufs engste verwandt sei mit dem Satz des Protagoras von der Relativität und Subjektivität aller Wahrheit. Entwicklung als methodisches Prinzip wird also immer die festen Schemata zerstören.

Das ewige Werden, der Lebensschwung erklärt freilich zunächst noch nicht, wie eine mechanische Ordnung in der Welt, wie wir sie durch unseren Intellekt formen, möglich ist. Das ist eine wichtige Frage für die Bergson'sche Erkenntnistheorie. Am Anfang steht, nach Bergson, die absolut freie, spontane Kraft. Spontaneität wird freilich von Bergson mit Freiheit verwechselt oder gemischt und die Meinung begünstigt, als ob dort Freiheit sei, wo spontanes Werden, Wirken gefunden werde, ein Fehler, den wir zwar nicht in der Hochscholastik, wohl aber in der späteren Scholastik

¹⁵ De Wulf, *Historie de la Philosophie Médiévale* 5. Louvain 1924. S. 272.

z. B. bei Wilhelm von Ockham finden, der die absolute Selbstbestimmung des Willens lehrt und den spontanen mit dem freien Akt vermengt. Das Werden, durch das in unserem Geiste sich der Intellekt absondert mit seinen festen Begriffen, sieht Bergson als Parallelererscheinung zum Werden der Materie mit ihren annähernd festen Gefetzen und den getrennten Körpern. Wir können in uns selbst, sagt Bergson, in diesem Punkte ganz abhängig von seinem Lehrer Ravaisson, das Erstarren der freien Aktivität zum Automatismus beobachten, wenn wir sehen, wie freies Handeln zur Gewißheit wird und feste, starre, unbewegliche Formen annimmt; Bewußtsein und Freiheit schwinden, es ist ein Herabfinken des Geistes in Materialität und Notwendigkeit. Die Selbständigkeit der Naturgesetze ist ein Analogon des zur Gewohnheit gewordenen Handelns — eine These, in der Bergson ganz mit Boutroux übereinstimmt.

Wir haben also zwei Ordnungen in der Welt nach Bergson, d. h. zwei verschiedene Modi, die Welt zu begreifen. Fälschlicherweise stellen wir neben die Ordnung die Unordnung, eine Betrachtungsweise, die rein praktischer Natur ist, da dem Begriff Unordnung im Universum gar nichts entspricht; er deutet vielmehr nur das eine an, daß wir eine mechanische Ordnung dort suchen, wo eine vitale Ordnung zu finden ist, die wir dann, weil unsere Erwartung getäuscht ist, Unordnung nennen, oder umgekehrt, so daß also die beiden Betrachtungsweisen recht eigentlich zwei Notenschlüssel sind, in denen das Universum in allen seinen Klangfarben und Tonstufen erschöpfend niedergeschrieben werden könnte, Mechanismus der eine, Vitalismus der andere.

Die Mathematik auf der einen Seite mit ihrer Durchsichtigkeit und unbegrenzten Anwendbarkeit, auf der anderen Seite die Naturwissenschaft mit ihrem Blick in die Unendlichkeit sind also methodisch und inhaltlich die Voraussetzung der Bergson'schen Metaphysik und Erkenntnislehre.

Die reine Dauer, das ewige, fließende Werden ist die Grundlage für die Unmöglichkeit des Erkennens. Der Versuch, trotzdem durch Ausschnitte das Werden gedankenmäßig zu meistern, hat nur praktischen Zweck, aber auch nur praktischen Nutzen, wobei freilich sofort darauf hinzuweisen ist, daß Bergsons Anschauung im Verlaufe der Untersuchung über die Wahrheit des Erkennens nicht ganz einheitlich bleibt. Es bleibt noch die Möglichkeit der Wirklichkeitserkenntnis in der Intuition, die aber nicht eine Erweiterung intellektueller Erkenntnis, sondern ihre Ablehnung ist. Jedenfalls ist die gesamte wissenschaftliche Erkenntnis rein utilitären

Ursprungs und in ihren Ergebnissen, d. h. in dem eigentlichen, Wahrheit genannten Effekt des Denkens nicht der Zugang zur Realität, sondern nur das Instrument zur Beherrschung der Materie.

Die Bevorzugung heraklitischen Werdens gegenüber dem Sein und die Leugnung des stetigen Seins in der Erkenntnistheorie führt leicht zum Relativismus. Daher haben wir dieselben Konsequenzen wie bei Bergson, wenn auch in sehr abgeschwächter Form bei der Gruppe von Philosophen, die den scholastischen Intellektualismus bekämpfen wollen wie Blondel oder Le Roy. Auch nach Blondel genügt der intellektuelle Rahmen nicht, um die ganze Tat-Wirklichkeit einzuspannen, und alle Begriffe, die statisch, starr sind, fälschen die Wirklichkeit, die sich stets ändert, die beständig neu wird, wobei ganz übersehen wird, daß der Begriff die Veränderung der Dinge nicht hindert, deren Entwicklung freilich gewissen Beschränkungen unterliegt, da sonst Erkennen ganz unmöglich würde. Nach platonischer und aristotelisch-scholastischer Auffassung ist Erkennen möglich, weil das Begreifen auf etwas Seiendes, Festes geht; es ist nicht gesagt, daß es keine Entwicklung gebe (vgl. oben!). Auch der Umfang unseres Begreifens ist nicht bestimmt. Auch ist die Starrheit eines Begriffes nicht die des Begriffswortes, auch nicht die *mathematische* des reinen Zeichens. Nach Blondel, der von einer psychologischen Betrachtung der Tat d. h. der menschlichen Tat oder des Tatwillens, letztlich der psychischen Bewegtheit ausgeht, hat die Wirklichkeit dynamischen Charakter, während statische Begriffe nach ihm wegen ihrer Simplifikationen zwar bequem und nützlich sind, aber nicht der Wirklichkeit entsprechen.

Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, welche Bedeutung solche Theorien für die Theologie haben; wenn *alle Begriffswissenschaft* nur mehr praktischen Zweck hat, dann sinken die Dogmen zu mehr oder weniger nützlichen Symbolen herab. Für die Scholastik war die Dogmatik möglich wegen ihres erkenntnistheoretischen Optimismus. Weil unsere Erkenntnis dem Wesen der Dinge adaptiert ist und es uns durch unsere Begriffe möglich ist, zu erkennen, deshalb ist auch eine analoge Erkenntnis Gottes möglich, wobei über das Verbindungsglied zwischen Philosophie und Theologie, über diese so überaus schwer zu bezeichnende und zu zeichnende Brücke, sowohl in Anbetracht des Subjektes wie des Objektes der Erkenntnis, hier nichts gesagt zu werden braucht, da es nicht zur Erörterung steht; wie auch nichts gesagt wird über den Bereich theoretischen Erkennens und Beweizens und ihrer Anwendbarkeit und Abgrenzung gegenüber dem Leben und Tun.

Unmittelbare Übertragung mathematischer Anschauungen in das Gebiet des Philosophischen finden wir bei dem Mathematiker Poincaré, der von der modernen Mathematik ausgehend zu gewissen Prinzipienfragen der Erkenntnis Stellung nimmt. Vor allem was seine Theorie von der Bildung

der Vorstellung eines gleichmäßig ausgedehnten, homogenen Raumes anbetrifft, sowie die Anwendung der euklidischen Geometrie auf diesen Raum, so bezeichnet Poincaré sie als Konventionen, die weder logisch notwendig, noch erfahrungsgemäß beweisbar sind, sondern ihren Inhalt und ihre Wahrheit der Bequemlichkeit der Anwendung verdanken. Diese Bequemlichkeit ist teils praktischer, teils theoretischer Art, insofern sie sowohl die Orientierung im Leben, d. h. in der Handhabung fester Körper, als auch den vollkommeneren Ausbau eines Systems erleichtert. Wir können wohl einen *nicht* euklidischen Raum *denken*, aber wir können darin *nicht* leben.

Die Wissenschaft und die Erkenntnis ist also in diesen Theorien nicht nur auf den mathematischen Typus zurückgeführt, sondern verliert gleichzeitig durch das Überwiegen der ganz bestimmten Anschauung von Mathematik an Erkenntniswert. Alles begriffliche Denken, sagt Bergson, ist räumlich. Die Begriffe sind Symbole, durch die die Beherrschung der Dinge möglich wird; die Regeln zur Handhabung dieser Symbole machen in ihrer Gesamtheit die Logik aus¹⁶.

Da aber diese Symbole in der Betrachtung der festen Körper und ihrer allgemeinsten Beziehungen ihren Ursprung haben, „so triumphiert unsere Logik in jener Wissenschaft, die die innerlich unbewegten Körper zum Gegenstand hat, d. h. in der Geometrie. Logik und Geometrie erzeugen sich gegenseitig“¹⁷. Die natürliche Logik ist nur eine Erweiterung einer uns durch die allgemeinen Eigenschaften der Körper beigebrachten Geometrie; aus der natürlichen Logik ist andererseits die wissenschaftliche Geometrie entsprungen, „in der sich die Erkenntnis der äußeren Eigenschaften der festen Körper ins Grenzenlose erweitert“¹⁸.

So geht jede logische Erkenntnis in geometrische Erkenntnisse über. Unser Intellekt ist eingetaucht in Geometrie. Das ist eine Lieblingsthese Bergsons, d. h. überall, wo die Intuition verlassen wird, wo der Intellekt eintritt, läßt sich das begriffliche Material — ganz abgesehen davon, was der Allgemeinbegriff in der Bergson'schen Philosophie bedeutet — durch geometrische Lagebeziehungen ausdrücken bzw. schließt ohne weiteres räumliche, ausgedehnte Verhältnisse ein. Denn überall dort, wo der Intellekt aktiv wird, werden quantitative, homogene Elemente zum Aufbau des Begriffs, Urteils usw. benützt und Homogenität. Quantität schließt

¹⁶ Evolution créatrice. S. 174.

¹⁷ a. a. O. S. 174.

¹⁸ a. a. O. S. 175.

Ausdehnung ein. Es gibt keine homogene Zeit — Zeit ist qualitatives Werden. Alles was nicht wahre Dauer ist, muß auf Räumliches zurückgeführt werden.

Wenn wir uns einen Augenblick intellektuelle Tätigkeit vorstellen, und uns die Elemente im Aufbau des Logischen vergegenwärtigen, so sehen wir, daß einerseits die Bildung der Allgemeinbegriffe und andererseits die Verwendung der Allgemeinbegriffe den Gesetzen der Logik entsprechend hier von Bergson eine einschneidende Kritik und Änderung erfährt. Wir brauchen uns hier nicht bei seiner Kritik der Abstraktionslehre aufzuhalten. Wenn es sicher ist, daß immer beim Denken die Begriffe mit Geometrie beladen sind, dann genügt es, zu sehen, wie es mit dem Begriff bestellt ist. Nun ist es nach aristotelisch-scholastischer Auffassung die Funktion des Begriffes und des Urteils, das Wesen eines Dinges zu erfassen. Um den Begriff und seine Verwendung im wissenschaftlichen Urteil kann es sich hier allein handeln. Wissenschaftliche Verwendung kann Begriff und Urteil nur finden, wenn sie Allgemeinbedeutung haben, d. h. wenn der im Denken erfaßte Gegenstand selbst seiner individuellen Bestimmungen entkleidet ist, und zwar vor allem von Raum und Zeit. Sicher werden ausgedehnte Körper zunächst ausgedehnt gesehen und die Phantasiegebilde, die uns Räumliches zeigen, festgehalten. Würde aber ein Begriff, der sich auf einen sinnlich wahrnehmbaren und körperlichen Gegenstand bezieht, mit ganz bestimmter Ausgedehntheit oder mit ganz bestimmter geometrischer Begrenzung oder in geometrischer Figurenhaftigkeit und Gestalt festgehalten, so wäre es unverständlich, daß man ihn allgemein verwenden könnte. Im Gegenteil nur dadurch, daß ich von seiner Figur, seiner bestimmten Ausgedehntheit absehe, daß ich sie abziehe, wird es möglich, den ausgedehnten Gegenstand begrifflich zu fassen. Alles was ihn zunächst in der äußerlichen Wahrnehmung als individuell kennzeichnet, seine Farbe, seine Größe und Gestalt mag mit Räumlichkeit aufs innigste zusammenhängen, ganz einerlei wie. Aber für den Begriff muß ich gerade von diesen Akzidentien absehen, gerade von allem, was zum Raum wahrnehmungsgemäß Beziehungen haben könnte. Natürlich ist hier der Punkt, wo die *Grenze des Begriffs* sichtbar wird. Begriff heißt nie restlose Durchdringung eines Gegenstandes, wenn es sich um den Gegenstand irgend einer Wirklichkeitsform handelt. Der Begriff ist nur eine unvollkommene Bestimmung eines Gegenstandes, eine Einordnung in ein rationales System. Nehmen wir einmal an, die alte Bestimmung des Menschen als eines ver-

nunftbegabten Lebewesens sei eine richtige und abschließende Definition, so ist damit noch nicht gesagt, daß der definitorische Begriff eine *abgeschlossene* Einsicht in das Wesen des Menschen ermöglicht. Hier beginnt eigentlich erst die wissenschaftliche Arbeit. Der Begriff des Lebens ist weit davon entfernt, restlos geklärt zu sein. Die für die Erkenntnis und Bestimmung des Lebens erkannten Eigenschaften mögen durchaus richtig sein, abschließend sind sie nie. Ebenso ist es mit jedem anderen Begriff. Jedes begriffliche Element weist in seiner lichten Hülle auf einen dunklen Kern hin, alles Rationale umschließt ein Irrationales — wenigstens so lange wir es mit Wirklichkeiten zu tun haben. Vielleicht auch darüber hinaus. Ganz anders scheint es sich in der Mathematik zu verhalten. Der irrationale Rest scheint dort entweder nicht vorhanden zu sein oder sich weniger im System als weiter zurück in den Grundlagen des ganzen Systems zu zeigen. Das System ist erfahrungsfrei, wie man uns sagt. Hören wir einen Mathematiker (er spricht zunächst von Arithmetik): „Von der Erfahrung der Einheit und Vielheit ausgehend, hält sich der Verstand berechtigt, die dieser Einheit und Vielheit zugeordneten Zeichen von aller Erfahrung zu befreien und in bedingungslose Form zu fassen. Dadurch entstehen dann Zeichengebilde, die zwar für unsere gewöhnliche Welt unmöglich und sinnlos erscheinen, jedoch in der mathematischen Welt völlig berechtigt sind. So wird die relative Zahl gebildet, der formale Begriff der Potenz mit feiner Setzung von $a^0 = 1$, $a^{-n} = \frac{1}{a^n}$, die irrationale Zahl und zuletzt die imaginäre Zahl. Durch die rein formale Weiterbildung von Begriffen wird das Zahlenreich aufgebaut, das auch nichts mehr mit unserer gewöhnlichen Welt zu tun hat, ebenfowenig wie die Verkettung und Zusammenfügung der Begriffe. Es besteht gar keine Berechtigung mehr zu fragen: „Was für einen Sinn haben die Symbole $(-1) \cdot (-1)$; $\sqrt{-1}$, a^n usw.“ Es muß vielmehr heißen: „Welchen Sinn habe ich ihnen *beizulegen*, damit in den Grundlagen dieses Zahlenreiches kein Widerspruch besteht?“¹⁹ Bei der Geometrie wird es ähnlich sein. So ergibt sich einerseits die Möglichkeit der Ausbildung eines in feiner Art äußerst vollkommenen Instrumentes zur wissenschaftlichen Arbeit und zu einer gewissen Beherrschung der Natur, andererseits die Möglichkeit zur grenzenlosen Fortbildung des Systems.

¹⁹ Matthias Schwickerath, *Exaktwissenschaftliches, philosophisches und künstlerisches Weiterkennen und Weltbegreifen*. Leipzig 1928. S. 12/13 (Beihefte zu den *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik*. 8).

Werden Begriffe und begriffliches Denken nur im Lichte der Mathematik gesehen, so verlieren sie notwendigerweise ihre Lebensnähe und werden zu einem rein formalen System von Beziehungen. Daß Bergson in ihnen nur geometrische Schemata sehen will, hängt mit seiner Scheidung von Raum und Zeit und der besonderen Funktion zusammen, die Räumlichkeit und Materialität in seiner Entwicklungstheorie einnehmen. Der Begriff wird also einerseits im Anschluß an die Mathematik entwertet, weil er keine wirkliche Erkenntnis bietet, so wenig wie die mathematischen Symbole die Wirklichkeit wiedergeben, andererseits zu einem räumlich geformten Instrument zur Beherrschung der Natur. Und doch gibt es so viele Begriffe, die ihrem Inhalte nach schlechterdings keine Verwirklichung im Raume finden können, von denen man höchstens sagen könnte, sie seien Fiktionen oder auf menschlicher Setzung beruhende Symbole ohne Wahrheitswert. Aber das den Sinnen zugeordnete Gebiet des Räumlichen und Ausgedehnten wird bei Bergson unberechtigterweise in unmittelbare Beziehung zum wissenschaftlichen Erkennen gesetzt.

Thomas von Aquin sagt von der Beziehung des Räumlichen zur Bildung des Begriffes kurz und treffend: „Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata“²⁰.

Ja noch mehr, Zeit und Raum werden vom Intellekt überwunden²¹: „Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem unde non mensurat nisi ea quae aequaliter sunt in loco“²². Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostrae adjacet tempus, ex eo quod phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus praeteritum, vel futurum, non autem intelligendo *quod quid est*; intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus; unde secundum illam operationem neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilibus rerum intelligibile comprehendit.“

Nun könnte man allerdings fragen, ob nicht Bergsons Lehre doch etwas Wahrheit in sich trage, da doch die klassische Logik ihre gesamte Lehre von Urteil und Schluß aufbaue auf der Qualität und Quantität der Urteile (wohl gemerkt Qualität und Quantität hier nicht im Bergson'schen Sinn genommen). Und die Unterschiede, die man zwischen universalen und partikulären, positiven und negativen Urteilen macht, beruhen auf der Lehre vom Begriff, seinem Umfang und seinem Inhalt. Daß dem Begriff Umfang und Inhalt eignet, darauf beruht seine Verwendbarkeit im Urteil. Alle Urteile sind Prädikationen, d. h. ein gewisses Subjekt S wird einem P untergeordnet, in seinen Bereich hereingestellt,

²⁰ Summa c. G. II, 96.

²¹ a. a. O.

²² Thomas sagt sehr richtig, daß nur das, was aequaliter auch zum Raum in Beziehung steht, zeitbehaftet ist.

und der Umfang des P ist größer als der des S, so daß S im P Platz findet. Man könnte also meinen — es hält freilich schwer, es wirklich zu meinen — daß bei jedem Urteil nach der klassischen Logik gewisse räumliche Beziehungen gegeben sind, indem festgestellt wird, daß der Umkreis eines Begriffes größer ist als der des andern — durch Kreise wird es dem Anschauungsbedürftigen klar gemacht — daß es sich also um ein räumliches Enthaltensein, Ineinandersein oder Auseinandersein handelt. Zudem stehen Umfang und Inhalt des Begriffes in einer Relation, die sich durch eine mathematische Proportion bzw. Funktion ausdrücken läßt. Und so wäre dann endgültig klar, daß die Logik der Scholastik, so meinen selbst bedeutende Gegner Bergsons (Berthelot), eine allzu nahe Freundschaft mit der Geometrie habe, was auch durch die zur Veranschaulichung von Qualität und Quantität gebrauchten geometrischen Figuren deutlich werde.

Nun ist es ja sicher, daß diese im Unterricht verwendbaren Figuren anschaulich machen und schematisch darstellen, was sonst nur begrifflich zu sagen ist. Im übrigen ist die Urteilslehre dadurch so wenig geometrisch geworden, wie der Begriff der Wahrheit bzw. die Wahrheit weiblich wird dadurch, daß sie als Wort grammatisch weiblichen Geschlechtes ist. Wenn wir uns den Sinn der Präzisierung klar machen, so leuchtet ohne weiteres ein, daß das Substratum, der Gegenstand, das *ὁποῦντιον* — alles verführerische Namen für einen Schüler Bergsons — durch die Präzisierung, dadurch, daß ein *συμβεβηκός* hinzugefügt wird, durchaus nicht geometrisch in den Bereich des *συμβεβηκός* gebracht wird, daß im Gegenteil eine Verbindung zwischen den beiden als längst vorhanden *anerkannt* oder *vorgefunden* wird. Das Allgemeine bildet nicht einen großen Kreis, in den etwas Besonderes, Individuelles per fas et nefas hinein gerät; es ist so wenig ein Kreis wie ein sogenannter Kreis von Menschen eine geometrische Figur darstellen muß, sondern das Allgemeine ist verwirklicht im Einzelnen, und Affirmationen oder Negationen besagen nur, daß ein Sachverhalt wirklich existiert oder nicht, wobei natürlich, wenn es sich um wissenschaftliche Gesetze handelt, viele einzelne, individuelle Fälle mit besonderen Umständen unter Abstrahierung von den Besonderheiten einem allgemeinen Fall untergeordnet werden können.

Die Philosophie Bergsons zeigt in einer typischen Form die Einwirkungen der Mathematik und Naturwissenschaft und den allzu großen Einfluß des in der Mathematik gegebenen Wissenschaftsideals, das Bergson freilich für die Philosophie ablehnt. Er lehnt es indes nur ab, weil ihm alle Wissensformen als geometrisiert erscheinen. Er muß darum das rationale Erkennen und Wissen von der Philosophie ausschließen, die vielmehr durch die Intuition bis zur eigentlichen Wirklichkeit, dem Leben, der schöpferischen Entwicklung, der wahren Zeit vordringen soll. Leben und Entwicklung, ewiges schöpferisches Werden als letzte metaphysische Realität und irrationales Erfassen in der Intuition entsprechen also einander.

Daß alle Erkenntnis auf identisch Bleibendes geht, ist schon von Plato ausgesprochen und vor Plato von den Eleaten. Es handelt sich ja in jeder Erkenntnistheorie darum, zu zeigen, was dieses, mit sich selbst Identische, das im ständigen Wechsel der Erscheinungen beharrt, ist, und wie wir es erreichen. Erkenntnis wird unmöglich, wenn die zu erkennende Wirklichkeit ein stets wechselndes Chaos ist. Was das Beharrende, das Ruhende in

der Erscheinungen Flucht ist, kann erst auf Grund der Gewißheit, daß es hinter oder in dem ewigen Wechsel ein unveränderlich Seiendes gibt, gefragt werden.

Dieses unveränderlich Seiende muß beim Erkenntnisprozeß irgendwie in das Erkennen eingehen oder vom Erkennen erreicht werden.

Die alte Philosophie glaubte durch klassifikatorische Begriffe und Definitionen das Wesen der Dinge erfassen und damit die Wirklichkeit wissenschaftlich erreichen zu können. Die Universalität des Begriffes steht natürlich im Gegensatz zum konkreten Einzelding. Reale Wirklichkeit und logischer Sinngehalt sind also nicht identisch. Der mundus intelligibilis und der mundus sensibilis sind aufeinander bezogen, fallen aber nicht zusammen. Die Begriffe haben die rein logische Funktion der Vertretung, der Repräsentation des Sinngehaltes. Die Dinge sind aber nicht reiner Logos. Ich will hier nicht das Wort von der „Denkfremdheit der Wirklichkeit“ wiederholen. Es gibt natürlich eine letzte Undurchdringlichkeit des Wirklichen, und da man begriffliches Erkennen entweder mit psychologischem Verstehen oder der Einsicht in die Struktur mathematischer Gebilde wechselt, so wird der „Begriff“ als unbrauchbares Instrument verworfen. Man übersieht, daß der Begriff ja nur gewisse *Ordnungsbeziehungen* schafft, die zwar dem Wesen der Dinge gerecht werden, aber weit davon entfernt sind, endgültig zu sein. Die Schemata unseres Denkens müssen daher bis zu einem gewissen Grade relativ sein²³. Das hat auch Thomas schon deutlich ausgesprochen.

Ganz anders als Wirklichkeiten verhalten sich mathematische Gegenstände. Sie sind begrifflich durchsichtig. Ihr Wesen wird in unmittelbarer Schau erfaßt und eindeutig festgehalten. Das hat die Mathematik von jeher zu einem Idealbild der wissenschaftlichen Erkenntnis gemacht. Das Mittelalter hat noch die Mathematik als Realwissenschaft gekannt, da nach ihrer Anschauung die Mathematik die nur mit Quantität behaftete Wirklichkeit zum Gegenstand der Forschung macht. Die Neuzeit sieht in der Mathematik keine Realwissenschaft mehr, sondern den von aller Realität am weitesten entfernten, ganz und gar rationalen Wissenschaftstypus (abgesehen von den Grundlagen), und es ist verständlich, wenn auch andere Wissenschaften diese Gelöstheit von aller Erdenschwere erreichen möchten, d. h. alles eliminieren möchten, was der Logifizierung widerstrebt.

²³ Vgl. die schöne Arbeit von Świtalski, Deuten und Erkennen. Braunsberg 1928.

Auch die phänomenologische Methode geht darauf zurück, daß man in Anlehnung an die Mathematik die Wesenheiten schauen will. Das Wesen Zahl oder Dreieck kann man sich in unmittelbarer Schau voll zur Vergegenwärtigung bringen. Man darf bezweifeln, ob das etwa mit dem Wesen Farbe oder ähnlichen Wirklichkeiten auch geht²⁴. Es ist freilich hier nicht der Ort, auch die Phänomenologie noch auf ihre Abhängigkeit von dem Wissenschaftsideal der Mathematik zu untersuchen. Aber auch in der phänomenologischen Methode steckt ein gewisser Pessimismus bezüglich der Reichweite des Begriffes. Vielleicht würde die Problematik, die nun einmal mit dem Wesen des Begriffes notwendig gegeben ist, weniger abschrecken, wenn man nicht immer wieder den Begriff wie ein vollkommenes Instrument des Denkens behandelte, sondern seine Grenzen genauer bezeichnete, um so seinen Wert als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis besser herausstellen zu können.

²⁴ Vgl. Eduard Meyer, Sein und Sollen in der Wertphilosophie. Kantstudien 1929. S. 105.

PHÉNOMÉNOLOGIE PURE, OU PHILOSOPHIE DE L'ACTION?

Par le Professeur Joseph M a r é c h a l S. J.,
Collège Philosophique de Louvain-Eegenhoven