



HAL
open science

Selbstschöpfung des Ichs durch seelische Energie bei Henri Bergson

Caterina Zanfi

► **To cite this version:**

Caterina Zanfi. Selbstschöpfung des Ichs durch seelische Energie bei Henri Bergson. Dreiviertel-Ich: Identitäten. Texte zum 6. Festival der Philosophie Hannover 2018, 51, Lit Verlag, pp.167-176, 2020, Philosophie: Forschung und Wissenschaft, 978-3-643-14272-6. <hal-02985335>

HAL Id: hal-02985335

<https://hal.science/hal-02985335v1>

Submitted on 5 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

Selbstschöpfung des Ich durch seelische Energie bei Henri Bergson

Caterina Zanfi

Der französische Philosoph Henri Bergson ist vor allem bekannt für seine Studien über das Gedächtnis und über die Zeit als subjektive und qualitative Dimension. Beide widersetzen sich der verräumlichten Zeit, deren sich die Wissenschaft, und insbesondere die Mechanik, bedient.

Die Zeit wird als *Dauer*, als innerlicher Strom, von Bergson gedacht, welcher oft in Analogie zu literarischen Werken seiner Zeit gesetzt wird, beispielsweise zu denen von Proust.

Der Hinweis auf die Unmittelbarkeit des inneren Erlebens ist der Ausgangspunkt der Reflexion von Bergson, der in seinem gesamten Werk eine Philosophie der *Dauer* und des *Lebens* konzipiert, die fähig ist, den für die spiritualistische Tradition typischen Gegensatz zwischen Materie und Geist zu überwinden. Damit eröffnet Bergson eine neue Epoche des französischen und europäischen Denkens.

Tiefen-Ich und Oberflächen-Ich

Die ersten Werke Bergsons beziehen sich auf die Kritiken, die die französischen Spiritualisten gegen den positivistischen Szientismus bereits vorgebracht haben, und überträgt sie in den Bereich der Psychologie. Der Anti-Positivismus Bergsons ist besonders auffällig in seinem ersten Werk, worauf ich mich jetzt konzentrieren möchte. Hier wird eine Beschreibung des Ichs dargestellt, die eng mit der Lehre der Zeit als Dauer verbunden ist. Es geht um die Abhandlung *Zeit und Freiheit* (auf Französisch *Essai sur les données immédiates de la conscience*) von 1889. In diesem Werk kritisiert Bergson die Unzulänglichkeit der Beschreibungen des Ichs, die die Psychologie seiner Zeit bietet – insbesondere die sogenannte „Assoziationspsychologie“, zu deren Hauptvertretern der deutsche Physiologe Wilhelm Wundt gehört. Nach Bergson reduzieren die assoziationalistischen Analysen der Empfindungen die psychischen Prozesse und Veränderungen auf quantitativ messbare Reihenfolgen, und sprechen dem inneren Erleben jedes qualitative oder intensiv affektive Element ab. Nach Bergson ist die Tendenz der Assoziationspsychologie, die Intensität der Bewusstseinszustände auf ihre Ausdehnung zu reduzieren, bloß eine Rückwirkung des herrschenden wissenschaftlichen Paradigmas der mechanistischen Physik. Die Assoziationspsychologie erkennt nach Bergson nur die homogene und quantitative Wirklichkeit des Raums an, und vernachlässigt die Heterogenität, sowie die Intensität der sinnlichen Qualitäten:

Der Assoziationalist führt das Ich auf ein Aggregat von Bewußtseinstatsachen, auf Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen zurück. Sieht er aber in diesen verschiedenen Zuständen nichts anderes als was ihre Namen ausdrücken, hält er nur ihren unpersönlichen Aspekt fest, so kann er sie unbegrenzt aneinander reihen, ohne jemals etwas anderes als ein Phantom-Ich zu erhalten, den Schatten des Ich, das sich in den Raum projiziert.¹

Kurz gesagt, weist Bergson auf eine verräumlichende Besessenheit in der zeitgenössischen Wissenschaft hin, deren Anzeige einer der roten Fäden seiner Philosophie ist: Denn das

¹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, hg. von Frédéric Worms und Arnaud Bouaniche, Paris, PUF, 2007, S. 103; Id., *Zeit und Freiheit*, Jena, Diederichs, 1920, S. 130.

Missverständnis der zeitlichen Dimension erweist sich als Ursprung jeder die Realität und das Ich deformierenden Deutung, als „Trugbild“ und verarmte Darstellung. Um den utilitaristischen Bedürfnissen der Wissenschaft zu entsprechen, wird die Zeit auf eine bloß homogene und quantifizierbare Dimension reduziert, und zwar auf eine Art vierter Dimension des Raums, die in einander äußerliche Augenblicke aufgeteilt, und ihrer qualitativen und rein heterogenen Eigenschaften beraubt wird.

Bergson setzt der wissenschaftlichen Zeit die vom Bewusstsein als unaufhörlicher und unabsehbarer Lebensstrom erfahrene „Dauer“ entgegen. Die Mannigfaltigkeit der Momente, aus denen die Dauer besteht, ist ähnlich wie das Sich-einander-an-schließen der Noten einer Tonfolge, oder wie ein Lebewesen, in dem die organische Ganzheit der getrennten Mannigfaltigkeit ihrer Teile vorhergeht. So wie die Zeit als „Dauer“ oder als „Uhrzeit“ erscheinen kann, kann das Leben unseres Bewusstseins unter zwei Aspekten und zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: Wenn man es mit direktem und unmittelbarem Erleben zu tun hat, trifft man das tiefe, wirkliche, konkrete Ich, das in der Dauer lebt, dessen Werden schöpferisch und unabsehbar ist, und dessen Einheit eine innere und lebendige [*vivante*] ist; hingegen, wenn man das Bewusstsein durch seine räumlichen Refraktionen rekonstruiert, wie es die positive Wissenschaft und die Assoziationspsychologie tun, evoziert man davon eine symbolische und fragmentarische Darstellung, die räumlich projiziert und homogen ist: Hier ist die Bewusstseinsseinheit nicht organisch, sondern sie ist das Ergebnis einer Summe von Teilen, eine äußere und künstliche Einheit, die messbare und quantifizierbare psychische Zustände mit anderen psychischen Zuständen verbindet, deren Werden absehbar durch deterministische Ursache-Wirkungs-Prozesse wäre. Dieser letzte Punkt ist wesentlich für Bergson: Wenn man der Bewusstseinswirklichkeit mechanistische räumliche Kennzeichen zuschreibt, leugnet man schließlich die Freiheit des Subjekts.

Dagegen, wenn man die Freiheit unter dem unmittelbaren Gesichtspunkt der reinen Dauer betrachtet, wird die Freiheit selbst dem Determinismus nicht geopfert: Wenn man das Bewusstsein nicht als eine Aggregation von Fakten, Empfindungen, Gefühlen und Ideen auffasst, sondern als organische Einheit, erscheinen unsere Handlungen nicht, als ob sie von einem mechanistischen Kausalgesetz nach vorherigen Zuständen determiniert würden, sondern als freie, von der ganzen Persönlichkeit ausgehende Handlungen. Persönlichkeit, Dauer und Freiheit sind eng verbunden, denn sie sind aufeinander zurückzuführen. Ihre metaphysische Eigenschaft korrigiert die verräumlichende und deterministische Ichauffassung der Assoziationspsychologie.

Bergson stellt aber nicht ein „wahres“ Ich einem „falschen“ Ich gegenüber. Er leugnet nicht die Wirklichkeit der isolierten Empfindungen, die die Assoziationspsychologie beschreibt. Nicht nur die Metaphysik (und die Intuition) berühren nach Bergson etwas Absolutes, sondern auch die Wissenschaft (und die Intelligenz). Bergson kritisiert aber die Zumutung, eine erschöpfende Beschreibung des Ichs durch ein assoziationsistisches Muster zu schaffen: Bergson erklärt, dass es wäre, als ob man versuchte, die Einheit einer Handlung durch die Summe der fraktionierten und von einem externen Beobachter isolierbaren Zustände wiederzugeben; also der Versuch, das Erlebnis von Paris durch unendliche Zeichnungen und Bilder von Paris zu beschreiben; oder als das Ansinnen, dass man ein Gedicht, das man nicht kennt, aus den durcheinandergewürfelten Buchstaben, aus denen es besteht, zusammensetzen könnte.

Das Ich selbst ist zwischen zwei möglichen Sinnen unserer Erfahrung polarisiert: es befindet sich in einer Spannung zwischen Tiefe und Oberflächlichkeit, zwischen der Einheit und Einfachheit seiner Handlungen und ihrer „bildlichen“ Aufgliederung in nachfolgenden starren Zuständen, zwischen freien Handlungen, die unsere Persönlichkeit ausdrücken, und unpersönlichen

Gewohnheitshandlungen. Das zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, zwischen qualitativer Heterogenität und quantitativer Homogenität gespannte Ich scheint das Muster zu sein, das Bergson seiner Zeitbeschreibung zugrunde legt.

Sie stellt sich zwar als Dauer vor – als ein einziges ununterbrochenes Fließen von einander durchdringenden Momenten, die innerlich und qualitativ heterogen sind –; aber sie stellt sich auch als Zeit der Physik vor, in der die Augenblicke einander äußerlich sind, und man ihre regelmäßige Folge vorhersehen kann. Und diese Spannungen kann man auch in Bezug auf die Freiheit erkennen: Unsere Existenz entwickelt sich zwischen diesen „zwei“ Polen: zwischen dem oberflächlichen räumlichen sich vor dem Neuen scheuenden Gewohnheits-Ich und dem tiefen in der Dauer abgeschiedenen Ich, das fähig ist, freie Handlungen zu schaffen. Solche Handlungen sind selten, aber einige Lebensweisen bezeugen dies:

So gäbe es also schließlich zwei verschiedene Ichs, deren eines eine Art äußere Projektion des andern, sein räumlicher und sozusagen sozialer Repräsentant wäre. [...] Meistenteils leben wir uns selbst gegenüber äußerlich, und gewahren nur das entfärbte Phantom unsres Ich, einen Schatten, den die reine Dauer in den homogenen Raum wirft. Unsre Existenz spielt sich also mehr im Raum als in der Zeit ab: wir leben mehr für die äußere Welt als für uns; wir sprechen mehr als daß wir denken; wir „werden mehr gehandelt“ als daß wir selber handelten. Frei handeln heißt von sich selbst Besitz ergreifen, sich in die reine Dauer zurückversetzen.²

Freies Handeln bedeutet nicht, für die Außenwelt durch Gehorsam gegenüber den Regeln des gesellschaftlichen Konformismus zu handeln.

In den ersten Werken von Bergson, und besonders in *Zeit und Freiheit*, wird die Gesellschaft als Feld des oberflächlichen Ichs bezeichnet, und ihr Ort erscheint weit weg vom unmittelbaren Sich-geben des Bewusstseins. Nun möchte ich ein Problem erwähnen, das mit dieser Bergsonschen Ichauffassung verknüpft ist, und das die Beziehung des Individuums mit der Gesellschaft betrifft.

Die Denker, die versuchten, in den Werken von Bergson Antworten auf soziale und politische Fragen zu finden, entwickeln eine polemische Stellung gegenüber Bergson. Sie erkennen in seiner Philosophie eine Tendenz zur Dekadenz und Flucht vor der Gesellschaft. Einige Interpreten meinten, dass die Gesellschaft für Bergson quasi „ein äußerliches mit der Philosophie zu überwindendes Hindernis wäre, während die Rückkehr zum Unmittelbaren verknüpft mit der Entsozialisierung des Ichbewusstseins erschien“.³

In den Zehner- und Zwanzigerjahren wird der Bergsonismus überwiegend als eine nicht für die Sozialkritik geeignete Philosophie ausgelegt; mit der seltenen Ausnahme von Philosophen wie Max Scheler, der in der Lebensphilosophie Bergsons einen möglichen Grund für eine Kritik der konformistischen und utilitaristischen Eigenschaften der kapitalistischen Bürgergesellschaft anerkannte.

Der Bergsonismus wird vor allem als Philosophie des „radikalen Individualismus“⁴ gedeutet, als ein Gedanke des In-sich-selbst-Flüchtens, der die Gesellschaft für eine bloße

² Id., *Essai*, op. cit., S. 173; Id., *Zeit und Freiheit*, op. cit., S. 181 f.

³ Georges Gurvitch, „La théorie sociologique de Bergson“ in *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1969, S. 203–219, hier S. 205.

⁴ Jean-Louis Vieillard-Baron, „Le mysticisme comme cas particulier de l’analogie chez Bergson“, in Ghislain Waterlot (éd.), *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur “Les Deux Sources de la morale et de la religion”*, Paris, PUF, 2008, S. 233-248, hier S. 238.

Notlösung hält, die gegenüber der Dauer degeneriert scheint, in der das Ich nur in seiner tiefen Innendimension leben kann.

Der Mystiker zwischen Individualität und Sozialität

Die Lesart von Bergson gerät allerdings in eine Krise, wenn man seine letzten Werke liest, und vor allem das 1932 erschienene Buch, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Hier stellt Bergson zwei Gesellschaftstypen gegenüber, nämlich eine offene und eine geschlossene Gesellschaft, in welchen verschiedene Typen von Moral und Religion überwiegen. In der geschlossenen Gesellschaft (die der kleinen sozialen Gruppen, die immer zum Kampf gegen den Feind bereit sind) beruht die Moral auf dem Druck und auf abstrakten sowie unpersönlichen Befehlen, während die Religion eine „fabulatorische Funktion“ anbringt – eine Art Dogmatismus, der funktional zur Kohäsion und zum Überleben der sozialen Gruppe ist.

Dagegen ist die Moral der offenen Gesellschaft (die sich idealiter auf die ganze Menschheit ausdehnt, und nach Frieden und Demokratie strebt) nicht vom Druck und von dem Gehorsam eines abstrakten und unpersönlichen Befehls motiviert, sondern von der Absicht und von der Imitation einiger großartiger „Männer und Frauen der Tat“⁵. Die offene Moral hat also eine *persönliche* Grundlage, in der das Erlebnis der *Mystik* eine wichtige Rolle spielt. Unter den großartigen Persönlichkeiten, deren Leistung es ist, die Menschheit moralisch in Richtung demokratischer und friedlicher Sozialformen zu lenken, erwähnt Bergson vor allem die großen Mystiker. Auch in diesem Fall (wie im Fall des Tiefen- und des Oberflächen-Ichs, oder der Freiheit und des Determinismus) setzt Bergson nicht zwei „reine“ Wirklichkeiten, sondern zwei polare Tendenzen. Daher könnte man sagen, dass jede Gesellschaft offen und geschlossen ist, da sie ständig der Spannung zwischen dem Druck zur Absperrung (die Kriegsinстинkte ausdrückt) und dem Wunsch nach Öffnung ausgesetzt ist.

Betrachten wir noch einmal die gesellschaftliche Rolle, die Bergson den großen Mystikern zuschreibt. Zunächst muss man betonen, dass der Mystizismus (die dynamische Religion, typisch für die offene Gesellschaft) eine *individuelle* Erfahrung ist. Die *einzelnen Leben* der besonderen Individuen sind bedeutsam für den Sieg des moralischen Strebens gegen den Druck, ihre „individuellen Schöpfungen“⁶ setzen sozialen Fortschritt voraus. Sie sind für den Triumph der mystischen Anschauung und der offenen Gesellschaft verantwortlich; anfänglich widersetzen sie sich völlig dem räumlichen und konformistischen Gewohnheitscharakter der gesellschaftlichen Lage, in dem sich menschliches Leben abspielt.

Die mystische Menschheit überwindet die Menschheit der geschlossenen Gesellschaft, ähnlich wie die menschliche Gattung sich in der natürlichen Entwicklung von den Tieren abtrennt.

Der Schwung, der in der Starrheit der geschlossenen Gesellschaften aufgehalten wird, wird von den außerordentlichen Individualitäten wieder aufgenommen. Für Bergson ist es, als wäre der Schwung, der die geschlossene Gesellschaft hervorgebracht hat, weil er nicht über die Materie hinaus konnte, von einer privilegierten Individualität weitergeführt worden. Der Lebensschwung setzt sich also durch die Vermittlung bestimmter Menschen fort, von denen ein jeder eine Gattung

⁵ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), hg. von Frédéric Worms, Frédéric Keck, Ghislain Waterlot, Paris, PUF, 2008, S. 259; Id., *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena, Diederichs, 1933, S. 242.

⁶ Henri Bergson, *Les deux sources*, op. cit., S. 79 ; Id. *Die beiden Quellen*, op. cit., S. 75.

darstellt, die nur aus einem Individuum besteht. Der Mystiker gehört weder zur Gattung, noch ist er ein spezifisches Individuum – er entkommt diesem Entweder-Oder: Bergson bezeichnet ihn als *individuelle Gattung*. Nur er kann die Imitation der Menschen anregen, durch die die Menschen sich von der sozialen Mimikry befreien.⁷

Eine *solipsistische* Erfahrung, wie der Mystizismus, spielt schließlich eine wichtige *soziale* Rolle. Die Handlungen der Mystiker durchbrechen die Logik der sozialen Mimikry und regen die Imitation von anderen Menschen an, damit sie vom sozialen Druck befreit werden.

Aus dieser Perspektive heraus hat Max Horkheimer das Beharren Bergsons auf dem Erlebnis der *durée* im Sinne eines Widerstands gegen die Massenkultur gedeutet und an ihr aufgezeigt. Sie zersplittert das Leben der Individuen und schließt sie von ihren eigenen Elementen – nämlich dem der Dauer – aus⁸. Die spiritualistische und vitalistische Metaphysik Bergsons stellt also, auch in den Augen eines kritischen Lesers wie Horkheimer, einen Einspruch gegen die Reifizierung der Lebensformen in der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft dar.

Interessanterweise findet Bergson einen Weg, um sicherzustellen, dass die Fähigkeit einiger Individuen, die Ganzheit der Vergangenheit zu sammeln und die Zukunft zu schaffen – das heißt ihre Fähigkeit, ihre ganze Persönlichkeit in der Intuition der Dauer zu sammeln –, in Aktion treten und eine Wirkung auf der sozialen Ebene erzielen kann. Solche sozialen Wirkungen der Persönlichkeit durchbrechen allerdings die üblichen Muster des Konformismus, erneuern die soziale Dynamik und bereichern sowie verkomplizieren somit die Betrachtung des sozialen Lebens. Das soziale Leben ist nicht mehr nur der Ort der äußeren und oberflächlichen Beziehungen, sondern auch ein Bereich, der zu einer offenen Gesellschaft tendieren kann, dank des Lebens und Handelns einiger großartigen „Männer und Frauen der Tat“⁹, denen es gelingt, den sozialen Raum im Sinne der Freiheit zu transformieren. Die Individualität des Mystikers nimmt seine Transformationskraft aus dem Elan, der ihm vorausgeht und ihn übersteigt. Wenn die „individuellen Schöpfungen“ erfolgreich waren, war es „durch vielfache Bemühungen, die von der gleichen Schwungkraft getragen werden“.¹⁰

Es ist wahr, dass Bergson eine große Betonung auf die Persönlichkeit der großen Frauen und Männer, sowie auf den persönlichen Charakter der offenen Moral, legt. Anders als die unpersönlichen und abstrakten Pflichten der geschlossenen Moral, hängt die offene Moral von der Berufung des Mystikers ab und vom Beispiel, durch das ein Individuum imstande ist, mit seinem eigenen Leben allgemeine Imperative anzubieten.

Andererseits jedoch transformieren jene große Frauen und Männer allerdings ihr eigenes Beispiel nach einem relationalen Weg. Wenn sie andere Frauen und Männer in ihrer Erfahrung mit ihren eigenen Geschichten mitreißen können, so deswegen, weil in ihnen ein Echo erklingen kann, wenn der Mystiker spricht. Das erlaubt, dass sich seine Nachricht ausbreitet, und dass das Ideal der universalen Brüderlichkeit unter den Männern und Frauen mit dem Antagonismus verglichen wird, der sie in der geschlossenen Gesellschaft trennt.

Also, einerseits versichert Bergson, dass die Stärke der Erneuerung vom Individuum ausgeht, aber andererseits appelliert er an die ursprüngliche gemeinsame Zugehörigkeit zum

⁷ Jean-Christophe Goddard, „Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*“, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes. 1, Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, S. 215–229.

⁸ Max Horkheimer, „Zu Bergsons Metaphysik der Zeit“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, III (1934), 3, S. 321–342; erneut veröffentlicht in *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., Frankfurt am Main, Fischer, 1985–1996, Bd. III: *Schriften 1931–1936*, 1988, S. 225–247.

⁹ Henri Bergson, *Les deux sources*, op. cit., S. 259 ; Id. *Die beiden Quellen*, op. cit., S. 242.

¹⁰ Henri Bergson, *Les deux sources*, op. cit., S. 79 ; Id. *Die beiden Quellen*, op. cit., S. 75.

Lebensschwung – *élan vital* –, und er bestätigt, dass die Richtung des Mystikers auf den Willen der anderen Menschen übertragbar ist, sowie dass der Zugang zur Erneuerung im Prinzip universal ist. Der Mystiker ist nicht der einzige, der zur Öffnung beitragen kann, sondern alle, die die von seinem Beispiel gegebene schöpferische Emotion fühlen können, können es.

Diese neue Artikulation zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft folgt aus dem Grundgedanken der *Schöpferischen Evolution*, Bergsons Werk von 1907, das die Individualität (noch vor ihrer Integration in die menschlichen Gesellschaften) in den größtmöglichen Rahmen der Entwicklung des Lebens einfügte.

Unpersönliches Bewusstsein

Bergson beobachtet in diesem Werk (*Schöpferische Evolution*) die mannigfaltigen Formen, die sich im biologischen Leben finden, und bemerkt eine allgemeine Tendenz zur Individualisierung, immer bekämpft von Gegen-Tendenzen, wie zum Beispiel die Tendenz zur Fortpflanzung! „Damit die Individualität vollkommen wäre, dürfte kein vom Organismus abgetrennter Teil gesondert zu leben vermögen. Doch würde damit die Fortpflanzung unmöglich. Denn was in der Tat ist diese, wenn nicht die Rekonstitution eines neuen Organismus mit einem abgetrennten Fragment des früheren? Im eigenen Hause also beherbergt die Individualität ihren Feind.“¹¹

Die Tendenz zur Individualisierung wird außerdem „bekämpft und gleichzeitig vollendet durch eine antagonistische und komplementäre Tendenz, sich zusammenzuschließen, als ob die multiple Einheit des Lebens, die in Richtung der Vielheit auseinandergezogen wird, um so größere Anstrengungen unternähme, sich wieder in sich selbst zusammenzuziehen.“¹² Die Individualisierung scheint weder endgültig noch abschließbar: „[es fällt] schwer zu entscheiden, was Individuum ist und was nicht. Die Schwierigkeit ist schon im Tierreich groß und wird fast unüberwindlich, wenn es sich um Pflanzen handelt. [...] die Individualität [läßt] unendlich viele Grade [zu, und ist] nirgends, auch beim Menschen nicht, vollkommen realisiert [...]. Das ist jedoch kein Grund, in ihr nicht eine charakteristische Eigenschaft des Lebens zu sehen.“¹³

Auf dem metaphysisch-kosmologischen Niveau erscheint also eine biologische Tendenz, die der Individualität entgegengesetzt, aber gleichzeitig vital für die Schlussfolgerung der Individualität selbst ist – genau wie im Fall der Fortpflanzung oder des Zusammenschlusses. Wir finden uns hier jedoch keiner Gegenüberstellung zwischen der Individualität als Quelle der Freiheit und der Gesellschaft – wie wir summarisch schon in *Zeit und Freiheit* gesehen haben – gegenüber. Vielmehr finden wir jetzt eine Spannung zwischen individuellen Formen und Leben, das zwischen solchen Formen zirkuliert, und das diese Formen veranlasst, sich zu überschreiten und sich zu verändern. Das Leben als *Lebensschwung* (*élan vital*, wie Bergson schreibt), wird allmählich als Dimension anerkannt, die das ganze Sein durchquert, und die deshalb dem Individuum vorangeht und es überschreitet.

Im Werk *Zeit und Gleichzeitigkeit* (von 1922) vertieft Bergson diese theoretische Richtung, die auf das Problem der Gleichzeitigkeit zwischen den verschiedenen individuellen

¹¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), hg. von Frédéric Worms und Arnaud François, Paris, PUF, 2007, S. 13; Id., *Schöpferische Evolution*, Hamburg, Meiner, 2013, S. 25.

¹² Id., *L'évolution créatrice*, op. cit., S. 259; Id., *Schöpferische Evolution*, op. cit., S. 293.

¹³ Id., *L'évolution créatrice*, op. cit., S. 12; Id., *Schöpferische Evolution*, op. cit., S. 23-24.

Bewusstseinszuständen und der Materie antwortet: Es „entsteht die Idee einer Dauer des Universums, das heißt eines unpersönlichen Bewusstseins, welches das Verbindungsglied zwischen allen individuellen Bewusstseinen wie auch zwischen diesen Bewusstseinen und der übrigen Natur wäre.“¹⁴

Ohne dieses unpersönliche Bewusstsein, dessen Grund lebendig ist, würde der Mystiker oder der große Idealist das „Verbindungsglied“ nicht finden, um die anderen Bewusstseine mitzureißen, ihn zu imitieren. Nur dann können die Willen der anderen Menschen in Richtung seiner Taten gehen, die den Universalismus der offenen Gesellschaft personifizieren. Die Spannung, welche die Individuen zwischen Einzelheit und Universalität erfahren, entspricht der Spannung, die die mannigfaltigen Formen des Lebens in der *Schöpferischen Evolution* betreffen, zwischen einer Tendenz sich zu individualisieren, und einer Gegen-Tendenz, sich zu vereinigen, unter dem Druck des gemeinsamen Ursprungs im Leben. Das Leben selbst passt „weder ganz in die Kategorie des Vielen noch in die des Einen“.¹⁵ Das unpersönliche Leben wird zum Ausdruck derselben Schöpfungs-Kraft, welche die Generation jedes Lebewesens erlaubt. Das ist der immer gegenwärtige und aktive Ursprung, der das Werden vorantreibt. Die Bezugnahme der großen Individualitäten im Rahmen des Lebensschwungs unterstreicht die persönliche und zugleich kosmische Bedeutung ihrer Erfahrung. Ausnahmepersönlichkeiten sowie die Mystiker lassen die Wirkungen der mystischen Intuition in ihren Taten sprechen. Sie fördern den Weg der Menschheit zu einer offenen Gesellschaft, und realisieren eine dynamische Spannung zwischen Raum und Dauer, unter der individuelles Leben in der Gesellschaft und dem universalen Gleiten des Lebens sich konstituiert.

Die Mystik nach Bergson ist deshalb zugleich persönlich und unpersönlich. Die Mystiker stellen die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit in Frage, und zwar in dem doppelten Sinn, den dieser Begriff annehmen kann: vor allem als unpersönliche Gesamtheit von sozialen Imperativen, die den Zusammenhang von geschlossenen Gesellschaften sichern, aber auch als Unpersönlichkeit des Bewusstseins oder des Über-Bewusstseins [*supraconscience*], das sie berühren und das sie in die Gesellschaft einführen.

Die Kritik, die oft an Bergson geübt wird, ist die Unterstellung, die Geselligkeit nur als eine Art Notbehelf zu betrachten, und den Individualismus zu stark zu machen. Dies scheint nicht die Bedeutung zu berücksichtigen, die der kollektiven Dimension der Menschheit in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* zukommt. Dort wird eigentlich die Konzentration auf den Menschen als Individuum aufgelöst, das in den psychologischen Analysen der ersten Arbeiten zentral gewesen war, und das bereits begann, sich zu überschreiten, als Bergson in der *Schöpferischen Evolution* die Menschheit als Gattung innerhalb der Entwicklung beschrieben hatte.

Auf der einen Seite sind das individuelle Leben der Helden und der Mystiker Vektoren des Lebensschwungs – sie versuchen den Menschen von der räumlichen Unpersönlichkeit der Industriegesellschaft zu betrachten. Auf der anderen Seite löst sich das Endziel wieder in einer sozialen Dimension auf, die dieses Mal die ganze Menschheit einschließt. Es ist keine Flucht in die Innerlichkeit. Der Schwung, der sich durch die privilegierten Individualitäten entwickelt, ist eigentlich im Sinne der geschlossenen Gesellschaften nicht möglich, da hier die Menschheit als Gattung betrachtet wird, während der Schwung in Richtung einer Öffnung strebt, die auch durch das Ausgießen der mystischen Intuition in der Menschheit erreicht wird.

¹⁴ Henri Bergson, *Durée et simultanéité* (1922), hg. von Elie During, Paris, PUF, 2009, S. 42; Id., *Dauer und Gleichzeitigkeit*, Hamburg, Philo Fine Arts, 2014, S. 127.

¹⁵ Id., *L'évolution créatrice*, op. cit., S. 179; Id., *Schöpferische Evolution*, op. cit., S. 205.

Auf dem Weg, auf dem Bergson das individuelle Leben und seinen Austausch mit dem Lebensschwung und mit der Gesellschaft beschreibt, erkennt man die dynamische Koexistenz von Mannigfaltigkeit und Einheit, die fast jeden Aspekt von Bergsons Gedankens charakterisiert: auch der Mensch lebt zwischen einer immanenten und transzendenten Dimension, und entfaltet seine eigene Existenz unter einer Tendenz zur Individualisierung und einer Tendenz zum Zusammenschluss, die unterstützt wird von eine vor-individuellen und unpersönlichen vitalen Dimension, die unter den Menschen zirkuliert und sie vereint. Unter diesen beiden Polen entwickelt sich die menschliche Existenz, und stößt an ihre eigenen Grenzen. So zeigt sich, dass die Philosophie Bergsons, und damit auch seine Theorie des Ichs, in einer unauflöselichen Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit oszilliert.