

## 2 Die Philosophie Bergsons

### *Der schlecht und der recht verstandene Bergson*

»Es ist immer der Aufenthalt, der eine Erklärung verlangt, und nicht die Bewegung«.<sup>1</sup>

Bergson ist ein klassischer Philosoph, einer, der gleichgewichtig in einer Reihe steht mit Kant, Spinoza, Leibniz. »Ein großer Philosoph«, so Deleuze über Bergson, ist einer, der »neue Begriffe schafft: diese Begriffe gehen über die Dualitäten des gewöhnlichen Denkens hinaus und verleihen zugleich den Dingen eine neue Wahrheit, eine neue Aufteilung, eine außergewöhnliche Zerlegung. Der Name Bergson bleibt mit den Begriffen *Dauer*, *Gedächtnis*, *élan vital*, *Intuition* verbunden.«<sup>2</sup> Statt unter Begriffen auszuwählen wie der »Amateur unter fertigen Lösungen«, ist der Philosoph derjenige (so hat es Bergson selbst einmal formuliert), der ein Problem löst, indem er es auf neue Weise stellt:<sup>3</sup> In der Philosophie handele es sich weitaus mehr darum, das »Problem zu finden und es infolgedessen richtig zu stellen, als es zu lösen. Denn ein spekulatives Problem ist gelöst, sobald es richtig gestellt ist«. Und er fährt fort, diese Erfindung rufe »etwas in Dasein, was vorher noch nicht war«.<sup>4</sup> Die »Hauptschwierigkeit« ist also, ein Problem richtig zu *stellen*, und zwar so – womit wir schon auf einen Aspekt der philosophischen Methode Bergsons stoßen –, dass man die »Realität entlang ihrer *natürlichen Linien*« zerschneidet, im Gegenzug zur Sprache, zu *sensus communis*, der sie »entlang der Bequemlichkeit unseres Verhaltens« zerschneidet und verteilt.<sup>5</sup> Worum es der Philosophie im Verständnis Bergsons geht, ist also das Erfinden neuer Konzepte. Philosophieren besteht weniger »darin, zwischen Konzepten zu optieren, sondern vielmehr darin, welche zu *schaffen*«. <sup>6</sup> Die Philosophie hat kein Abbild der Wirklichkeit zu erstellen, sondern neue Denkweisen zu erfinden. Diese Erfindung bedient sich im Falle Bergsons allerdings höchst gewöhnlicher Begriffe und einer vornehmlich einfachen Sprache, und hinter dieser Vertrautheit, hinter dieser Einfachheit verbirgt sich jene ganze neue Philosophie, die es nun sichtbar zu machen gilt. Letztlich handelt es sich dabei nur um ein einziges

1 Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932), Frankfurt/M. 1992, 243.

2 Deleuze, Bergson, 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 28–44.

3 Bergson, Brief an Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 1528.

4 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 66.

5 Bergson, Brief an Floris Delattre (1924), in: Ders., *Mélanges*, 1427.

6 H. Bergson, Discussion a la société française de philosophie (23.5.1907), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 502–507, 503.

Konzept. Es zieht sich durch alle Werke. Seit seiner *thèse* vollzieht Bergson im Grunde immer dieselbe Denkbewegung, und seiner Auffassung nach hat ein »Philosoph, der dieses Namens würdig ist«, stets nur »eine einzige Sache« verfolgt, wobei eher versucht habe, sie »auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte«. <sup>7</sup>

Nun, was ist ›diese eine Sache‹? In erster Näherung kann man sagen, es ginge Bergson stets um die Sukzession, das Werden, die temporale Bewegung. Methodisch schmiegt er sich dabei zutiefst den positiven Wissenschaften an (ein weiterer Aspekt der bergsonschen Methode). In dieser Hinsicht ist er ein moderner Philosoph, und insofern kann sich Bergson als Empirist verstehen, konträr zu dem Bild, das man von ihm hat – ihm, dem spekulativen Metaphysiker. Und es handelt sich für ihn um die gesamte Empirie: diejenige des Lebens, die der Materie, die des Menschen. Natürlich ist nicht deren empirische Erforschung die Aufgabe des Philosophen, vielmehr eignet er sich die empirischen Ergebnisse an, indem er neue Interpretationen vorschlägt – implizite, falsche philosophische Grundannahmen aufdeckend, und zwar hinsichtlich der Veränderung, der Zeit, der temporalen Bewegung (um den ›natürlichen Gliederungen‹ zu folgen). Bereits hier ist zu ahnen, dass Bergson weit entfernt ist von einem Irrationalismus oder Mystizismus. Vielmehr widmet sich jedes seiner Bücher einer speziellen Wissenschaft und ihrem Objekt. Die Auseinandersetzung gilt in *Zeit und Freiheit* (1889) und *Materie und Gedächtnis* (1896) wesentlich der Psychologie; in *Schöpferische Evolution* (1907) der Biologie; in *Durée et Simultanité* (1922) der Physik; und schließlich, in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932), der (französischen) Soziologie respektive Ethnologie. Stets deckt Bergson in diesen Wissenschaften eine von der antiken Philosophie stammende Begrifflichkeit auf, die mit der Fragmentierung der Realität einhergeht. Mit unserem antiken Erbe, ihrer Art, zu denken, teilen sie die Wirklichkeit in isolierte Dinge ein und übersehen damit Wesentliches – besonders, wenn es um Phänomene des Lebens geht – nämlich das unvorhersehbare, irreversible und ständige *Werden*.

Die Kritik gilt den Wissenschaften wie der Philosophie, sofern sie unreflektiert statische Begriffe verwenden – keineswegs gilt sie der Vernunft. Wenn es um den Bereich des Lebendigen geht (und die Soziologie gehört dazu), muss man dynamische Begriffe finden: Das ist der Punkt, auf dem dieser Autor insistiert, nicht zuletzt, indem er eine neue Methode entwirft. Es geht hier darum, Prozessbegriffe zu finden, den Blick *sub specie aeternitas* durch den *sub specie durationis* zu ersetzen. <sup>8</sup> Der zent-

7 H. Bergson, Die philosophische Intuition (Vortrag auf dem Philosophiekongress in Bologna 1911), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, 126–148, 131.

8 Bergson, Die philosophische Intuition, 148.

rale Begriff der *durée* steht dafür. Er ist freilich notorisch missverständlich, sofern es gerade nicht um ›Dauer‹ im Sinne des Ewigen geht, sondern um kontinuierliche Veränderung. Für viele Begriffe Bergsons gilt Ähnliches: dass sie einen speziellen Sinn erhalten, der sich nur erschließt, wenn man das Gesamtwerk berücksichtigt, einrechnend, dass Begriffe auch *polemisch* funktionieren, von Gegenbegriffen ihren Sinn beziehen. Bergson hat sich übrigens zeitlebens gegen die Missverständnisse gewehrt, die seine Begriffe betrafen.

»Man ist sehr okkupiert von meiner Konzeption der *durée*; selten indes setzt man den Akzent auf den wichtigen Punkt, die *idée directrice* ...: Während unsere natürlichen Fähigkeiten der Perzeption und Konzeption, angesichts der Notwendigkeiten der Handlung konstruiert, die Immobilität für ebenso reell wie die Bewegung halten (und noch vor ihr, ihr gegenüber fundamental, während die Bewegung sich ihr ›hinzufüge‹), sind die philosophischen Probleme nur einer Lösung zugänglich, wenn wir ... *in der Mobilität die einzige gegebene Realität sehen*. Die Immobilität ist nichts als ein Blick (im photographischen Sinn des Wortes), die unser Geist von ihr nimmt ... Anders formuliert, dort, wo wir Immobilität sehen oder denken, ist es unsere Perzeption oder Konzeption, die das Reale einfriert; *der Halt ist nur die Momentaufnahme eines Übergangs, und dieser ist die Realität selbst* ... Hier liegt das Essentielle meiner Konzeption der *durée* ... Dies führt mich dazu, die absolute *Unteilbarkeit* des Realen zu bejahen, verstanden als Kontinuität in der Zeit«. <sup>9</sup>

Ebenso notorisch missverständlich ist der Begriff der Intuition. Er enthält Bergson zufolge eine »Vielfalt der Funktionen und Aspekte«, eine Multiplizität der Bedeutungen, die allerdings vergleichsweise einfach zu handhaben sei – im Gegensatz zu Begriffen wie Essenz und Existenz bei Spinoza. <sup>10</sup>

Wegen des frühen Bergsonismus ist es nützlich, zunächst einige Vorurteile aufzurufen und zugleich zu problematisieren, die Bergsons Werk begleiten; um daraufhin dann Bergsons Philosophie allererst vorzustellen (gereinigt von diesen Vorurteilen): (1.) Bergson ist, anders als es die französische und auch die deutsche Soziologie wahrgenommen haben, *kein Psychologist*. Die *durée* ist nur in einem exemplarischen Fall die des inneren Erlebens, des Kommens und Gehens der Gedanken und Gefühle. Stets betont Bergson, dass die Materie »ebenso wenig ein ontologisches Prinzip der Intelligenz«, wie diese ein »psychologisches Prinzip

9 Bergson, Brief an Floris Delattre (1923), in: Ders., *Mélanges*, 1417f., 1418. Die ersten beiden Kursivierungen von mir, H.D.

10 H. Bergson, Comment doivent écrire les philosophes (Lettre à C. Bourquin 1924), in: *Philosophie* 54 (1997), 3–8, 7. Vgl. ders., Einleitung (Zweiter Teil), 46.

der Materie« ist.<sup>11</sup> Psychologisch ist allein »*unsere* Dauer, d.h. ein gewisser genau bestimmter Grad« der verschiedenen Dauern.<sup>12</sup> Auf diesen Punkt werden wir noch mehrmals stoßen. (2.) Bergson ist *kein Vitalist* im herkömmlichen Sinn. Stets hat er den empirischen Charakter des *élan vital* betont; gemeint ist keine Substanz, kein metaphysisches Prinzip. Der *élan vital* ist weder mit dem ›Wille zur Macht‹ oder zum ›Leben‹ der deutschen Lebensphilosophie identisch, noch handelt es sich um die substantielle ›Lebenskraft‹ des alten Vitalismus.<sup>13</sup> Bergson besteht auf dem bildlichen, konkreten Charakter seines Begriffes, der zunächst eher einem negativen Umstand geschuldet sei: In seinem Werk interveniere dieses Bild nur, weil es »*unvermeidlich*« ist, da keines der existierenden Konzepte das Denken des Autors auszudrücken vermag und er daher verpflichtet war, eher zu *suggestieren*, was er sagen wollte, als es klar und deutlich aussprechen zu können. Dabei sei dieser Begriff aber auch nicht bloß als »Stilornament« oder Maskierung der Unkenntnis über den Charakter des Lebens zu verstehen.<sup>14</sup> Wir kommen auf das spezielle Konzept im *élan vital* unter der Formel ›Aktualisierung des Virtuellen‹ zurück. Der Bergsonismus ist (3.) weder *Dualismus* noch *Dialektik*. Die Theorie der Differenzierung unterscheidet sich von der des Widerspruchs, der Andersheit, der Negation, sofern diese Differenz- und Alteritätstheorien das »Vorhandensein und die Macht des Negativen implizieren«, <sup>15</sup> während Bergson seinerseits auf der Positivität beharrt, jeden Begriff und jede Vorstellung des Negativen oder Nichts als Pseudovorstellung verstehend. Auch ist Bergson (4.) *kein Intuitionist* im Sinne von Erkenntnis via sprachlose Einfühlung. ›Intuition‹ bezeichne ein methodisches Verfahren, das eine »außerordentliche intensive Anstrengung« erfordere.<sup>16</sup> Bergson ist sich der Problematik auch dieses Begriffes bewusst.

»Intuition« ist übrigens ein Wort, bei dem wir länger zögerten. Von allen Ausdrücken, die einen Modus der Erkenntnis bezeichnen, ist es der passendste, und dennoch gibt er leicht Anlaß zur Unklarheit: weil ein Schelling, ein Schopenhauer u. a. schon sich auf die Intuition berufen haben, weil sie mehr oder weniger die Intuition der Intelligenz

11 Deleuze, Bergson, 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 28–44, 29.

12 Deleuze, Bergson, 1859–1941, 40.

13 Bergson, *Die beiden Quellen*, 87–92.

14 Bergson, Brief an Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, 1522–1528, 1526f.

15 Deleuze, Der Begriff der Differenz bei Bergson (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 45–75, 53.

16 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 184; vgl. auch Bergsons Aufsätze zur Methode: Einleitung, zweiter Teil (1922), in: *Denken und schöpferisches Werden*, 42–109; und: Die philosophische Intuition.

entgegengestellt haben, konnte man glauben, daß wir dieselbe Methode anwendeten«. <sup>17</sup>

Es ist vielmehr eine Methode, die ihre Probleme in Begriffen der Zeit formuliert und der es dabei darum geht, den Gliederungen des Realen zu folgen. Auch ist Bergson (5.) *kein Pragmatist*. Obgleich es Gemeinsamkeiten gibt, gibt es auch tiefe Differenzen, die Bergson selbst nur leise angedeutet – so wie es seinem Temperament entsprochen hat, bei ihm persönlich bekannten Autoren Differenzen nur implizit anzusprechen. Für den Bergson-Kenner Frédéric Worms liegt die Differenz in der Alternative, die Wahrheit der Realität für überlegen zu halten (James) oder umgekehrt (Bergson): Beide sind zwar kritisch gegenüber jeder identitätslogischen Denkweise, für die Wahrheit und Realität deckungsgleich sind, die die Wahrheit entweder als simple (subjektive) Kopie des Realen konzipieren, die nichts hinzufügt, oder die Realität für die statische Kopie der Struktur des Denkens halten. Beide nehmen statt einer statischen Korrespondenz von Wissen und Welt eine dynamische, konstitutive Spannung an, und darin sind beide modern. Während aber James zu verstehen suche, was die Wahrheit (die Wahrheiten) dem Realen in ihrer Vielfalt hinzufügt, fragt sich Bergson, inwiefern die Realität (die Realitäten) die Rahmen unseres Wissens überschreitet. <sup>18</sup> Bergson selbst deutet die Differenz auf ähnliche Weise an, und zwar ausgerechnet im Vorwort zur französischen Übersetzung von James' *Pragmatism* 1911: Wenn die Realität »multipler und beweglicher Art ist und aus Strömungen besteht, die sich durchkreuzen, dann ist die Wahrheit ... fähig, die Wirklichkeit selbst zu erfassen ... Eine Kritik des Pragmatismus müßte sich also zunächst gegen diese Theorie der Wirklichkeit richten«. Er fügt hinzu: »Wir selbst haben in dieser Beziehung gewisse Vorbehalte«, die er an dieser Stelle allerdings im Unklaren läßt. <sup>19</sup> In einem Brief an Floris Delattre heißt es hingegen deutlicher: »Im psychologischen Leben, das James so glücklich mit dem Flug eines Vogels verglich, unterscheidet er *places of flight* von *places of rest*. Dies ist der *stream of thought*. Für mich [hingegen] gibt es nichts als den *flight*, es gibt keinen *rest*; noch weniger gibt es *places*«. Insofern James ein Denker sei, der sich im Gegensatz zu Bergson weniger

<sup>17</sup> Bergson, Einleitung, zweiter Teil, 42.

<sup>18</sup> So Worms, *Moments*, 131–147 (*James et Bergson: lectures croisées*).

<sup>19</sup> Bergson, Über den Pragmatismus von William James (1911), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, 234–245, 244. Die Bezüge beider Autoren sind häufig; in *A pluralistic Universe* widmet James Bergson 1909 ein ganzes Kapitel: »Bergson and his critique of intellectualism«. Bergson zitiert James umgekehrt häufig. S.u.a. *William James: Extraits de sa correspondance*, chois et traduits par F. Delattre et M. Le Breton. Préface d'Henri Bergson, Paris 1924; Bergson, *Sur le pragmatisme de William James. Ed. critique*, Paris 2011 sowie S. Madelrieux (Hg.), *Bergson et James, cent ans après*, Paris 2011.

für die Bewegung als solche, als für die Momente interessiert; oder, insofern James ein Denker zu sein scheint, der die Zeit spatialisiert – insofern sei beider Nähe viel weniger groß, als man zunächst meinen könnte. Diese Nähe, die sicherlich in der gemeinsamen These der Nützlichkeit der Wahrheit, des Wissens für ein Lebewesen liegt – diese Nähe »verdeckt eine fundamentale Differenz.«<sup>20</sup> Es handelt sich auch bei James' Bergson-Lektüre demnach um eine (wenn auch wohlmeinende) Verzerrung. Wir kommen auf die Unterschiede noch einmal kurz zurück, in der knappen Verortung des bergsonschen Paradigmas im aktuellen Spektrum soziologischer Theorie am Schluss des Buches.

### Das Vokabular Bergsons

Bergson erfindet durchaus sein eigenes Vokabular – und zwar, indem er ausgerechnet Worte aus der Alltagssprache nutzt, statt etwa wie die klassischen Metaphysiker ein technisches Vokabular zu erfinden. Dies ist vermutlich der wichtigste Grund der hartnäckigen *doxa*, die sein Werk umgibt, der vielen Misslektüren, wie wir bereits angedeutet haben. Bergsons Hauptbegriffe sind zumeist solche, unter denen sich jeder immer schon etwas vorstellt: *action, durée, intuition, élan vital, fonction fabulatrice; image, matière*; und oft ist es genau das Gegenteil, das Bergsons Begriffe meinen – etwa, wenn die *durée* gerade keine Dauer im Sinne des Beständigen, sondern vielmehr ständige Veränderung, Werden aussagen soll.

Im Vokabular Bergsons gibt es, so Frédéric Worms,<sup>21</sup> genauer drei Ebenen: Die Begriffe werden *qualitativ*, sie werden *kritisch*, und sie werden *intensiv* bestimmt. Sie erhalten ihren bergsonschen Sinn zunächst durch die Operationen der Distinktion und der Opposition. Bergsons Begriffe sind kritische, es sind Gegenbegriffe, die immer ihr Gegenteil erfordern. Wenn uns also Bergson die Eigenart der temporalen Vielfalt klar machen will (im Begriff der *durée*), dann muss man den Gegenbegriff der physikalischen, räumlich gedachten Zeit (*temps*) im Blick haben. Zudem muss man einrechnen, dass die Begriffe mit der Entwicklung des Werkes eine Varietät von Funktionen und Aspekten annehmen. Dies nennt Worms den *intensiven* Gehalt der bergsonschen Begriffe. So erklärt sich etwa die *durée* zunächst aus den Definitionen, die Bergson selbst gibt; sodann aus dem darin enthaltenen polemischen Sinn (die *durée* gegenüber der

20 Bergson, Brief an Floris Delattre (1923), in: Ders., *Mélanges*, 1417f., 1418.

21 F. Worms, *Vocabulaire de Bergson*, in: J.-P. Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2002, 15–19, 15f. Die Begriffe, die Worms in den drei Ebenen je erläutert, sind so verschiedene wie <Aktion; Affektion/Sensation; Kunst; Hirn; Komisches; Bewusstsein; Kreation, Gott, *durée, élan vital*, Raum, Geist>. Für das Verständnis der bergsonschen Philosophie ist dieses >Vokabular< außerordentlich hilfreich.

eingeteilten Zeit, *temps*); schließlich durch die verschiedenen Rhythmen der *durée* in den einzelnen Seinsbereichen, je nachdem, ob es sich vornehmlich um die kognitive *durée*, die der Lebewesen oder der Materie handelt. Ähnlich ist der Begriff der Handlung zu verstehen: Er ist verknüpft mit denen der visuellen Perzeption und der Affektion – als Selektion der Bilder der Materie, auf die der Organismus reagiert – womit zugleich die (graduell verschiedene) Freiheit des Bewusstseins, die Wahlfreiheit der Lebewesen einbezogen ist und Körper, Kognition und Perzeption verbunden sind. Dies richtet sich gegen den Idealismus und zugleich jede Reservierung der Kognition für den Menschen (wir kommen darauf zurück). Zugleich beinhaltet der Begriff die speziell menschliche Freiheit, etwas *anders* zu machen, Neues zu erfinden, und impliziert damit auch eine Theorie der (unvorhersehbaren) menschlichen Geschichte. In der Unterscheidung der *virtuellen* und *aktuellen* Handlung ist das Konzept der Unvorhersehbarkeit, des Werdens enthalten – die fundamentale Kritik am Begriffspaar des Möglichen/Wirklichen, welche *in nuce* die gesamte Ontologie Bergsons enthält. Dies ist wohl seine tiefste Erneuerung gegenüber dem klassischen Denken als einem identitätsphilosophischen, Zustände trennenden. Es ist das Grundprinzip der ganzen hier rekonstruierten Denkweise, an die Stelle des ›Seins‹ der Identitätslogik das ›Werden‹ zu setzen.

Die Komplexität seiner Begriffe ist Bergson bewusst; ebenso deren Gefahr. Dies macht er etwa am *élan vital* deutlich, den er noch in *Die beiden Quellen* (1932) in neun Schichten auseinanderfaltet, in expliziter Abgrenzung vom alten Vitalismus und der bisherigen Lebensphilosophie:<sup>22</sup> Die Philosophie kennt für die Evolution bisher zwei Erklärungsprinzipien, Mechanismus und Finalismus. Das Bild des *élan* vollzieht hier zunächst eine Absetzung von beiden. Sodann enthält der Begriff einen positiven Gehalt, da er so angelegt sei, dass er der nachdarwischen Biologie gerecht werde, nämlich, spontane Mutation zu denken.<sup>23</sup> Der *élan* ähnelt dabei eher der Tradition, aus der Bergsons Werk zehrt: dem *effort* Maine de Birans<sup>24</sup> und dem *conatus* Spinozas.<sup>25</sup> Beides sind Begriffe für eine Aktivität, die sich gegen einen Widerstand verwirklicht. Der *élan vital* beinhaltet insofern das Gegenteil einer Substanz oder Kraft; über-

22 Bergson, *Die beiden Quellen*, 87–90.

23 Bergson, Brief an Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, 1522–1528, 1526f.

24 Zu Maine de Biran und Malebranche als Bergsons Hintergrundautoren siehe M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*.

25 »Das Streben (*conatus*), mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren sucht, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz eben dieses selben Dinges«, es »schließt ... eine unbestimmte Zeit in sich«. Spinoza, *Ethik*, III, 7. u. 8. Lehrsatz. Vgl. dazu Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (1968), München 1993, 202ff.



flüssig, darauf hinzuweisen, dass die zeitgenössische deutsche Übersetzung (Lebensschwungkraft) problematisch ist. Bergson sagte im Übrigen einmal über Spinoza – dessen Denken er teilt, wenn er etwa in *Die beiden Quellen natura naturata* und *natura naturans* unterscheidet; der ihm aber auch als Denker des Seins galt: Jedes »Mal, wenn wir die *Ethik* lesen, haben wir den Eindruck, dass dies exakt die Haltung ist, in der die Philosophie sich platzieren muss«. In diesem Sinn habe jeder Philosoph »zwei Philosophien« – die eigene und die von Spinoza.<sup>26</sup>

### *Die Methode Bergsons (Intuition)*

»Wesentliches Merkmal dieser Methode ist, daß sie *problematisiert* (die Kritik falscher und das Ersinnen wahrer Probleme), *differenziert* (Ausschnitt und Kreuzpeilung) und *verzeitlicht* (in Begriffen der Dauer denken).«<sup>27</sup>

Auch der Begriff *Intuition* hat seinen eigenen Gehalt. Bergson betont immer erneut den methodischen Charakter, die Anstrengung einer begrifflichen Operation, die sich als ebenso voraussetzungsvoll erweise wie die Differentialrechnung. Die Intuition werde sich »in Begriffen niederschlagen: Dauer, qualitative oder heterogene Mannigfaltigkeit, Unterbewußtsein, – sogar Differential, wenn man den Begriff in seiner anfänglichen Bedeutung nimmt.«<sup>28</sup> Es geht jedenfalls um alles andere als um einfache, direkte Einfühlung; vielmehr um die Anstrengung, sich im Denken der sich permanent ändernden Realität anzuschmiegen. Auch diese Methode verläuft sprachlich, über Begriffe – nur sind es eben spezifische. Seit der Einführung von Deleuze (1966) kann man diese Methode genauer in drei (oder vier) Schritte aufteilen:

Erstens handelt es sich um eine Methode, die den inneren Linien der Struktur der Dinge zu folgen beansprucht – den wirklichen *Gliederungen des Wirklichen*. Die Intuition erscheint in diesem ersten Aspekt als »regelmäßige Teilungsmethode: Sie teilt das Gemisch in zwei Tendenzen, die sich dem Wesen nach unterscheiden.«<sup>29</sup> Bergson selbst stellt einmal fest:

26 Bergson, Brief an L. Brunschvicg, 12.2. 1927, in: Ders., *Mélanges*, 1482f. Zum Verhältnis Bergsons zu Spinoza siehe E. Zac, Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson, in: *Les études bergsoniennes* III, Paris 1968, 123–158; Worms, Le vocabulaire, 29. Zur intellektuellen Herkunft Bergsons, seinen Lehrern Lachelier und Olle-Laprun und deren »Spiritualismus« vgl. Soulez, *Bergson: Biographie* und Azouvi, *La Gloire*.

27 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 51.

28 Bergson, Einleitung, Zweiter Teil (*De la position des problèmes*, 1922), 47.

29 G. Deleuze, Bergson 1859–1941, 34.



»Was der Philosophie am meisten gefehlt hat, ist die Präzision«. Man war den Dingen wegen der Begriffe, die man benutzte nicht »so getreu wie möglich« gefolgt, man hatte die Wirklichkeit nicht »mit Rücksicht auf ihre natürliche Gliederung« unterteilt.<sup>30</sup> Stets geht es hier zunächst darum, *falsche Vermengungen* (von Raum und Zeit; Erinnerung und Empfindung; Materie und Dauer; Pflanze, Tier und Mensch; geschlossenen und offenen Gesellschaften, Mythos und Religion), aber auch *falsche Differenzierungen* (von Negativem vs. Positivem, Ausgedehntem vs. Unausgedehntem, Körper vs. Geist) offenzulegen, und an deren Stelle die ›tatsächlichen Gliederungen‹ zu sehen: Die Differenz von Raum und Zeit; oder aber die Identität, das Ineinsfallen von negativen und positiven Aussagen. Die Methode ist in diesem Punkt mit der japanischen Esskunst vergleichbar, wie sie Roland Barthes beschrieben hat. »Das Stäbchen stellt sich in Gegensatz zu unserem Messer«, es »ist das Essinstrument, das sich weigert zu schneiden, zu reisen, zu verstummeln und zu stechen. Mit den Stäbchen ist die Nahrung nicht länger Beute, der man Gewalt antut, sondern eine harmonische verwandelte Substanz«. <sup>31</sup> Ebenso wie das Stäbchen den Fasern des Wirklichen folgt, gilt es für Bergson, den ›Wesensdifferenzen‹ zu folgen und diese nicht mit graduellen Unterschieden zu verwechseln. Und er selbst hat seine Methode bereits kulinarisch gedeutet: Die Zukunft einer Wissenschaft hänge »von der Art ab, in der sie zuerst ihren Gegenstand angeschnitten hat. Wenn sie das Glück hatte, beim Schneiden die natürlichen Gelenke zu treffen, so wie der gute Koch, von dem Plato spricht, dann macht es wenig aus, wieviel Stücke sie geschnitten hat.« <sup>32</sup> Mit anderen Worten geht es um die Unterscheidung von *graduellen Differenzen, wo man fälschlich Wesensdifferenzen* sah (z.B. Negation und Affirmation) und um die Feststellung von *Wesensdifferenzen, wo man fälschlich graduelle Differenzen* verortete (z.B. Raum und Zeit). Zu den ›tatsächlichen‹ Gliederungen des Wirklichen gehört auch eine genealogische Dimension. Das Wirkliche differenziert sich in einer diachronen Hinsicht, indem es virtuelle Differentiationen aktualisiert. Die ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ als weder evolutionistisches, noch a-historistisches Bild der Entwicklung aller ontologischen Bereiche wird uns weiter beschäftigen.

Der zweite Schritt (oder der erste, es gibt hier keine strikte Reihenfolge) deckt in den bisherigen philosophischen Theorien *Pseudoprobleme* auf, die aus schlecht zugeschnittenen Begriffen resultieren, Begriffen, die einen Widerspruch in sich bergen, ›leer‹ sind. Dieser Schritt ist die berühmte bergsonsche *Kritik negativer Begriffe*. Eines dieser Pseudoprob-

30 Bergson, Einleitung, Erster Teil (1922), in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, 21–41, 41..

31 R. Barthes, *Das Reich der Zeichen* (1966), Frankfurt/M. 1981, 32.

32 Bergson, *Die beiden Quellen*, 83.

leme ist die Leibniz-Frage, ›warum etwas sei und nicht vielmehr nichts‹; der falsche Begriff ist hier das Nichts. Leibniz' Frage beruht auf dem Axiom, dem Nichts käme eine ebenso *positive* Existenz wie dem Etwas zu; tatsächlich aber, so Bergson, ist die Negation eine Affirmation *plus* dem zusätzlichen Geistesakt, der vom Etwas die Existenz abzieht; die Negation enthält *mehr* und nicht weniger als die Affirmation, das Nichts *mehr* als das Etwas. Das Nichts als Abwesenheit von allem ist ein leeres Wort, so dass sich die Frage, warum etwas sei und nicht nichts, als Pseudoproblem offenbart. Ebenso erweist sich die Frage, *warum Ordnung und nicht Unordnung sei*, als Pseudofrage, denn zur Idee der Unordnung kommt man nur, indem man erstens die vielen wirklichen Ordnungen zu ›der Ordnung‹ verallgemeinert und sie danach negiert. Die Idee der Unordnung enthält *mehr* als die der Ordnung, statt weniger, wie es die Frage voraussetzt. Die Kritik negativer Begriffe, die Ersetzung von Scheinproblemen durch richtig gestellte Probleme gehört zum Kern des bergsonischen Denkens und wird uns ebenfalls weiter interessieren.

Der dritte Schritt der Methode ist die Erfindung von Begriffen, die erlauben, sich der »Biegung der Erfahrung« anzuschmiegen, die »Form der Kurve wiederherzustellen«, welche insbesondere (aber nicht nur) die Wirklichkeit der lebendigen Dinge auszeichnet. Dieser Schritt der Methode wird von Bergson also mit der Differential- und Integralrechnung verglichen:<sup>33</sup> Es gehe um solche Begriffe, die sich von den gewohnten unterscheiden, insofern es »schmiegsame, bewegliche, fast fließende« Begriffe sind.<sup>34</sup> Solche dynamischen Konzepte oder ›Begriffspersonen‹ sind z.B. *durée*, *devenir*, *élan vital*.

Deleuze hat auch einen vierten Schritt erwähnt: die *Zusammenführung der Differenzierungen*. Bergsons Beharren auf Wesensunterschieden, wo man bisher graduelle Differenzen sah, wirft die Frage auf, ob er – da er überall Unterschiede einzuführen scheint – ein Dualist ist, einer, der die Wirklichkeit seinem System gemäß trennt? Einerseits, so Deleuze, resultieren die dualen Unterscheidungen aus tatsächlichen Wesensunterschieden, die uns Bergson immer dort aufzeigt, wo wir sie nicht vermutet hätten. Aber zugleich ist Bergson auch *Monist*: Er treibe, so Deleuze, die Unterschiede stets so weit, dass sie letztlich wieder zusammenfallen. Dieses Denken sei ein Monismus *und* ein Pluralismus, ein »Dualismus der Wesensunterschiede« und ein »Monismus der Abspannungsstufen«.<sup>35</sup> So hat etwa auch die anorganische Materie ihre *durée*, ihr Werden (statt dass sie dem Leben diametral entgegengesetzt wäre, wie *L'évolution créatrice* zuweilen suggeriert). Deleuze spricht von nicht weniger als

33 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 180ff.

34 Bergson, Einführung in die Metaphysik (1903), in: *Denken und schöpferisches Werden*, 180–225, 190.

35 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 115.

der »Zauberformel, die wir alle« (alle Nicht-Identitätsphilosophen, alle Nicht-Bewusstseinsphilosophen) »suchen: *Pluralismus* = *Monismus*«. <sup>36</sup> An der Annahme je eigener *durées* in den ontologischen Regionen zeigt sich im Übrigen erneut, dass Bergson nicht nur der »Denker des inneren Lebens« ist. Die Wahrnehmung der eigenen Veränderung ist lediglich der Startpunkt, von dem her sich die anderen *durées* erschließen – die der Materie und Organismen, zu denen wir in einer »nachlassenden oder steigenden Spannung« gelangen. Im Fall der *Materie* »verlieren wir uns in einer sich immer mehr zerstreuenen Dauer, deren Herzschläge, weit schneller als die unsrigen, unsere einfache Empfindung zerteilen und die Qualität in Quantität auflösen: an der Grenze stände die reine Homogenität, die reine Wiederholung«. Im Fall des *Lebens* denken wir sukzessive sich »intensivierende Dauern«. <sup>37</sup> Der Pluralismus ist auch ein Monismus, graduelle Unterschiede sind der niederste Grad der Differenz, und Wesensunterschiede die »Differenz in ihrer höchsten Vollendung«. <sup>38</sup> Die Methode besteht also alles in allem – und abgekürzt – in folgenden Schritten oder Regeln:

- »1. Regel: ... falsche Probleme müssen dingfest gemacht ... werden. (Zusatzregel: Es gibt zwei Arten falscher Probleme, die Scheinprobleme, ... bei deren Begriffen ... es zu einer Vermengung in der Dimension des ›Mehr‹ oder ›weniger‹ kommt (Nichtsein, Unordnung, Mögliches Sein), und die schlechtgestellten Probleme, ... in denen miteinander verquickte Elemente nicht ... geschieden werden (Freiheit, Intensität)).
2. Regel: ... die natürliche Einteilung des Wirklichen zu ihrem Recht kommen lassen. (Zusatzregel: Was wirklich ist, unterteilt sich nicht nur entlang natürlicher Aufteilungen ..., es ist zugleich etwas, das sich entlang von Pfaden unterteilt, die in ein und demselben virtuellen Zielpunkt zusammenlaufen.)
3. Regel: Probleme sind vorrangig in Bezug auf ihre Abhängigkeit von der Zeit, weniger vom Raum, zu stellen.« <sup>39</sup>

<sup>36</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 35.

<sup>37</sup> Bergson, Einführung in die Metaphysik, 210.

<sup>38</sup> Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 118f.

<sup>39</sup> Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 26, 28, 34, 43f., 45.

*Bergsons Grundidee:  
Der Unterschied von Raum und Zeit (zwei Mannigfaltigkeiten)*

»In summa: jedes die Freiheit betreffende Verlangen nach Erklärung kommt ... auf die folgende Frage hinaus: ›Läßt sich die Zeit adäquat durch den Raum vorstellen?‹ – Worauf wir entgegnen: ja, wenn es sich um die abgelaufene Zeit handelt, nein, wenn man von der ablaufenden Zeit spricht.«<sup>40</sup>

Mit diesen Sätzen endet der *Essai sur les données immédiates de la conscience (Zeit und Freiheit. Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen)*. Damit ist die Grundidee ausgesprochen, die Kritik an der unberechtigten Übersetzung des Unausgedehnten in Ausgedehntes, der Qualität in Quantität, der Sukzession in Simultanität; oder an der Konfusion von Kontinuität und Diskontinuität, Zeit und Raum. Bergson fährt fort, die Aufhebung dieser Konfusion würde nicht weniger als das Freiheitsproblem betreffen, es würden alle »Einwände gegen die Freiheit« seitens der Deterministen und sogar das »Problem« der Freiheit verschwinden.<sup>41</sup> Es ist also ein klassisches Thema der praktischen Philosophie, worum es geht; Bergson verknüpft es eng mit dem Grundthema der theoretischen Philosophie, der Erkenntnisfrage. Und er setzt sich dabei nicht nur mit der (kantischen) Philosophie auseinander, sondern bezieht die zeitgenössische Psychologie und Psychophysik mit ein. Wie der ›gesunde Menschenverstand‹ nehmen diese (so die Argumentation im ersten Kapitel: *Von der Intensität der psychologischen Zustände*) an, dass die kognitiven Zustände (Empfindungen, Gefühle, Affekte) »zu- und abnehmen«, sich also nur graduell unterscheiden und daher auch ineinander übergehen können. Indes: wie sollte eine »intensivere Empfindung eine solche von geringerer Intensität enthalten können?«<sup>42</sup> Wenn eine Quantität zu- und abnehmen kann, wenn man hier ein *weniger* im *mehr* erblickt,<sup>43</sup> macht man sie dann nicht zu Teilbarem, Ausgedehntem? Affekte (Wut, Zorn, Freude, Ekel), vorstellungsmäßige Empfindungen, Gewichts-, Wärme- und Lichteindrücke sind aber, so Bergson, *Intensitäten* – sie unterscheiden sich wesentlich, statt nur graduell. Sie haben nichts gemein mit einer messbaren Größe, die im homogen vorgestellten Raum virtuell nebeneinanderlegbar wäre, sondern zeichnen sich durch ein Anwachsen aus, einen temporalen Vektor, in Vorbereitung auf das Handeln, das freie Handeln, die Freiheit. In der Tat, die Philosophie

40 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 164.

41 Bergson, *Zeit und Freiheit*, Vorwort.

42 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 8.

43 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 10.

(exemplarisch diejenige Kants) setzt den Raum als homogenes Medium, in dem wir die Dinge wahrnehmen: Die in der »transzendentalen Ästhetik entwickelte Theorie besteht darin, daß [Kant] dem Raume eine von seinem Inhalt unabhängige Existenz beilegt, daß er für *de jure* isolierbar erklärt, was wir alle *de facto* trennen, und daß er die Ausdehnung nicht ... als eine Abstraktion ansieht«. <sup>44</sup> Ebenso macht er die Zeit zu einem homogenen Medium, »in« dem (psychologische, soziale, physikalische) Ereignisse ablaufen. Nicht anders verhält es sich bei Herbert Spencer. Mit beiden hat Bergson die zeitgenössisch dominanten Philosophien Frankreichs im Blick, und er selbst berichtet über jenen Kontext, indem er seine zentrale Idee entfaltet:

»Zu der Zeit, als ich mich auf die Aggregationsprüfung vorbereitete, gab es sozusagen zwei Lager an der Universität: das sehr viel zahlreichere derer, die der Auffassung waren, Kant habe die Fragen in ihrer endgültigen Form gestellt; und das, welches sich dem Evolutionismus Spencers anschloß. Ich gehörte zu dieser zweiten Gruppe. Heute bin ich mir klar darüber, daß das, was mich bei Spencer anzog, die konkrete Wesensart seines Geistes war, sein Streben, die Philosophie immer wieder auf den Boden der Tatsachen zurückzuführen. Allmählich habe ich alle seine Anschauungen, eine nach der anderen, aufgegeben... in der *Evolution Créatrice* ist mir die völlig fiktive Seite des Spencerschen Evolutionismus ganz zum Bewußtsein gekommen«. <sup>45</sup>

Was ist es genau, was ihm hier aufgegangen ist?

»Eines schönen Tages bemerkte ich, daß die Zeit in diesem System nichts bedeutete, ja daß sie völlig unwirksam blieb. Was aber nicht wirkt, existiert auch nicht. Dennoch sagte ich mir, ist die Zeit doch etwas. Also wirkt sie. Was kann sie wohl bewirken? Der ... gesunde Menschenverstand antwortete: die Zeit ist das, was verhindert, daß alles auf einmal gegeben ist. Sie hemmt, bzw. sie ist eine Hemmung. Sie muß also gleichsam innere Reifung bedeuten. Sollte sie damit nicht auch Schöpfung und Wahl bedeuten? Sollte die Tatsache der Zeit nicht beweisen, daß das Innerste der Dinge indeterminiert ist? Und sollte die Zeit nicht gerade diese Indetermination selbst sein?... Die Zeit ist diese Spannung des Zögerns und Wählens, oder sie ist nichts.« <sup>46</sup>

Spencers Vorstellung der Zeit als »Evolution« schneidet die »schon entwickelte Wirklichkeit in kleine, nicht minder entwickelte Stücke« und

44 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 72.

45 Du Bos, *Begegnung*, 856.

46 H. Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche* (1930), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, Meisenheim 1948, 110–125, 111f.

setzt sie dann aus diesen wieder zusammen. Damit hat Spencer sich von Anfang an alles vorweggenommen, »was es erst zu erklären galt«. <sup>47</sup> Wie Kant gibt sich also auch und vor allem Spencer (der doch vorgibt, das Leben, Evolution zu denken) die Zeit »ganz und mit einem Male«; es ist eine Zeit, die nicht wirkt, die nicht existiert, denn beide entrücken die Zeit der *durée*, der eigentlichen Zeitqualität, die im Nacheinander besteht. Die Zeit ist doch das, worauf man »warten« muss, das *nicht* auf einmal gegeben ist! <sup>48</sup> Versteht man die Zeit also mit Kant oder Spencer als homogenes Medium, einteilbar in Abschnitte, dann erweist sie sich als Bastardbegriff, als »Phantom« der Zeit. Was hat nun die Wesensdifferenz von Zeit und Raum mit dem Thema der Freiheit zu tun? Hier gilt es ganz besonders, das »Eindringen der Raumvorstellung ins Gebiet des reinen Bewußtseins« aufzuklären, <sup>49</sup> denn mit dem herkömmlichen Zeitbegriff verwehrt man sich, das Neue zu denken, und macht aus der Freiheit etwas Determiniertes. Die Philosophie verfehlt, indem sie die Zeit als vierte Dimension des Raumes versteht, also auch die freie Handlung, weil sie deren Unvorhersehbarkeit nicht zu denken vermag. Die Deterministen wie ihre Gegner verstehen tatsächlich eine freie Handlung als Auswahl aus bestehenden Möglichkeiten, die man sich an einem Punkt der (räumlich vorgestellten) Zeit vorstellt: Man denkt sich die Freiheit der Handlung so, als ob es

»irgendwann eine Gabelung mehrerer, gleich möglicher Handlungen gegeben [habe], und die Freiheit bestünde darin, eine von ihnen auszuwählen wie einen Pfad: Kurz, Verteidiger wie Gegner der Freiheit stimmen darin überein, dass sie der Handlung eine Art mechanischen Oszillierens zwischen den zwei Punkten X und Y vorangehen lassen. Entscheide ich mich für X, so werden die ersteren sagen, du hast gezögert, abgewogen, also war Y möglich. Die andern aber werden antworten: du hast X gewählt, also hattest du einen Bestimmungsgrund dafür... beide nehmen ihren Standort nach der vollendeten Handlung X und stellen den Prozeß meiner Willensaktivität durch eine Strecke MO vor, die sich im Punkt o gabelt«. <sup>50</sup>

47 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 8.

48 Im Übrigen erkennt Bergson wohl, dass es neben zeitlichen Qualitäten räumliche Qualitäten gibt, wie sich in der tierischen Orientierung und der Unterscheidung rechts/links zeigt: Die Konzeption eines homogenen Mediums scheint eine »Reaktion gegen eine Heterogenität« zu sein, und man »sollte daher nicht bloß sagen, daß gewisse Tiere einen speziellen Richtungssinn besitzen, sondern ..., daß wir Menschen die spezielle Fähigkeit haben, einen qualitätslosen Raum zu perzipieren« (*Zeit und Freiheit*, 75). Das wird unten (bei Castoriadis) noch wichtig; auch ist dies ein Punkt, an dem die Durkheimschule ihn korrigieren will.

49 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 76.

50 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 134.

Beide denken die Zeit als Linie, übertragen sie in den Raum, nehmen sodann eine »Refraktion« vor, stellen sich vor, mögliche und wirkliche Handlung lägen auf verschiedenen Punkten dieser Linie. Die Zeit aber ist »keine Linie, auf der man zurückgehen könnte«; nur im Nachhinein können wir sie als sukzessive Momente vorstellen – die abgelaufene Zeit, nicht die Gegenwart der ablaufenden Handlung. Deren ›Freiheit‹ ist keine zusätzliche Eigenschaft, sondern eine »Nuance oder Qualität der Handlung«. Die philosophischen Probleme entstehen also, wenn man sich die Abwägung einer Handlung als »Oszillieren im Raum« vorstellt, während es sich dabei doch um einen »dynamischen Fortschritt« handelt, bei dem das »Ich und die Motive selbst in einem fortwährenden [und nicht vorher existierenden] Werden begriffen sind wie wirkliche Lebewesen«. <sup>51</sup> Oder, wie er 1907 sagen wird: Je »tiefer ins Wesen der Zeit wir eindringen, desto tiefer begreifen wir, daß Dauer (*durée*) Erfindung, Schöpfung von Formen bedeutet, ununterbrochenes Hervortreten von absolut Neuem«. <sup>52</sup>

Um das philosophische Problem der Freiheit neu zu fassen, schlägt Bergson mithin den Begriff der *durée* vor. Er steht für ein Denken des Nacheinanders, dessen Textur das Unvorhersehbare und insofern die Freiheit ist. Der Begriff der *durée* wird (soweit stimmt das Bild des inneren Lebens) exemplarisch erläutert an der »Form, die die Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen einem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen«. <sup>53</sup> Aber ebenso hat die Materie ihre *durée*, nur hat sie eine stärkere Tendenz, isolierbare, mathematisch behandelbare Systeme zu bilden. Schon weil das Universum dauert, sich ausdehnt, bleibt sie sich nie gleich. <sup>54</sup> Bereits 1889 zeigt aber Bergson, dass seine Analyse des Werdens als der recht verstandenen temporalen Struktur ebenso für das Leben und sogar für die anorganische Materie gilt. Auch die Artefakte haben ihr Leben; wie wir, werden sie ständig älter – nur sehen wir es kaum, da für uns das Beständige, das Nicht-Verändern eine größere Bedeutung besitzt. <sup>55</sup> Ebenso verhält es sich auch mit den Affekten. Auch das »Gefühl selbst« und insgesamt unsere Persönlichkeit ist ein »Lebewesen, das sich ... fortgesetzt verändert«. <sup>56</sup> Kurz, sowohl (organische wie anorganische) Körper als auch Bewußtseinsvorgänge ›dauern‹, werden ständig anders. Nie handelt es sich bei der Realität um eine *Sache*, stets um ein *Fortschrei-*

51 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 137.

52 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 21.

53 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 77.

54 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 21.

55 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 98.

56 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 100.



ten. Auch unsere Person dauert, d.i. verändert sich unablässig mit jeder Handlung und jedem Gedanken, während wir stets bemüht sind, eine ›Identität‹ zu bewahren. Mit gutem Grund kann man daher (und werden wir) statt von der *durée* als Dauer von ihr als Werden (*devenir*) sprechen, als Anders-Werden. Das ständige Anders-Werden ist der Grundcharakter alles Wirklichen.

Exakter oder technischer gesprochen, geht es Bergson bei der Differenz von Raum und Zeit um die Unterscheidung zweier Mannigfaltigkeiten. Der wohlunterschiedenen, diskreten Vielfalt der Simultanität (Homogenität), wie sie im Begriff der physikalischen Zeit gedacht wird, steht die nicht-unterschiedene oder qualitative Vielfalt der Sukzession (Heterogenität) gegenüber, wie sie die ständige Veränderung, das Werden exemplifiziert. Einmal handelt es sich um Sukzession ohne Exteriorität, zum anderen um Exteriorität ohne Sukzession.<sup>57</sup> Einmal handelt es sich um das Reale, zum anderen um das, was in der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ davon ausgeschnitten wird (wie Bergson in seinem nächsten Buch sagen wird). Andererseits wird sich auch zeigen, dass beide, Intensität und Extensität, Kontinuität und Teilbarkeit nicht gänzlich getrennt werden (wir kommen darauf zurück). Bergson hat an seinen Begriffen ständig gearbeitet, auch und gerade an diesem. 1907 wird er sagen, die *durée* bezeichne das kontinuierliche ›Fortschreiten der Vergangenheit, die ... im Vorrücken anschwillt‹, wobei immer neue Realitäten entstehen;<sup>58</sup> 1932 heißt es, die *durée* mit dem *élan vital* verknüpfend: Die Erfahrung lehre keineswegs, dass die Zeit belanglos sei, und gerade das Bild des *élan*, eines Schwunges oder Soges könne dies suggerieren: Es verweise durch die »*Unteilbarkeit* dessen, was davon innerlich gefühlt wird«, und durch die »endlose *Teilbarkeit* dessen, was äußerlich davon wahrgenommen wird«, auf jene »wirksame Dauer« (*durée*), die das wesentliche Attribut des Lebens« sei.<sup>59</sup>

57 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 79ff.

58 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 14.

59 Bergson, *Die beiden Quellen*, 90.

*Ontologie/Epistemologie I: Die Theorie der Immanenz*

»Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beide klarzulegen an dem speziellen Beispiel des Gedächtnisses.«<sup>60</sup>

»Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von ›Bildern‹. Und unter einem Bild verstehen wir eine Art der Existenz, die mehr ist als was der Idealist ›Vorstellung‹ nennt, aber weniger als was der Realist ›Ding‹ nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ›Ding‹ und der ›Vorstellung‹ liegt. Diese Auffassung der Materie ist ganz einfach die des gesunden Menschenverstandes.«<sup>61</sup>

Das epistemologische und zugleich ontologische Fundament seiner philosophischen Konzeption legt Bergson 1896 in *Materie und Gedächtnis*, einer Abhandlung zur ihrerseits klassischen Frage der *Beziehungen zwischen Körper und Geist*. Unerwartet für eine Erkenntnistheorie ist für die Zeitgenossen erneut, dass Bergson die empirischen Wissenschaften einbezieht (die Psychologie, namentlich die Psychopathologie). Es ist diese Vorgehensweise, die Bergson sagen lässt, dass man bisher die Beziehungen von Körper und Geist nicht wirklich erforscht habe und daher nicht über wohlfeile Thesen ihres Zusammenhangs oder aber ihrer Dualität hinausgekommen sei. Es ist diese Vorgehensweise, die Bergson als »neuen Philosophen« sichtbar macht, die ihm sowohl den Lehrstuhl am *Collège de France* als auch lebenslange Anfeindungen einbringt.<sup>62</sup> Das Werk ist, wie Bergson selbst sieht, kompliziert, schwer lesbar. Dies liegt nicht nur an der ungewohnten Einrechnung empirischer Ergebnisse (Forschungen zur Gehirnstruktur, zu Arealen der Sprachausbildung, zur Lokalisation von Erinnerungen), sondern vor allem an der bis heute ungewohnten *relationalen* Epistemologie und Ontologie. Man muss gerade dieses Buch also noch einmal nachbuchstabieren, es ist wirklich nicht geläufig, was Bergson hier, in einer zentralen Frage der Erkenntnistheorie, vorschlägt. Für die bisherige Epistemologie (den Idealismus wie den Materialismus oder Empirismus) heißt, so beginnt Bergson, Wahrnehmen stets

60 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, I (Vorwort zur 7. Aufl., 1911).

61 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, I.

62 Heute sieht die Forschung hier den wichtigsten Teil des Gesamtwerkes. Zur Rezeption des Buches, der (deshalb) fehlgeschlagenen Sorbonne-Kandidatur und der (deshalb) erfolgreichen Kandidatur am *Collège Soulez*, *Bergson: Biographie*, 80–85.

»Erkennen. Nun, dieses Postulat fechten wir an. Es wird schon durch die oberflächlichste Prüfung der Struktur des Nervensystems im Tierreich widerlegt, ... Verfolgt man nämlich die Entwicklung der äußeren Wahrnehmung ... von der Monere an bis zu den höchsten Wirbeltieren, so findet man, daß die lebende Materie schon im Zustand des einfachen Protoplastenklümpchens reizbar und zusammenziehbar ist [und] mit mechanischen, physikalischen und chemischen Reaktionen auf sie antwortet«, und dass die »Zellen der verschiedenen sogenannten sensorischen Regionen der Hirnrinde, die zwischen die verästelten Enden der zentripetalen Fasern und die motorischen Zellen der Rolandischen Furche eingeschaltet sind, der Reizung die Möglichkeit geben, diesen oder jenen motorischen Mechanismus ... *nach Belieben* zu erreichen und so die Art ihrer Wirksamkeit zu *wählen*«. <sup>63</sup>

In der Relation von Welt und Wahrnehmung, Materie und Kognition spielt der Körper die zentrale Rolle, und damit die *Handlung*. Unsere Wahrnehmungen und die dazu herbeigerufenen Erinnerungen folgen primär dem *praktischen* Interesse eines Lebewesens: Die Wahrnehmung ist die interessierte Selektion unter Verdunkelung dessen, was in der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ gerade nicht interessiert. Die Materie, die äußere Welt fällt mit dieser Auswahl zusammen. Sie ist also ein ›Bild‹ (*image*), wie Bergson sagt, ebenso wie unser Körper ein Bild ist, der das Bild seiner möglichen Handlungen auf die Materie wirft. Die Wahrnehmung ist mit anderen Worten eine virtuelle Handlung, und keine rein spekulative Aktivität. Ich sehe mich, so schreibt Bergson, stets umgeben von

»Bildern, die ich wahrnehme ... All diese Bilder stehen mit allen ihren elementaren Bestandteilen in Wechselwirkung ... Jedoch ist eines unter ihnen, das sich von allen anderen dadurch abhebt, daß ich es nicht nur von außen durch Wahrnehmungen, sondern auch von innen durch Affektionen kenne: mein Leib. Wenn ich nun frage, unter welchen Bedingungen diese Affektionen auftreten, so finde ich, daß sie sich immer zwischen Reizungen, die ich von außen erhalte, und Bewegungen, die ich daraufhin ausführe, einschalten, als ob sie einen ... Einfluß auf die ... Entscheidung auszuüben berufen wären. Ich mustere die verschiedenen Affektionen, und da scheint mir, daß eine jede ... eine Aufforderung zum Handeln enthält, mir aber gleichzeitig die Möglichkeit freistellt, abzuwarten oder auch gar nichts zu tun«. <sup>64</sup>

Bergson argumentiert dabei nicht vom menschlichen Körper und seinen Wahrnehmungen und Handlungen aus, sondern tiefer noch von einfachen tierischen Organismen (Amöben, Infusorien) und ihren nervösen und aktiven Zentren, die ganz differente Perzeptionen und Affektionen

<sup>63</sup> Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 13f.

<sup>64</sup> Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 2.

haben. Durch diese lassen sich die Körper definieren – durch die Arten, wie sie von anderen Körpern affiziert werden können und diese ihrerseits affizieren. Eine Zecke, so nahm Deleuze die Affekttheoretiker Spinoza-Bergson-Uexküll auf, definiert sich etwa durch genau drei Affekte: Zunächst »klettern die Zecke, angezogen vom Licht, auf die Spitze eines Zweiges; empfänglich für den Geruch eines Säugetiers, lässt sie sich fallen, wenn dieses unter dem Zweig entlang geht; dann bohrt sie sich an einer möglichst wenig behaarten Stelle in die Haut. Drei Affekte und das ist alles.«<sup>65</sup> In der Übertragung dieser Sicht auf den Menschen geht es um die Ernstnahme seines Körpers. Soziologische Affekt-Theoretiker wie Weber und Parsons hingegen haben das affektive Handeln allein kognitiv (und zudem negativ, *ex negativo* von der Zweckrationalität aus) konzipiert, ihnen ging es einzig um ein »Modell des Geistes«.<sup>66</sup> Für Bergson, der wie Spinoza einen allgemeinen (nicht anthropozentrischen, nicht phänomenologischen) Begriff des Körpers benutzt – Relationen zwischen Körpern zur Grundlage der Beziehung von Wahrnehmung und Welt machend –, ist dabei nun weniger eine präzise Affekt-Auflistung entscheidend, über die sich ein Lebewesen definiert. Er interessiert sich sogleich für den Grad an *Unabhängigkeit*, über den es verfügt. Entscheidend ist für den Freiheitsdenker Bergson die »Zone von Indeterminiertheit«, die die Aktivität eines Körpers umgibt, und mit ihr die »Zahl und Entfernung der Dinge«, mit denen ein Lebewesen in Bezug zu stehen vermag.<sup>67</sup> Am größten ist diese Zone beim menschlichen Organismus, dessen spezielle Hirnstruktur die Sprache ermöglicht. Die »zerebrale Zwischenzone«, die damit zwischen Reiz und Reaktion steht, ermöglicht die ständige Erfindung (von Energiequellen, Artefakten, Institutionen und Emotionen). »Freiheit« ist Wahlfreiheit gegenüber Instinktgebundenheit. Von hier aus lässt sich, es sei vorausgeschickt, eine anthropologische wie auch eine soziologische Affekt-Theorie entfalten. Jede Gesellschaft erfindet ihre eigenen dominanten Affekte, sie hat eine ihr eigene »institutionelle Affektivität«, wie R. Seyfert sagt. So braucht etwa auch das zweckrationale Verhalten seine Affektivität, um gesellschaftlich dominant zu werden. Der Begriff des Affekts bezeichnet dabei kein (irrationales) menschliches Handlungsmotiv, sondern zunächst einmal nur Relationen zwischen jeglicher Art von Körpern.<sup>68</sup> Bergson selbst hat im-

65 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 349. Vgl. Ders., Spinoza und wir (1978), in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 75–84; und unten im Abschnitt zu Deleuze die Weiterführung in gesellschaftstheoretischer Hinsicht.

66 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 84.

67 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 17.

68 R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, v.a. 68–123. »Eine Theorie der Affekte richtet sich auf die Erklärung sozialer Phänomene und beansprucht dabei, das Affektive vollständig aus sich selbst zu erklären. ... Das Institutionelle [am Affekt] umfasst nicht allein das Kollektive (im Gegensatz zur individuellen

plizit eine solche Gesellschaftstheorie entfaltet, wenn er Gesellschaftstypen anhand der instituierten Leit-Affekte unterscheidet (die geschlossene und die offene Gesellschaft).

Aber zunächst weiter zu *Materie und Gedächtnis*: Die Philosophie hält in der Frage der Beziehungen zwischen Körper und Geist oft entweder das Unausgedehnte, den Verstand für primär (Idealismus), oder das Ausgedehnte, das Gehirn (Empirismus). In beiden Fällen trennt sie Ausgedehntes von Unausgedehntem, Transzendentes von Empirischem, Quantität von Qualität, Materie von Wahrnehmung. Diese Dualismen sind Bergson zufolge nun das Ergebnis eines »Verstandes, der nach seinen Gewohnheiten ... zerlegt und wieder zusammensetzt«; sie entsprechen nicht den wirklichen Gliederungen. Real ist weder die unausgedehnte Empfindung (wir nehmen sie stets an einem Ort unseres Körpers wahr), noch die reine Ausdehnung. Wirklich ist stets ein Mittleres, das *Extensive* – die Wahrnehmung hat die Eigenschaft der Extensivität. Wahrnehmungen lassen sich nämlich, so Bergson, auf der einen Seite *extrahieren*, in *affektive Empfindungen* auflösen; und sie lassen sich andererseits *intensivieren*, in *inextensive Empfindungen* konzentrieren.<sup>69</sup>

In Bergsons Konzept des Bezuges von Subjekt-Welt gibt es keine Dualität, ergo auch nichts Transzendentes. Bewegung, Materie, Bild, Wahrnehmung, Empfindung sind einander *immanent*. Die Wahrnehmung ist eben nicht das Gegenteil, sondern die Vorbereitung der Handlung, und ebenso verhält es sich nun mit der Erinnerung. Sie wird aktiviert, soweit gewisse Handlungsroutrinen erforderlich sind. Kurz, Körper und Geist, Materie und Wahrnehmung, Handeln und Erinnern sind einander nicht wesensdifferent, sondern liegen *auf einer Linie* der Spannung oder Entspannung der Aufmerksamkeit auf das Leben. Bergson hat daher – um die Immanenz von Realität und Bewusstsein zu denken – eben die Materie als ›Bild‹ bezeichnet, als Bild der virtuellen Handlungen, die wir auf sie ausüben können. Ebenso ist unser Körper als ›Bild‹ anzusprechen, er liegt auf *derselben ontologischen* Ebene wie Materie und Kognition, wobei ihm eine Sonderrolle zukommt, denn er ist eben das einzige Bild, das wir von außen und innen kennen (durch Perzeptionen und Affektionen). In dieser Erkenntnis- oder Wahrnehmungstheorie, die zu-

Libido), sondern auch das kunstvoll Einrichtende (als den kreativen Gehalt der Affekte). Wir haben versucht, eine Sozialtheorie der Affekte zu entwerfen, die nicht nur eine positive Bestimmung der Affektivität liefern, sondern auch als direkte Vorlage dienen kann, um konkrete Sozialphänomene zu kartographieren. ... Der institutionelle Kontext eines affektuellen Geschehens bezieht sich auf die Affekte und die Erscheinungen, die sie auslösen – auf die Vermögen von Körpern (aller Art), in Interaktionen bestimmte Affekte zu erzeugen« (123). Affekte ist dabei der Allgemeinbegriff, Emotionen/Gefühle seine – je verschieden ausgerichtete – Unterarten.

69 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 245f.

gleich eine Ontologie der Immanenz ist, handelt es sich anders formuliert darum, *Relationen* oder *Affekte* statt Entitäten zu denken, *Bewegungen* statt Zustände. Das Bild ist keine Repräsentation der Realität im Bewusstsein, sondern das, was die Perzeption aus der Fülle der Welt entlang der Handlungsmöglichkeiten des Körpers selektiert. Diese Bilder wiederum entsprechen den möglichen Einwirkungen der Körper auf uns und unseres Körpers auf sie (oder den Affektionen). Deshalb kann Bergson sagen, dass wir ›eher in den Dingen sind, als die Dinge in uns‹.

»Betrachten wir die *reine Wahrnehmung*. Dadurch, daß wir im zerebralen Zustand den Beginn einer Tat ... sahen, verlegten wir die wahrgenommenen Bilder der Dinge außerhalb des Bildes unseres Leibes; wir versetzten also die Wahrnehmung wieder in die Dinge selbst. Wenn nun aber unsere Wahrnehmung ... ein Teil der Dinge ist, dann partizipieren die Dinge an der Natur unserer Wahrnehmung. Die materielle Ausdehnung ... ähnelt ... der unteilbaren Extension unserer Vorstellung. Das will sagen, daß die Analyse der reinen Wahrnehmung uns in dem Begriff der *Extension* eine mögliche Annäherung zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten ahnen läßt.

Die Auffassung des *reinen Gedächtnisses* [hingegen] muß ... dazu führen, den zweiten Gegensatz, Qualität gegen Quantität, zu entkräften. ... Das Gedächtnis ist ... niemals ein Ausfluß der Materie; ganz im Gegenteil stammt die Materie, wie wir sie in einer konkreten Wahrnehmung erfassen, ... welche immer von einer gewissen Dauer ist, zum großen Teil aus dem Gedächtnis... Wenn nun jede konkrete Wahrnehmung ... eine durch das Gedächtnis vollzogene Synthese von einer Unendlichkeit aufeinander folgender ›reiner Wahrnehmungen‹ ist – sollte man dann nicht annehmen, daß die Heterogenität der Empfindungsqualitäten von ihrer Kontraktion in unserem Gedächtnis herrührt ... und könnte dann nicht der Zwischenraum zwischen Quantität und Qualität durch Erwägungen der Spannung, der *Tension* vermindert werden, wie der Abstand zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten durch Erwägungen der *Extension*?«.<sup>70</sup>

Das II. und III. Kapitel analysieren die beiden Grenzfälle der Perzeption (wenn die Aufmerksamkeit auf das Leben ganz *gespannt* ist) und der Erinnerung (wenn diese Aufmerksamkeit *entspannt* ist, etwa im Traum, das Handeln ausgesetzt ist). Unser körperlicher oder unser »zerebraler« Zustand ist stets weniger reflektiert oder reflektierter, er enthält stets »mehr oder weniger von unserem geistigen Zustand, je nachdem ob wir unser seelisches Leben mehr in Tätigkeit veräußerlichen oder mehr in reine Erkenntnis verinnerlichen«, »je nach dem Grade unserer *Aufmerksamkeit auf das Leben*«, auf die aktuelle Situation.<sup>71</sup> Im Fall der reinen Er-

<sup>70</sup> Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 177f.

<sup>71</sup> Bergson, *Materie und Gedächtnis*, VI.

innerung wird diese Aufmerksamkeit zugunsten der Vergangenheit geringer, während im Fall der aktuellen Handlung die Gegenwart auf das größtmögliche Maß ausgedehnt ist, daher nur diejenigen Erinnerungen präsent sind, die für das Handeln notwendig sind. Die Unterscheidung, die wir zwischen Gegenwart und Vergangenheit machen, ist mithin abhängig von der dem Leben zugewendeten Aufmerksamkeit. Die Gegenwart ist gerade so ausgedehnt oder ausgespannt, wie diese Anstrengung intensiv ist. Auch zwischen Gegenwart und Vergangenheit bestehen nur graduelle Differenzen, wie zwischen Wahrnehmung und Materie. Sobald die Aufmerksamkeit nachlässt, wird das, »was sie aufgibt, *ipso facto* zur Vergangenheit«, die Gegenwart sinkt zur Vergangenheit herab, ein Ereignis »tritt in die Geschichte ein, wenn es nicht mehr die Politik des Tages interessiert«. <sup>72</sup> Und es wird erneut Gegenwart, was zum Handeln nötig ist. Vergangenheit und Gegenwart bilden ein *Kontinuum*; dabei ist, wie Bergson wichtig ist, die Gegenwart nicht in der Vergangenheit vorgebildet, sie schafft vielmehr die Erinnerungen.

Auch hier geht es um die Behebung von Pseudoproblemen, die aus Konfusionen stammen. Letztlich handelt es sich dabei um dasselbe Problem, das bereits in *Zeit und Freiheit* zentral war: die Frage der Determiniertheit oder aber Freiheit unserer Handlungen. Aus der Analyse der Existenzweise der Vergangenheit (des Kontinuums Erinnern-Handeln) ergibt sich, dass diese *nichts* vorbestimmt, da sie eben die Gegenseite der aktuellen Handlung ist, kein fixes Reservoir möglicher Handlungen. <sup>73</sup> In diesem Zuge wird Bergson zugleich auf sein nächstes, berühmtestes Buch verweisen, wenn er die Lebensformen entlang ihres Grades der Indeterminiertheit differenziert.

»Der Fortschritt der lebenden Materie besteht in einer Differenzierung der Funktionen, welche ... zur immer komplizierteren Ausgestaltung eines Nervensystems führt, das imstande ist, Reize zu kanalisieren und Taten zu organisieren; je mehr höhere Zentren sich entwickeln, um so zahlreicher werden die motorischen Bahnen, zwischen welchen derselbe Reiz der Tat die Wahl bietet. Eine immer größere Weite steht der Bewegung ... offen...

Was man ... nicht sieht, ist die im selben Grade wachsende Spannung des Bewußtseins in der Zeit. Nicht nur behält dieses Bewußtsein durch sein Gedächtnis der alten Erfahrungen die Vergangenheit immer besser,

<sup>72</sup> Bergson, Die Wahrnehmung der Veränderung, in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, 149–179, 172f.

<sup>73</sup> Siehe neben *Materie und Gedächtnis* Bergsons Kurzfassung: Die Wahrnehmung der Veränderung, 171–179. Eine Kurzfassung von *Materie und Gedächtnis* findet sich bei Merleau-Ponty: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947/48), Paris 1978, 79–85; vgl. unten das Kapitel zu Deleuze.



um sie mit der Gegenwart zu immer reicherer und neuerer Entscheidung zu gestalten, sondern dadurch, daß es ein immer intensiveres Leben lebt, daß es durch sein Gedächtnis der unmittelbaren Erfahrung eine immer wachsende Zahl äußerer Augenblicke in seine gegenwärtige Dauer zusammenzieht, wird es immer fähiger, Taten zu tun, deren innere Indeterminiertheit um so leichter durch die Maschen der Notwendigkeit hindurchgehen wird, als sie sich über eine große Anzahl ... von Augenblicken der Materie verteilen muß. So scheint die Freiheit ... ihre Wurzeln tief in die Notwendigkeit zu versenken und sich mit ihr aufs innigste zu verbinden. Der Geist entnimmt der Materie die Wahrnehmungen, aus denen er seine Nahrung zieht, und gibt sie ihr als Bewegung zurück, der er den Stempel seiner Freiheit aufgedrückt hat.«<sup>74</sup>

Dies alles stellt ein erstes Grundthema des Bergsonismus dar: die *immanenzontologische* Neufassung des Bezuges zur Welt, von Körper und Geist. Aktion, Perzeption, Affektion, Imagination, Materie, Körper befinden sich auf einer Ebene des Seins, statt ihrer dualistischen Trennung in *res cogitans* und *res extensa*. Eine solche Konzeption wird in aktuellen soziologischen Theorien virulent, wenn sie der Materialität oder der Affektivität des Sozialen ihren Platz geben wollen. Es gibt ein zweites, eng damit verknüpft Grundtheorem: das einer *speziellen Differenztheorie*, die auf einer Kritik negativer Begriffe und ihnen zugrundeliegender dualistischer (*identitätslogischer*) Konzepte besteht.

74 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 249f. (Schluss).

*Epistemologie/Ontologie II: Die Theorie des Anders-Werdens  
und die Kritik negativer Begriffe*

»Ich halte dafür, daß die großen metaphysischen Probleme im allgemeinen schlecht gestellt sind, daß sie sich oft von selbst lösen, wenn man von der richtigen Formulierung ausgeht, oder aber, daß es Probleme sind, die in illusorischen Ausdrücken formuliert sind, und die verschwinden, sowie man die Ausdrücke der Formel näher untersucht.«<sup>75</sup>

»Der Begriff der Differenz soll ein bestimmtes Licht auf Bergsons Philosophie werfen, doch umgekehrt soll der Bergsonismus einer Philosophie der Differenz den größten Tribut zollen. Eine solche Philosophie bewegt sich stets auf zwei Ebenen, einer methodologischen und einer ontologischen.«<sup>76</sup>

Der Befund, dass die bisherigen Theorien das Reale nicht entlang seiner tatsächlichen Linien gliedern, und statt dessen dort Wesensunterschiede sehen, wo nur Gradunterschiede bestehen und umgekehrt, lässt sich jedes Mal auf dasselbe Grundproblem zurückführen. Immer zeigt Bergson letztlich ein schlecht gestelltes Problem, das in der antiken Philosophie wurzelt und sich über Leibniz und Spinoza in die moderne Denkweise eingeschlichen hat: Die antike Philosophie hat die Wirklichkeit dualistisch organisiert (Sein/Nichts, Wirkliches/Mögliches, Ordnung/Chaos), und stets hat sie dabei eine Seite bevorzugt, den Dualismus also hierarchisch gefasst (das Sein, die Ordnung, das Wirkliche) – stets war sie dabei auf der Suche nach dem Ewigen. Zugrunde liegt den erkenntnistheoretischen und ontologischen Dualismen auch der Moderne, mit dieser ererbten Privilegierung des Seins vor dem Werden, der Ewigkeit vor der Veränderung, aber letztlich ein praktisches, und kein theoretisches Interesse, so Bergson. Wegen der Suche nach dem Ewigen ist der antiken Philosophie und mit ihr der gesamten philosophischen Tradition (des Okzidents) das *Werden* fremd. Für die antiken Denker ist es die Verminderung des Ewigen; es handelt sich für sie um einen subtraktiven Existenzmodus. Und selbst wenn die moderne Philosophie (die Transzendentalphilosophie) eine ganz andere Perspektive einnahm, selbst wenn sie die Zeit nicht als »Störenfried der Ewigkeit« behandelte, so zwang

75 Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche*, 115.

76 G. Deleuze, *Der Begriff der Differenz bei Bergson* (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 45–75, 45.

auch sie diese (wie bereits dargestellt) zu einem »Scheindasein«. <sup>77</sup> Aus der Übernahme des antiken Denkens in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, und via Kant, Comte, Spencer noch in den aktuellsten Konzeptionen, resultieren *Pseudoprobleme*, die es aufzudecken gilt, um die ›richtigen‹ Probleme zu stellen – dies die Hauptaufgabe der Philosophie, wie sie Bergson versteht.

Es gibt zwei grundlegende Formen dieser Probleme, eine ontologische und eine epistemologische Form. Die erste besteht also darin, sich zu fragen, warum es ein Sein gibt, warum irgend etwas oder irgendwer existiert, und nicht Nichts. In der Erläuterung seiner Monadologie von 1714 muss sich Leibniz in der Tat fragen (da er voraussetzt, dass nichts auf der Welt »ohne zureichenden Grund« geschieht): »*Warum es vielmehr etwas als nichts gibt*«, wenn doch das Nichts »einfacher und weniger schwierig« als das Etwas ist. <sup>78</sup> Bergson zeigt nun, dass die Vorstellung des Nichts, die Negation von allem, implizit viel mehr enthält, als man sich zugestehen will: nämlich das »*Ganze* und dazu noch eine gedankliche Operation«, mit der die Existenz dieses Ganzen *subtrahiert* wird. Die Idee des Nichts enthält *mehr* und nicht *weniger* als die des Ganzen oder Etwas – womit sich das Problem, warum das Sein ist anstelle von Nichts, von selbst aufhebt. Es gibt kein ›Nichts‹, es ist nicht einmal kohärent denkbar.

Die zweite (epistemologische) Form dieses falschen Problems besteht in der negativen *Idee der Unordnung* (genauer gesagt, ist es »bei den Modernen das Problem der Erkenntnis geworden ..., nachdem es bei den Alten das Problem des Seins gewesen war«): In den philosophischen Fragen danach, warum das Universum geordnet ist, wie die Regel dem Unregelmäßigen, die Form der Materie auferlegt wird, woher es kommt, dass das »Denken sich in den Dingen wiederfindet«. Auch dieses Problem ist für Bergson ein falsch gestelltes – und es beruht auf derselben Illusion, nämlich dem

»Glauben, daß in der Idee des Leeren *weniger* enthalten wäre als in der des Vollen, *weniger* im Begriff der Unordnung als in dem der Ordnung. Tatsächlich aber steckt in den Ideen der Unordnung und des Nichts, wenn sie überhaupt etwas bedeuten, mehr als in denen der Ordnung und der Existenz, weil sie mehrere Ordnungen und mehrere Existenzen und außerdem ein Spiel des Geistes enthalten, der unbewußt mit ihnen jongliert.« <sup>79</sup>

<sup>77</sup> Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 124.

<sup>78</sup> G. W. Leibniz, Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade (1714), in: Ders., *Monadologie und andere metaphysische Schriften/Discours de métaphysique; La monadologie; Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Hamburg 2002, § 7 (162).

<sup>79</sup> Bergson, Das Mögliche und das Wirkliche, 119.

So erweist sich (für die soziologische Theorie übertragen) gerade die Frage, wie *soziale* Ordnung anstelle viel wahrscheinlicherer (gedachter oder latenter) Unordnung möglich sei als eine, die nach dieser Analyse zu modifizieren wäre. In der geläufigen Form enthält sie in sich einen Widerspruch, eine Kontradiktion. Sie setzt eine dualistische, statische Trennung des sozialen Seins voraus (Ordnung/Unordnung), benutzt einen leeren Begriff (Unordnung) und privilegiert mehr oder weniger implizit die bestehende Ordnung gegenüber deren Veränderung sowie gegenüber den vielen anderen wirklichen Ordnungen. Der Begriff der Unordnung ist ein logisch inkonsistenter Begriff, die Frage nach der Möglichkeit der (sozialen) Ordnung ein Pseudoproblem – eben weil die Vorstellung der Unordnung bereits die Ordnung enthält, nach der man fragt, und zudem zwei statische, sich ausschließende Zustände voraussetzt. Dabei gibt es doch nur die ständige Veränderung, das Anders-Werden der Ordnungen, und nie das Nichts!

Bergson formuliert hier eine grundlegende Kritik der in den Begriffspaaren implizierten Identitätslogik, dem Denken in blockartigen Zuständen; und es handelt es sich um eine Kritik daraus folgender »negativer« Ideen oder leerer Begriffe und falscher Probleme. Irreführend sind die negativen Begriffe und die aus ihnen erstellten Problemformulierungen, weil wir uns die *Negation* fälschlich stets mit derselben Positivität wie die Affirmation denken.

»Man stellt sich die Negation als exakt symmetrisch zur Affirmation vor. Man bildet sich ein, die Negation würde, wie die Affirmation, sich selbst genügen. Folglich hätte die Negation wie die Affirmation die Macht, Ideen zu erschaffen, mit dem einzigen Unterschied, daß es negative Ideen wären. ... Doch ebendiese Gleichstellung erscheint uns arbiträr. Man sieht nicht, daß, während die Affirmation ein vollständiger Akt des Geistes ist, der zur Konstitution einer Idee führen kann, die Negation immer nur die Hälfte eines intellektuellen Aktes ist, bei dem man die andere Hälfte ... in eine unbestimmte Zukunft verschiebt. Und ebensowenig sieht man, daß, während die Affirmation ein Akt der reinen Intelligenz ist, in die Negation ein außer-intellektuelles Element einfließt und daß es gerade dieses Eindringen eines fremden Elementes ist, dem [sie] ihren spezifischen Charakter verdankt...?«<sup>80</sup>

Kurz, das, was die negativen Begriffe ausdrücken, ist weniger »Denken als Affekt, oder, genauer gesagt, die affektive Färbung des Denkens«. <sup>81</sup> Die Fragen der Epistemologie und Ontologie (warum Etwas sei und nicht Nichts; wie Ordnung möglich sei) haben mit anderen Worten einen *sozialen* Ursprung. Georges Canguilhem hat dieser Kritik negativer Begriffe einen Kommentar gewidmet, der auf das hinausläuft, was er

80 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 325f.

81 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 320.

selbst anhand des Begriffs des *Pathologischen* thematisieren wird: Bergsons Analyse negativer Begriffe zeige, dass die Negation in keinem Fall ein theoretisches Postulat sei, sondern stets ein *Werturteil*. Nur, weil jede Ordnung zwei

»verschiedene Formen annehmen kann und die Anwesenheit der einen ... in der Abwesenheit der anderen besteht, sprechen wir immer dann von Unordnung, wenn wir uns jener der beiden Ordnungen gegenüber sehen, die wir nicht gesucht hatten. Die Idee der Unordnung ist also eine gänzlich praktische. Sie entspricht einer gewissen Enttäuschung einer bestimmten Erwartung und bezeichnet nicht die Abwesenheit aller Ordnung, sondern nur die Anwesenheit einer Ordnung, die aktuell nicht von Interesse ist.«<sup>82</sup>

Die logischen Postulate entstammen der wertenden Praxis des Wissenschaftlers. Sie drücken die Absenz erwünschter Objekte und die *Präsenz* einer anderen Sache aus, die man nicht suchte. Jede Präferenz ist »korrelativ einer Abwehr; jeder Wunsch ist polarisiert. Jeder positive Wert ist gebunden an einen negativen Wert. Bergson sieht am klarsten ..., dass es nur in der Ordnung der Werte Gegensätze gibt. Die ontologische Kontradiktion ist ein Schatten, ein Reflex des Ärgers oder besser: des axiologischen Kontrastes.«<sup>83</sup> Die These, dass es im Grunde normative Fragen sind, die man sich etwa in der Suche nach Ordnung stellt, ist vielleicht nur ein Nebenaspekt, das schwächere Argument. Zentral ist der Nachweis der *logischen* Unhaltbarkeit der negativen Begriffe, die Tatsache, dass die Negation insgeheim schon all das enthält, was die Affirmation beinhaltet, plus deren Subtraktion – *mehr*, und nicht *weniger*; zentral ist, dass die Negation nichts positiv aussagt.

Bergson führt die ersten beiden Pseudoprobleme (Ordnung/Unordnung, Sein/Nichts) auf ein drittes zurück, nämlich auf die Vorstellung eines *möglichen Seins* und die Vorstellung, das *Mögliche* gehe dem *Wirklichen* vorher. Es geht um die Frage, wie sich das Neue zum Bestehenden verhält. Versteht man das Neue als Verwirklichung eines Möglichen, so macht man das Neue zu einer verminderten Existenz, zum »armseiligen Spiegelbild der Wirklichkeit.«<sup>84</sup> Diese Konzeption ist für Bergson also der Grund der beiden anderen Scheinprobleme, der Grund, weshalb man die Neuheit eines jeden Augenblicks verkannt habe. Man stellt sich

82 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 311. Vgl. ders., Das Mögliche und das Wirkliche, 117f.

83 G. Canguilhem, *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice* (1943), in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 99–160, 155.

84 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 150. Neben dem IV. Kap. in *Schöpferische Evolution* sowie der »Einleitung, Erster Teil«, in *Denken und schöpferisches Werden* ist der dort aufgenommene, 1930 schriftlich verfasste Vortrag *Das Mögliche und das Wirkliche* in Oxford 1920 zentral.

nämlich das Mögliche stets als Wirkliches *minus* seiner Existenz vor, als Wirkliches, das nur noch realisiert werden müsste, dessen Möglichkeiten aber bereits da sind. Dieser zeitlichen Struktur folgt auch die Frage der Ordnung sowie die des Seins: Ebenso, wie die Unordnung die Vorstellung einer Ordnung *minus* ihrer Existenz impliziert, enthält die Vorstellung des Möglichen das Wirkliche mit einem »zusätzlichen Geistesakt«, der Subtraktion der Wirklichkeit, die man sich als *noch* nicht verwirklicht denkt, die latent aber bereits existiere. Diese Begriffspaare (Nichts/Etwas, Unordnung/Ordnung, Mögliches/Wirkliches) mit ihren logischen Problemen und ihren dualistischen, blockartigen Vorstellungen der Realität sind der Grund, weshalb die Philosophie das Werden, das Neue so fremd ist, weshalb sie nicht »zugeben will, daß irgend etwas neu auftaucht, daß irgend etwas geschaffen wird, daß die Zeit eine wirksame Kraft ist«. <sup>85</sup>

»Auf dem Grunde der Lehren, die die radikale Neuheit eines jeden Augenblicks der Entwicklung verkennen, gibt es viele Mißverständnisse ... Vor allem ist es der Gedanke, daß das Mögliche *weniger* ist als das Wirkliche, und daß aus diesem Grunde die Möglichkeit der Dinge ihrer Existenz vorausgeht. Sie seien deshalb im Voraus vorstellbar; sie könnten vor ihrer Verwirklichung gedacht werden. Das Umgekehrte ist jedoch die Wahrheit. Wenn wir die geschlossenen Systeme beiseite lassen, die den mathematischen Gesetzen unterworfen sind, ..., wenn wir das Ganze der konkreten Realität ... ins Auge fassen, dann finden wir in der Möglichkeit eines jeden der aufeinanderfolgenden Zustände nicht ein Weniger, sondern ein Mehr als in ihrer Verwirklichung, denn das Mögliche ist nur das Wirkliche mit einem zusätzlichen Geistesakt, der dieses Wirkliche, wenn es einmal da ist, in die Vergangenheit zurückwirft«.

Dabei schafft doch das Wirkliche immer neue Möglichkeiten, statt umgekehrt! Wenn die negativen Begriffe (Unordnung, Mögliches) zu verabschieden sind, weil sie sich einer illusionären Gleichsetzung von Negation und Affirmation verdanken: Wie sieht nun die allgemeine Grundfrage aus (und die spezielle der soziologischen Theorie, auf das soziale Sein zugeschnitten)? Das »wahre« allgemeine Problem ist die *Differentiation* der Ordnung, die Existenz immer anderer Ordnungen, deren ständige Veränderung. Und ebenso ungern, wie er von der Unordnung spricht, liebt es Bergson, »zu sagen, dass ein Mögliches sich realisiert«. Hier zieht er es vor, »zu sagen, dass ein Virtuelles sich aktualisiert«. <sup>86</sup> Damit ist ein

85 Bergson, Einleitung, Erster Teil, 39.

86 Deleuze, Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson (Cours de Saint-Cloud 1960), in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 166–188, 181.

zweites bergsonisches Grundtheorem eingeführt: die *Philosophie der Differenz* als permanente *Differentiation*.

Dies alles führt also (worauf wir im Ausblick zurückkommen) zu nicht weniger als zur Verschiebung der Leitfrage der soziologischen Theorie: Ist die Frage, wie soziale Ordnung statt der wahrscheinlicheren Unordnung möglich sei, *das* Bezugsproblem, das die Disziplin als solche konstituiert,<sup>87</sup> so bahnt sich mit der bergsonischen Kritik negativer Begriffe ein alternativer Vektor soziologischer Theorie an. Die Kritik vor allem am Begriffspaar Ordnung/Unordnung zwingt geradezu zu einer Neufassung des soziologischen Bezugsproblems. Anstelle der schon logisch unmöglichen Unordnung steht am Grund des Sozialen dann das ständige Werden, und die soziologische Grundfrage lautet, wie Kollektive oder Gesellschaften sich als solche fixieren, *während* das permanente, liminale Werden der Einzelnen und Kollektive zugleich weiterläuft. Eine solche Formulierung des Bezugsproblems der Soziologie erlaubt, die Immanenz der institutierenden Gesellschaft *in* der instituierten, der offenen *in* der geschlossenen zu denken.

*Die differenzierende Aktualisierung des Virtuellen  
(Bergsons genealogisches Konzept)*

Was ist das »Wesen dieses *Virtuellen*, dieses Einen und Einfachen«, woher kommt es, daß Bergson »immer dort der Idee der Virtualität ein so großes Gewicht beimißt, wo sie die Kategorie der Möglichkeit zurückweist? Das hängt damit zusammen, daß sich ›Virtuelles‹ von ›Möglichem‹ ... unterscheiden.«<sup>88</sup>

»Wenn man das Mögliche als die Voraussetzung des Wirklichen auffaßt, gibt man zu, daß die Verwirklichung ... etwas der einfachen Möglichkeit hinzufügt: das Mögliche wäre von vornherein dagewesen wie ein Gespenst, das auf die Stunde seines Erscheinens wartet. Aber in Wahrheit liegt in dem *Virtuellen* hier mehr als im *Reellen*.«<sup>89</sup>

Der Übergang von der Virtualität zur Aktualität ist anderes als die bereits vollzogene, nur noch rückprojizierte Verwirklichung von Möglichem. Aktualisierung ist erstens ein »*qualitativer Wechsel vom Sein zum*

87 N. Luhmann, *Wie ist soziale Ordnung möglich?* In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II*, Frankfurt/M. 1981, 195–285. Siehe unten, Ausblick.

88 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 121f.

89 Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche*, 121.



Werden«; und zweitens handelt es sich um eine die »positive Neuerfindung von Differenzierungslinien«, während die Realisierung von Möglichkeiten ein negatives, ein »reduktive[s] und limitative[s] Verfahren« ist.<sup>90</sup> Das Begriffspaar Virtuelles/Aktualisierung verwendet Bergson bereits 1889, allerdings noch nicht im endgültigen Sinn. Zunächst sagt er, dass wir etwas objektiv nennen, wenn es eine »aktuelle und nicht nur virtuelle Apperzeption von Unterteilungen im Ungeteilten« gäbe.<sup>91</sup> Was will er uns damit sagen? Dass umgekehrt subjektiv ist, was eine »Virtualität hat – realisiert oder nicht« (so Deleuze). Im Objektiven hingegen ist alles aktuell. Die anorganische Materie hat keine Virtualität, nichts Unvorhersehbares – sie hat zwar ihr Werden, aber es gibt für Bergson keine dem Organischen vergleichbare Evolution immer neuer Individuen. Deshalb »dürfen wir sie mit ihrem ›Bild‹ gleichsetzen«. Sicher, sie ist stets »reicher als das Bild«; aber sie enthält nichts »grundsätzlich Andersgeartetes«.<sup>92</sup>

Vor allem in *Materie und Gedächtnis* wird diese Analyse weiter entfaltet. Das Buch enthält neben der bisher skizzierten Immanenzontologie also einen zweiten Aspekt, das genealogische, differenztheoretische Konzept im Paar Virtuelles/Aktualisierung. Dieser zweite Aspekt ist bei Bergson selbst erst 1907 deutlicher zu fassen; und vor allem Deleuze formuliert ihn sehr viel expliziter, radikaler. Die Deleuze-Bergson-Idee ist folgende: Es gibt erstens keine Blöcke im Sein, alles befindet sich auf einer gleichermaßen maßgeblichen Ebene der Immanenz. Zugleich befindet sich (zweitens) alles im Werden, in ständiger Aktualisierung; und diese verläuft dabei so, dass sich (drittens) rückblickend stets Bifurkationen, Differenzen abzeichnen, welche im Virtuellen ihren Grund haben. Das ist das Konzept der (dynamisch gefassten) Differenz, der Differentiation. Bereits Jean Hyppolite erkannte in dieser Unterscheidung eine bergsonsche Kernidee: Das Begriffspaar Virtuelles/Aktuelles bezeichne die Wirklichkeit in ihrer diachronen, genealogischen Dimension, und zwar in Form einer spezifischen Vielfalt (jener Vielfalt des Kontinuierlichen, die auch die *durée* zu fassen sucht). Demnach enthält unsere Vergangenheit die Ereignisse unseres Lebens als »virtuelle Multiplizität«, nicht in Form einer Vielheit räumlicher Teile, sondern als Vielheit im Ineinander des Werdens, der unteilbaren Veränderung.<sup>93</sup> Die These von *Materie und Gedächtnis* lautet in der Tat, dass die Erinnerung stets vom virtuellen in den aktuellen Zustand übergehe, die virtuelle Vergangenheit sich aktualisiere. Der Irrtum ist jetzt der umgekehrte: fälschlich Gradunterschiede anzunehmen, wo Wesensunterschiede bestehen. So wird die Kontinuität des Werdens (z.B. von der Assoziationspsychologie) in eine diskontinu-

90 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 152.

91 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 66.

92 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 57f.

93 Hyppolite, *Aspects divers*, 48of.

ierliche Vielheit von Elementen zersetzt, die sich in Art einer kohärenten Linie ablösen – auf dem einen Endpunkt der Linie die Wahrnehmung, auf dem anderen die Erinnerung, wobei sich beide nur graduell unterscheiden. Zwischen den aktuellen Wahrnehmungen oder Empfindungen einerseits, und der reinen Erinnerung andererseits besteht aber ein Wesensunterschied: Die reine Erinnerung ist virtuell, Empfindung oder Wahrnehmung hingegen sind sensomotorisch und damit aktuell. Das Begriffspaar des Virtuellen/Aktuellen ersetzt das von Vergangenheit/Gegenwart, nicht als einander folgende Zeitabschnitte, sondern als »koexistente Ebenen ein und derselben Realität«. Die Gegenwart hört nicht auf, zu *werden*; und die Vergangenheit hört nicht auf, zu *sein*.<sup>94</sup> Zu denken ist mit anderen Worten ein qualitativer Unterschied gleichermaßen realer Dimensionen. Das Vergangene ist virtuelles Sein, ›virtuelle Vielheit;<sup>95</sup> aktualisierbar, in neue Handlungen einmündend. Damit steht das Gedächtnis nicht im Dienst der (kontemplativen) Erinnerung, sondern der (aktiven) Handlung. Der zweite Sinn des Begriffspaares Virtuelles/Aktualisierung wird in Bergsons Theorie des Lebens greifbar.

*Die Theorie des Lebens:  
Differenzierende Aktualisierungen des élan vital*

*L'évolution créatrice* (1907) ist das berühmteste Buch Bergsons, dasjenige, das den ›*choc*‹ unter den Zeitgenossen auslöste, für seinen öffentlichen Erfolg verantwortlich war. Hier taucht erstmals der Begriff des *élan vital* auf, der für das Konzept der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen speziell im Bereich des Lebens steht. Die Grundidee, die dieser Begriff enthält – gegen jede evolutionistische und jede finalistische Theorie des Lebens – ist die folgende: Das Leben ist die

»Fortsetzung eines einzigen und selben Schwunges, der sich in divergierende Evolutionslinien aufgeteilt hat. Etwas ist gewachsen, etwas hat sich durch eine Reihe von Ergänzungen entwickelt, die ebenso viele Schöpfungen waren. Und diese Entwicklung selbst ist es, die all jene Tendenzen, die nicht über einen gewissen Punkt hinauswachsen konnten, ohne miteinander inkompatibel zu werden, dazu gebracht hat, sich voneinander zu trennen. Strenggenommen würde uns nichts daran hindern, uns ein einziges Individuum vorzustellen, an dem sich durch eine über Millionen von Jahren sich erstreckende Abfolge von Transformationen die Evolution des Lebens vollzogen hätte. Oder man könnte auch in Ermangelung solch eines einzigen Individuums eine Vielzahl von Individuen annehmen, die sich in unilinearer Deszendenz

<sup>94</sup>Vgl. dazu z.B. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 150f.

<sup>95</sup>Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 141.

nachfolgten. In beiden Fällen hätte ... die Evolution nur eine einzige Dimension gehabt. In Wirklichkeit aber hat sich die Evolution durch die Mittlerschaft von Millionen von Individuen auf divergierenden Linien vollzogen, von denen jede wieder selbst in eine Kreuzung mündete, von der wiederum strahlenförmig neue Wege ausgingen und immer so fort.«

Mit dem Begriff *élan*, der übrigens auch in der Neuübersetzung 2012 als Schwung, Impuls, Anstoß übersetzt wird, begründet dieses Buch – in dem sich Bergson also mit der zeitgenössischen Biologie auseinandersetzt – den Ruf des Lebensphilosophen, Vitalisten, Anti-Intellektualisten, Irrationalisten, Metaphysikers. Inhaltlich wird die immanenztheoretische Epistemologie und Ontologie (*Materie und Gedächtnis*) sowie die Ontologie des *Werdens*, der *durée* (*Materie und Gedächtnis* und *Zeit und Freiheit*) nun durch eine Theorie des Lebens oder des Vitalen ergänzt. Dabei sind alle drei philosophischen Disziplinen, wie Bergson betont, untrennbar. Dies gilt für *Évolution créatrice* in gesteigertem Maß, da sich hier eine Lebenstheorie entfaltet, die das Wissen *über* das Leben *aus dem Leben selbst* versteht und dazu das Leben insgesamt mit ›Bewusstsein‹ ausstattet, mit je verschiedenen kognitiven Fähigkeiten und entsprechenden Entscheidungsspielräumen. Erkenntnistheorie und Lebenstheorie ›müssen sich verbinden und in kreisendem Prozeß einander immer weiter vorwärts treiben‹.<sup>96</sup> Anders formuliert: Das ›Problem des Geistes‹ wird auf a-subjektive, nicht anthropistische Weise definiert. Der Begriff des *élan* als ursprünglichem Anstoß hilft dies besser zu verstehen, in welchem Sinne Bergson von einer ›psychologischen‹ Erklärung des Lebens ausgeht (statt mechanistischer und finalistischer Erklärungen): Dem Leben wird hier eine kontinuierliche Bewegung, eine Dynamik zugerechnet, für die am ehesten psychische Vorgänge (des Strebens, *conatus*, *effort*) geeignet sind, um sie zu formulieren, weil hier räumliche Vorstellungen am wenigsten aufdringlich sind, und unter der strikten Voraussetzung, dass *kein* Ziel des Strebens gegeben ist – unter der Voraussetzung, dass man sich zum anstoßenden Anfang, nicht zum anziehenden Ende zurückbeugen muss. Dieses war und bleibt unvorhersehbar. Gegen das Etikett ›Vitalismus‹ hat sich Bergson daher explizit verwahrt. Der *élan vital* ist eben kein den Organismen inhärentes, diese leitendes Lebensprinzip, wie die (grob verstandene) Entelechie von Hans Driesch: Anders als es dieser Vitalismus annehme, weise das Leben, so Bergson, weder eine »rein interne Finalität« auf, noch gäbe es autonome, »klar abgegrenzte« Individualitäten.<sup>97</sup>

Das Buch entfaltet sich in vier Kapiteln: Das erste (*Die Entwicklung des Lebens. Mechanismus und Finalität*) analysiert die biologischen Evolutionstheorien (einschließlich Darwins), deren Grundfehler es ist, mit

<sup>96</sup> Bergson, *Schöpferische Evolution*, 7.

<sup>97</sup> Bergson, *Schöpferische Evolution*, 57.

einem versteckten antiken Erbe immer schon alles als gegeben anzunehmen – statt tatsächlich die Evolution, also die temporale Dimension des Lebens, zu denken. Die Lebenswissenschaft impliziert eine falsche Vorstellung des Lebens, da sie die Evolution als Reihe sukzessiver Zustände konzipiert, in der Annahme einer durchgehenden Kausalität und im Denken der fragmentierten Zeit. Der Mechanist des Lebens nimmt eine durchgehende Kausalität an, der Finalist eine durchgehende Finalität oder Teleologie; beide aber geben das Bild einer Entwicklung, die im Grunde lediglich eine Abwicklung ist – *einer Evolution, die keine ist*. Das zweite Kapitel (*Die divergierenden Richtungen der Lebensentwicklung. Dumpfheit, Intellekt, Instinkt*) schlägt eine eigene Evolutionstheorie vor, in dem es die Hauptlinien, die das Leben einschlug (Pflanze, Tier, Mensch) analysiert: als komplementäre, differente motorisch-sensorisch-kognitive Komplexe, die sich aus einem gemeinsamen Anfang und einer gemeinsamen Tendenz erklären – der Tendenz aller vitalen Systeme, aus der Materie Energie zu gewinnen. Im dritten Kapitel (*Von der Bedeutung des Lebens. Die Ordnung der Natur und die Form des Intellekts*) steht das menschliche Leben samt seiner kognitiven Aktivität im Zentrum, inklusive auch seines (allerdings nur kursorisch thematisierten) sozialen Lebens. Das vierte (*Der kinematographische Mechanismus des Denkens und die mechanistische Täuschung. Ein Blick auf die Geschichte der Systeme. Das reale Werden und der falsche Evolutionismus*) schließlich entfaltet die gerade skizzierte Grundargumentation Bergsons: Es deckt die Scheinprobleme der Philosophie und damit der Einzelwissenschaften auf, nämlich die negativen Begriffe, deren zugrunde liegende Identitätslogik und damit das (sozial begründete) Verleugnen des permanenten Anderswerdens. Moderne Wissenschaft wie Metaphysik folgen, wie Bergson also sagt, der kinematographischen Methode. Sie teilen das Werden in Zustände, wie ein Film die Bewegung in *stills* aufteilt. Der im Titel angesprochene *falsche* Evolutionismus ist derjenige Spencers, der via Darwin in die Biologie eingedrungen ist und via Comte in Soziologie und Ethnologie. Er steckt im Übrigen noch in jedem soziologischen Evolutionismus, wie ihn später Lévi-Strauss, Castoriadis und Clastres kritisieren.

Das Buch enthält also sowohl eine allgemeine Lebenstheorie als auch eine Theorie menschlichen Lebens. Es thematisiert aber auch die anorganische Materie, es ist eine Ontologie aller Seinsbereiche. Schließlich ist es auch eine allgemeine Ontologie, als Kritik der ›kinematographischen‹ Zustände privilegierenden, das Werden in Blöcke des Seins aufteilenden, identitätslogischen Ontologie. Diese Kritik ist eben das Grundmotiv auch in der Abwehr der Evolutionsbiologie (Spencer-Darwin und folgende) und aller finalistischen Biologien (Lamarck und folgende, Driesch), da beide das antike Erbe des Denkens in Zuständen teilen – ausgerechnet im Anspruch, das Leben zu erklären! Insofern die mechanistische Erklärung darin besteht, Zukunft und Vergangenheit abhängig von der

Gegenwart für »berechenbar zu halten«, und – in der Verwendung einer spatialisierten Zeit (im Gesetz der sukzessiven Variationen und Selektionen), einer verräumlichten, nebeneinander legbaren, somit unwirksamen Zeit – vorzugeben, daß *alles gegeben ist*«, schließt der Mechanismus eine Metaphysik ein, für welche alle Wirklichkeit »in Ewigkeit *en bloc* gesetzt ist«. Für eine »übermenschliche Intelligenz, die imstande wäre, die Berechnung vorzunehmen«, wären Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft »in einem Blick offenbar.«<sup>98</sup> Mindestens ebenso nimmt der Finalismus an, daß »alles gegeben« ist. Er ist »genauso unannehmbar«, denn er »impliziert, daß die Dinge und die Wesen lediglich einen einmal festgelegten Plan verwirklichen. Doch wenn es nichts Unvorhergesehenes, keinerlei Erfindung noch Schöpfung gibt im Universum, dann wäre die Zeit wiederum unnütz. Wie in der mechanistischen Hypothese würde man auch hier davon ausgehen, daß *alles gegeben ist*. Ein so verstandener Finalismus ist nur ein umgekehrter Mechanismus.«<sup>99</sup>

Dieses erste und auch das vierte Kapitel wurden in der Kennzeichnung von Methode und Leitidee bereits vorweggenommen: in der Kritik negativer Ideen und der alles übrige *in nuce* enthaltenden bergsonschen Leitidee, die Zeit sei »Erfindung oder überhaupt nichts.«<sup>100</sup> Die Alternative im Denken des Lebens, die sich aus dieser Leitidee entfaltet, wird sich auch im Hinblick auf das bereits angesprochene zentrale Begriffspaar Virtuelles/Aktualisierung als wichtig erweisen. In der Lebenstheorie ist es das Hauptthema, sie verfolgt die ständigen Differenzierungen der Lebensformen qua fortschreitende Aktualisierung einer gemeinsamen Tendenz. Dasselbe gilt dann auch für die bergsonsche Soziologie von 1932, welche die Gesellschaften als differente Aktualisierungen einer gemeinsamen Tendenz vorstellt. Letztlich geht es in beiden Hinsichten, auf das Leben und die Gesellschaften, erneut um das Thema der Indeterminiertheit, der Freiheit. Wenn es also eine bergsonsche Leitintuition gibt (die temporale Dimension, das Werden ernst zu nehmen), gibt es auch ein bergsonsches Leitproblem: die Freiheit, das Indeterminierte, Neue adäquat zu denken. Bergson wird die Rolle des Lebens nämlich genau darin sehen, »Indeterminiertheit in die Materie einzubringen«, bereits in physiologischer Hinsicht. Ein »Nervensystem mit so aneinandergereihten Neuronen, daß sich an jedem ihrer Enden vielfache Wege eröffnen, ... ist ein wahrhaftes *Reservoir der Indeterminiertheit*.«<sup>101</sup> Dies gilt vor allem für das menschliche Leben, es wird definiert als »Freiheit, die die menschliche Form in sich aufnimmt.«<sup>102</sup> Freiheit heißt Unvorhersehbar-

98 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 51f.

99 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 52f.

100 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 384.

101 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 148f.

102 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 301.

keit des Handelns, Wahlfreiheit, Zögern zwischen Reiz und Reaktion, für das es eine physiologische Entsprechung gibt.

Rückblickend aber erscheint das Leben eben sehr wohl geordnet. Es lässt sich klassifizieren, es weist differente Gattungen und Arten auf. Dies ist das zweite Thema, das Deleuze unter der Formel ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ fasst. Auf dieses Thema stößt man immer dort, wo Bergson vom *élan vital* sowie der Aktualisierung einer *Tendenz* spricht. So heißt es 1907, die »Wesenszüge des Lebens« seien »niemals vollständig verwirklicht«, immer befinden sie sich in der Verwirklichung oder Aktualisierung. Es sind eben keine Zustände, sondern permanente Bewegungen oder »Tendenzen«. <sup>103</sup> Als Tendenz vollziehe sich die Aktualisierung dabei stets als *Aufspaltung, Bifurkation, Differenzierung* der Lebensformen, die einer »ursprünglichen Einheit« entstammen (dem Virtuellen): »Das Leben ist Tendenz, und das Wesen einer Tendenz ist es, sich in Form einer Garbe zu entwickeln, welche schon durch ihr bloßes Wachstum divergierende Richtungen erschafft, unter denen ihr Schwung sich aufteilt«. <sup>104</sup> In dieser Hinsicht ist uns Bergsons Theorie der Evolution in der Tat »wohlvertraut«: Die Betonung der Tatsache, dass sich das Leben in Fauna und Flora scheidet, das »Tier in Instinkt und Intelligenz, der Instinkt seinerseits spaltet sich nach mehreren Richtungen auf, die sich in verschiedenen (Tier-)Arten aktualisieren; die Intelligenz wiederum hat ihre Modi oder ihre besonderen Aktualisierungen«. <sup>105</sup> Es kommt nun zum einen darauf an, sich die Ergebnisse oder Elemente der Tendenz nicht räumlich, sich ausschließend vorzustellen, sondern in der kontinuierlichen Vielfalt des Werdens. In dieser Hinsicht sind sie eher psychologischen Zuständen vergleichbar, von denen jeder »teilhat an den anderen und so virtuell die gesamte Persönlichkeit, der er angehört, in sich begreift.« <sup>106</sup> Zugleich ist das Virtuelle bereits als in sich vielfältig, als in sich ›differenziert‹ (Deleuze) vorzustellen:

»Wenn in seinem Kontakt mit der Materie das Leben mit einem Anstoß oder einem Schwung vergleichbar ist, so ist es an sich selbst betrachtet unermessliche Virtualität, ein gegenseitiges Aufeinanderübergreifen von tausenden und abertausenden Tendenzen, die jedoch erst dann ›tausende und abertausende‹ sein werden, wenn sie einmal zu einander äußerlichen auseinandergetreten, das heißt verräumlicht sind. Der Kontakt mit der Materie bringt diese Scheidung. *Die Materie unterteilt faktisch, was zuvor nur virtuell multipel* war, und in diesem Sinne ist die Individuation

103 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 35.

104 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 121. Vgl. ebd. 120 und Bergson, *Die beiden Quellen*, 229: Das »Wesen der Lebenstendenz [ist], sich garbenförmig zu entwickeln, da sie, allein durch die Tatsache ihres Wachstums, divergierende Richtungen schafft, in die der Schwung sich teilt«.

105 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 119.

106 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 139ff.

zum Teil das Werk der Materie und zum Teil die Auswirkung dessen, was das Leben in sich trägt.«<sup>107</sup>

Dabei benutzt Bergson selbst die Begriffe übrigens durchaus inkonsequent: Zunächst versteht er (wie bereits angedeutet) Aktualisierung auch als Verwirklichung, Virtuelles auch als ›bloß‹ Vorgestelltes, Mögliches.<sup>108</sup> Insofern ist die Begriffsjustierung von Deleuze (differenzierende Aktualisierung des Virtuellen, statt Verwirklichung des Möglichen) konsequenter. Mit dieser Formel ist nun der *élan vital* unmittelbar verknüpft, von ihr her lässt sich das Konzept darstellen: als weder evolutionistische, finalistische, noch historistische Konzeption des Lebens.

Was enthält also der *élan vital* positiv? Eine Prozessontologie, die sich zugleich als Differenzontologie enthüllt; eine Philosophie des Werdens als allgemeine Philosophie der Differenz. Denn gilt diese Form des Werdens, der Aktualisierung des Virtuellen zunächst scheinbar allein für die biologische Evolution, so wird Bergson dieselbe Bewegung der Differenzierung auch für das psychische und für das soziale Leben feststellen. Und mit Deleuze wird man darüber hinaus sagen können, Differenzierung sei für Bergson generell der »Modus dessen, was sich verwirklicht, sich aktualisiert oder was entsteht.«<sup>109</sup> Jede Wirklichkeit ist Tendenz, »immer neu beginnende Richtungsänderung.«<sup>110</sup> Mit dem Konzept des *élan vital* nimmt der Bergsonismus also die Gestalt einer spezifischen Differenztheorie an – spezifisch, insofern die Differenz nicht statisch ist, es sich nicht um ein Denken von Alterität oder Dialektik handelt, sondern die Differenz dynamisch gefasst werden muss (Anders-Werden, Differenzierung). Dabei erweist sich, wie erneut Deleuze sagt, das Werden selbst als das »Wesen des Unterschieds«, es ist *temporaler* »Unterschied von sich zu sich«<sup>111</sup> – es geht auch nicht um Differenz im Sinne einer (räumlich gedachten) Zwei-Seiten-Unterscheidung, wie in der Systemtheorie oder auch in Plessners ›Grenze‹. Zweitens ist die Dynamik nicht gerichtet; ständig entstehen neue Differenzierungen. Drittens handelt es sich in letzter Instanz nicht um qualitative, unüberbrückbare Wesensdifferenzen, denn von ihrer gemeinsamen Herkunft (dem Virtuellen) her bleiben die Lebensformen verbunden, komplementär. Der Bergsonismus ist, so sagte Deleuze, ein Pluralismus *und* ein Monismus; auch darin ist

107 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 293. Herv. von mir.

108 So bestimmt er etwa das Bewußtsein »als das immanente Licht jener Zone möglicher Handlungen oder virtueller Aktivitäten ..., die die tatsächlich vom Lebewesen vollzogene Handlung umgibt.« Und weiter: Bewußtsein ist die »arithmetische Differenz zwischen virtueller und realer Aktivität », die »Abweichung zwischen Vorstellung und Handlung«. Bergson, *Schöpferische Evolution*, 167f.

109 Deleuze, Bergson 1859–1941, 38.

110 Bergson, Einführung in die Metaphysik, 211. Hervorh. von mir.

111 Deleuze, Bergson 1859–1941, 35.



er eine eigentümliche Differenztheorie. Auf das Grundthema ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹ gilt es also stets erneut zurückzukommen. Auch Bergsons Soziologie ist entlang dessen angelegt, hier gehen aus einer Tendenz koexistente, gegensätzliche sozietale Bewegungen hervor. Bei diesem Konzept handelt es sich, so weiter Deleuze, um einen der »tiefreichendsten« und »schlechtverstandenen Aspekte des Bergsonismus«. <sup>112</sup>

Dies gilt noch einmal gesteigert für den *élan vital*. Das Begriffspaar Virtuelles/Aktualisierung erlaubt, diesen Schlüsselbegriff zu erläutern – dasselbe gilt aber auch umgekehrt. Hier lässt sich genauer eingrenzen, was das Virtuelle im Gegensatz zum Möglichen ist. Noch einmal: Worauf also will Bergson hinaus, wenn er vom *élan vital* spricht? Bei der Entwicklung des Lebens (beides ist deckungsgleich: Leben ist Werden) handelt es sich um eine in der »Aktualisierung begriffene Virtualität, um ein in der Differenzierung begriffenes Einfaches, um eine in der Aufspaltung begriffene Totalität«. <sup>113</sup> Der Weg, den das Leben in temporaler Hinsicht einschlägt, ist Zerlegung, Zweiteilung, Bifurkation, Differenzierung – wobei die Differenzierung das Vermögen dessen ist, was im Gegenteil gerade »einfach, unteilbar ist«: Es ist das Vermögen dessen, was wird. Die Differenzierung der Lebensformen rührt nicht nur negativ vom Widerstand der Materie her, sondern sie erklärt sich auch positiv aus dem »Vermögen, das die Dauer [*durée*] in sich trägt«. <sup>114</sup> Das Leben ist in sich ›virtuell multipel‹, hatte Bergson gesagt. Und nie ist es als solches anwesend, stets nur in seinen Aktualisierungen. Mit dem Begriff *élan vital* ist so gesehen die permanente Bewegung des Lebens gekennzeichnet, die sich durch die Arten, Individuen und deren einzelne Akte *hindurch zieht* und sich in ihnen als Aktualisierung einer gemeinsamen Tendenz offenbart. Diese Aktualisierung verläuft definitionsgemäß stets in entgegengesetzte Richtungen, in differente Problemlösungen, die die Lebewesen sind, denn die Tendenz hatte Bergson ja so definiert, dass sie in Garbenform verlaufe. Bergson sieht also in der Differenzierung einen »für das Leben wesentlichen Prozesses«, und Deleuze stellt uns die Differenzierung (Hervorbringung realer Unterschiede) auch als das Verfahren dar, nach »dessen Begriff und philosophischen Konsequenzen« Bergson stets suche. Das Virtuelle muss dabei als etwas vorgestellt werden, das sich in den einzelnen Lebensformen »noch durchweg bekunde[t]«, nämlich als die »Einheit und fortbestehende Totalität« des Lebens insgesamt. <sup>115</sup> Daher heißt es bei Bergson, die Lebensformen stützten einander, und im

112 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 73.

113 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 119.

114 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 37f.

115 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 120.

Grunde müsste man alle (auch alle vergangenen) zusammenziehen, wollte man ›das‹ Leben denken:

»Das Tier stützt sich auf die Pflanze, der Mensch schwingt sich auf die Tierheit, und die gesamte Menschheit, im Raum und in der Zeit, ist ein riesenhaftes Heer, das neben einem jeden von uns einhergaloppiert, vor uns und hinter uns, in einem mitreißenden Vorstoß, der in der Lage ist, alle Widerstände zu überrennen und eine Menge Hindernisse zu überwinden, vielleicht sogar den Tod.«<sup>116</sup>

Die Virtualität wird zudem so gedacht werden müssen, dass sie jenseits ihrer Aktualisierungen »Bestand« hat.<sup>117</sup> Wie ist dieser Bestand zu denken, wie kann etwas ›da‹ sein, ohne aktuell zu sein? Die Lösung Bergsons lautet, dass es *nichts* gibt, was hinter den Aktualisierungen als Reservoir zu denken sei – weil der *élan vital keine Substanz* ist. Vielmehr umfasst er die Aktualisierungen in ihrer Gesamtheit. Dieses genealogische Konzept (die Gesamtheit des Lebens als in ständiger Veränderung begriffene, *eine* Aktivität zu denken) sucht Bergson insbesondere mit einem Argument zu verdeutlichen, das in der Forschung unter dem Kürzel *Bergsons Hand* firmiert.

Die Anfangsfrage ist, wie zu erklären ist, dass verschiedene Formen desselben Organs bei verschiedenen Organismen existieren, beispielsweise Augen: Als differente Lösungen des selben Problems, vor das sich das Leben gestellt sieht, so wird Bergson antworten. Und weder die darwinsche (Anpassung), noch die vitalistische These (Vorformation) können dies sehen: Beiden fehlt nämlich die positive Aktivität des Lebens selbst. Bergson entfaltet hierfür nun das Bild einer Hand, die durch »Eisenfeilstaub« fährt. Je nachdem, wie viel Bewegungsenergie sie hat, und wie stark der Widerstand des Eisens ist, kommt sie unterschiedlich weit; stets aber ergibt sich um die Hand sofort die Form der Eisensplitter. Das soll besagen: In jedem Moment der Evolution gibt es ein funktionierendes Auge – keinesfalls ändert sich die Umwelt zuerst und es vollzieht sich hinterher eine Anpassung des Lebens, die kausal erklärbar wäre. Verschiedene Morphologien lassen sich, so Bergson, nicht aus derart sukzessiven Variationen erklären, denn dann gäbe es viele Momente, in denen die Organe nicht funktionierten. Wenn wir also das Funktionieren komplexer Organe bestaunen, dann weil wir implizit meinen, dass die Ordnung, die das funktionierende Auge darstellt,

»nur zum Teil hätte verwirklicht werden können und daß ihre vollständige Verwirklichung eine Art Gnade ist. Und diese Gnade lassen die Finalisten sich gleich auf einmal durch die Zielursache zuteil werden: die Mechanisten geben vor, sie nach und nach durch den Effekt der

116 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 306f.

117 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 119.

natürlichen Auslese zu erlangen; doch die einen wie die anderen sehen in dieser Ordnung etwas Positives und in ihrer Ursache folglich etwas Aufteilbares, was alle möglichen Grade der Vollendung mit sich bringt. In Wirklichkeit kann die Ursache zwar mehr oder weniger intensiv sein, ihre Wirkung jedoch kann sie stets nur ... in vollendeter Weise hervorbringen. Je nachdem, ob sie in Richtung auf das Sehen mehr oder weniger weit fortgeschritten ist, wird sie entweder die einfachen Pigmentansammlungen eines niederen Organismus hervorrufen oder ... das schon differenziertere Auge der Alciopiden oder auch das wunderbar perfektionierte Auge eines Vogels – doch all diese Organe ... zeigen notwendig ein gleiches Maß an Koordination ...«. <sup>118</sup>

Dieses Argument exemplifiziert wiederum den *élan vital* und mit ihm die Evolution als einer, die sich einer *aktiven* oder positiven, erfinderischen Dynamik des Lebens, statt einer sekundären Anpassung verdankt. Gegenüber dem, was Finalismus und Mechanismus annehmen (dass im Grunde *alles gegeben* sei, kausal oder final), handelt sich beim Leben um einen *einzig*en, kontinuierlichen Akt.

Die Lebenstheorie folgt mithin dem allgemeinen temporalen Aspekt, auf dem Bergson beharrt. Man muss sich die Realität des Organischen als kontinuierliches Werden vorstellen. Wenn es sich in trennbare Gattungen, Arten und Individuen aktualisiert, so machen diese nur gemeinsam und nur retrospektiv das Leben aus. Die individuellen Lebensformen dürfen daher auch nicht als Stufen einer und derselben Entwicklung konzipiert werden, eher als Divergenzen, entgegengesetzte Richtungen einer selben Aktivität. Dem nichtcartesianischen Ansatz treu, werden diese differenten vitalen Formen (verschiedene Umgangsweisen mit der

118 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 115f. In *Die beiden Quellen* nimmt Bergson dieses Bild wieder auf: »Von außen gesehen bietet sich die Arbeit des Lebens, in jedem seiner Werke, einer Untersuchung dar, die man endlos fortsetzen könnte; niemals wird man damit fertig werden, die Struktur eines Auges, wie das unsrige, zu beschreiben. Doch was wir als ein Gesamt von aufgewandten Mitteln bezeichnen, das ist in Wirklichkeit nur eine Reihe von gefallen Hindernissen: der Akt der Natur ist einfach, und die unendliche Kompliziertheit des Mechanismus, den sie Stück für Stück konstruiert zu haben scheint, um das Sehen zu erreichen, ist nur das unendliche Durcheinander der Antagonismen, die sich gegenseitig neutralisiert haben, um unteilbar die Ausübung der Funktion hindurchzulassen. Es ist, als wenn eine unsichtbare Hand in Eisenfeilspäne hineingriffe: ihre einfache Handlung würde, wenn man sich nur an das hält, was man sieht, wie eine unerschöpfliche Reihe von Aktionen und Reaktionen erscheinen, die die Eisensplitter aufeinander ausübten, um sich gegenseitig im Gleichgewicht zu halten«. Es besteht also ein »schroffer Gegensatz« zwischen dem »wirklichen Verhalten des Lebens und dem Aspekt, den er für die Sinne und für den Verstand annimmt, die es zergliedern« (43, vgl. ebd., 88f.).

Materie, um die zu Wachstum, Handlung, Reproduktion nötige Energie zu erhalten) zudem nicht allein in ihren morphologischen Merkmalen, sondern auch in ihren kognitiven Fähigkeiten beschrieben werden müssen. Stets handelt es sich um spezifische Körper mit *ihren* Perzeptivitäten und Affektivitäten. Wenn Bergson sagt, dass sich Pflanze, Tier, Mensch durch verschiedene Bewusstseinsintensitäten (Dumpfheit, Instinkt, Intellekt) auszeichnen, dann ist das also nur die Abkürzung für das Gefüge des Körpers, seiner Umwelt und Vergangenheit – im Vergleich zu den je anderen, divergent sich entfaltenden Lebensformen. Aber noch einmal gefragt, was ist es, das sich in der Bildung desselben Organs (des Auges) bei so verschiedenen Lebensformen, wie es Weich- und Wirbeltiere sind, demonstriert? Dieser »lange Umweg« führt Bergson zurück zum Ausgangspunkt. Er bestätigt die These eines

»*ursprünglichen Schwunges* des Lebens, der von einer Keimgeneration zur nächsten weitergegeben wird durch die Mittlerschaft der ausgebildeten Organismen. ... Dieser Schwung, der sich auf den Evolutionslinien, zwischen denen er sich aufgeteilt hat, weiter erhält, ist die tiefe Ursache der Variationen. ... Arten, die von einem gemeinsamen Stamm ausgehend zu divergieren begonnen haben, bilden im allgemeinen ihre Divergenz um so deutlicher aus, je weiter sie in ihrer Evolution fortschreiten. Dennoch können und müssen sie sich in bestimmten Punkten identisch entwickeln, wenn man die Hypothese eines gemeinsamen Schwunges annimmt«. <sup>119</sup>

Die Ausdehnung des Universums legt es nun zunächst nahe, überall (auch im Anorganischen) ein ständiges Werden als grundlegend anzunehmen. Allerdings, es gibt verschiedene Rhythmen, verschiedene Intensitätsgrade oder Schnelligkeiten und verschiedene Freiheitsgrade. Der vorhersehbaren *Abspannung* (Entropie) im Anorganischen steht die unvorhersehbare *Anspannung* (Energiekonzentration, Negentropie) im Organischen gegenüber, die in den verschiedenen Formen des Lebens wiederum Wesensunterschiede kennt: Pflanze, Tier, Mensch sind differente Lebensformen wegen ihrer Art der Energieversorgung, des Energiepotentials, damit der Schnelligkeit der Bewegungen und entsprechender Kognitionen – der Freiheit. Stets ist die auf Energie verwiesene motorische Bewegung Ausgangspunkt der differenzierenden Betrachtung der Lebensformen; sowie die kognitiven Aktivitäten, die eben die eines Lebewesens sind. Auch diese Sicht auf das Leben und die Materie insgesamt folgt der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹. Ausgangspunkt der ganzen Lebensentwicklung ist dabei die Sonnenenergie – insofern handelt es sich auch um eine Kosmologie (die uns bei Bataille wiederbegegnen wird). Das allgemeine Problem des Lebens ist, so Bergson, die Sonne

119 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 107.

»dazu zu bringen, daß sie hier und da auf der Erdoberfläche teilweise und zeitweilig ihre unaufhörliche Abgabe nutzbarer Energie unterbricht und eine gewisse Menge in Form von noch nicht gebrauchter Energie in geeigneten Speichern einlagert, aus denen diese dann im gewünschten Moment, am gewünschten Ort und in gewünschter Richtung ausfließen könnte. Die Substanzen, von denen sich die Tiere ernähren, sind ... Speicher dieser Art.«<sup>120</sup>

Während sich tierisches Leben in Richtung immer freierer Ausgabe diskontinuierlicher Energiemengen, plötzlicheren und schnelleren Bewegungen beobachten lässt, hat die Pflanze ihr System der Energieansammlung auf der Stelle vervollkommenet, im Rückgriff auf die Stickstoff- und Ammoniakherstellung der Mikroben. Dem entspricht eine spezielle Form der kognitiven Aktivität, eine spezielle Intensität des Bewusstseins, die Bergson als Dumpfheit (*torpeur*) oder eingeschlafenes Bewusstsein bezeichnet (was ihm von Plessner den Ruf des hoffnungslosen Romantikers einbrachte<sup>121</sup>). Bergson kommt es aber eben darauf an, motorische, sensorische und kognitive Aktivität in ihrer Untrennbarkeit zu verstehen. Aus dieser Perspektive definiert sich also das Tier

»durch Empfindungsvermögen und waches Bewußtsein ... und die Pflanze durch schlafendes Bewußtsein und Empfindungslosigkeit. Zusammenfassend kann man sagen: Die Pflanze erzeugt organische Substanzen direkt mit Hilfe mineralischer Substanzen; diese Fähigkeit erspart ihr in der Regel, sich bewegen und folglich auch etwas empfinden zu müssen. Die Tiere dagegen haben sich, da sie zur Nahrungssuche gezwungen sind, in Richtung der Fortbewegungsaktivität und folglich eines immer umfassenderen, immer klareren Bewußtseins weiterentwickelt.«<sup>122</sup>

Was sagt diese Lebenstheorie über das *menschliche* Leben (einschließlich seiner zunächst, 1907, nur kurz gestreiften Sozialität) aus? Der Immobilität aufgrund der direkten Sonnenanzapfung und der korrelativen kognitiven Inaktivität der Pflanze; der instinktiv gebundenen Bewegung und begrenzten kognitiven Aktivität des Tieres stehen beim menschlichen Leben eine ganz eigene Wahlfreiheit in Bewegung und Energieversorgung

120 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 138.

121 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin 1975, 225. »Bergsons ›la plante est un animal endormi‹ ist das Bekenntnis aller Romantiker. Weil sie von einer introspektiven Anschauung her die Phänomene des Lebens deuten wollen, suchen sie unwillkürlich in ihnen das Einfühlbare. Einfühlen kann man sich nur in eine Innerlichkeit, in Strebung, Intention, Haltung, in eine Sphäre zentral geschlossener Lebendigkeit, wie sie der Pflanze wesensmäßig fehlt. Also muß sie ›eingeschlafen‹ sein ...«.

122 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 134.

und eine damit einhergehende unvergleichliche kognitive Aktivität gegenüber. Der Mensch erfindet Werkzeuge und Energiequellen (während das Tier im Großen und Ganzen organische Werkzeuge hat, und auf die vorhandenen organischen Energiequellen zurückgreifen muss), und auf die vorhandenen organischen Energiequellen zurückgreifen muss), und damit auch Gefühle und Gedanken; er hat die Wahl zwischen unendlich vielen, sich stets neu ergebenden Möglichkeiten. »Es ist diese Freiheit, die die menschliche Form in sich aufnimmt«. <sup>123</sup>

Von allen anderen Körpern unterscheidet sich der menschliche also dadurch, dass er anorganische Werkzeuge bastelt (*homo faber*); von allen anderen Energieversorgungen dadurch, dass die Materie auf immer neue Weise angezapft wird; von allen anderen Nervensystemen unterscheidet sich das menschliche dadurch, daß die »Zahl der Mechanismen, die es generieren kann, und folglich auch die Zahl der Auslöser, zwischen denen es uns die Wahl läßt, unbegrenzt ist. Zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten jedoch liegt dieselbe Entfernung, die das Geschlossene vom Offenen trennt«. Es ist ein Wesensunterschied zwischen dem Bewusstsein noch des intelligentesten Tieres und dem des Menschen, wenn Bewusstsein nur ein anderer Begriff für das Wahlvermögen ist, über welches ein Lebewesen verfügt; oder wenn Bewusstsein »koextensiv dem Saume möglicher Handlungen« ist, der die »reale Handlung einfaßt«. Bewußtsein ist »synonym mit Erfindung und Freiheit«. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Mensch und Tier wesentlich, denn beim Tier ist »Erfindung immer nur eine Variation über das Thema der Routine«. <sup>124</sup> Kurz: Bewusstseinsstruktur, soziales Leben und die dazu nötige Sprache; die Erfindung neuer Energiequellen und Artefakte, damit neuer Gefühle und Gedanken – dies macht die Differenz aus, die das menschliche vom übrigen Leben trennt. Gleichwohl bleibt es Teil dieses Lebens, weshalb er sich auch in Kontrast zu Pflanze und Tier erläutern lässt. Schließlich ist Bergson wichtig, dass es sich um ein Kontingenzgeschehen handelt, es auch andere Lebensformen geben hätte können, wenn die Materie anders gestaltet wäre. Auf anderen Planeten könnte das Leben unter ganz anderen Formen »abrollen«. <sup>125</sup>

123 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 301.

124 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 299.

125 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 289f.