



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

NRLF



44 053

HENRI BERGSON
EINFÜHRUNG IN
DIE METAPHYSIK

OCT 20 1946

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

HENRI BERGSON "EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK



AUTORISIERTE ÜBERTRAGUNG

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS · JENA 1909

2020

212

GENERAL

100



WENN man die Definitionen der Metaphysik oder die Auffassungen des Absoluten unter einander vergleicht, so bemerkt man, daß die Philosophen trotz ihrer augenfälligen Divergenzen darin übereinstimmen, daß sie zwei im tiefsten verschiedene Weisen, einen Gegenstand zu erkennen, unterscheiden. Die erste setzt voraus, daß man um diesen Gegenstand herumgeht, die zweite, daß man in ihn eindringt. Die erste hängt von dem Standpunkt ab, auf den man sich begibt, und von den Symbolen, durch die man sich ausdrückt. Die zweite geht von keinem „Gesichtspunkt“ aus und stützt sich auf kein Symbol. Von der ersten Erkenntnis wird man sagen, daß sie beim Relativen halt macht, von der zweiten – da, wo sie möglich ist, – daß sie das Absolute erreicht.

Es sei z. B. die Bewegung eines Dinges im Raum gegeben. Ich nehme sie auf verschiedene Weise wahr, je nach dem – bewegbaren oder nicht bewegbaren – Standpunkt, von dem aus ich sie ansehe. Ich drücke sie ferner auf verschiedene Weise aus, je nach dem System von Achsen oder Merkpunkten, auf das ich sie beziehe, d. h. je nach den Symbolen, in die ich sie übersehe. Und ich nenne sie relativ aus diesen beiden Gründen: in dem einen wie in dem anderen Fall stelle ich mich außerhalb des Objektes selbst. Wenn ich dagegen von einer absoluten Bewegung spreche, bedeutet dies, daß ich dem bewegten Objekt ein Inneres und gleichsam seelische Zustände zuschreibe; es bedeutet ferner, daß ich diese Zustände mitempfinde und daß ich mich durch eine Anstrengung der Einbildungskraft in sie versehe. Ich werde dann, je nachdem der Gegenstand beweglich oder unbeweglich ist, je nachdem er eine oder die andere Bewegung annimmt, nicht daselbe empfinden. Und was ich empfinde, wird weder von dem Gesichts-

punkte, den ich dem Objekt gegenüber einnehmen könnte, abhängen, da ich in dem Objekt selbst sein werde, noch von den Symbolen, durch welche ich es überlegen könnte; da ich ja auf alle Überlegung verzichtet habe, um das Original zu besitzen. Kurz, die Bewegung wird nicht von außen — und in gewisser Weise von mir aus — erfaßt werden, sondern von innen her, in sich selbst. Ich werde ein Absolutes haben. Es sei ferner eine Persönlichkeit aus einem Roman gegeben, deren Erlebnisse mir erzählt werden. Der Romanschreiber könnte die Charakterzüge häufen, seinen Helden reden und handeln lassen, so viel er wollte: alles dies würde nicht das schlichte und unzerlegbare Gefühl aufwiegen, das ich empfinde, wenn ich einen Augenblick mit der Persönlichkeit selbst zusammentreffe. Dann würde ich die Handlungen, die Gebärden und Worte, ganz natürlich, nämlich aus der Quelle selbst, hervorfleßen sehen. Sie würden jetzt nicht mehr Beigaben sein, die zu der Idee, die ich mir von der Persönlichkeit machte, hinzuträten und die diese Idee immerfort bereichern würden, ohne doch je zu ihrer Vollständigkeit zu gelangen. Die Persönlichkeit würde mir mit einem Schlage in ihrer Ganzheit gegeben sein, und die tausend Nebenumstände, durch die sie sich offenbart, würden sich mir, anstatt sich der Idee hinzuzufügen und sie zu bereichern, im Gegenteil nun von ihr abzulösen scheinen, ohne jedoch ihr Wesen zu erschöpfen oder ihm etwas abzuziehen. Alles, was man mir von der Persönlichkeit erzählt, liefert mir ebensoviele Gesichtspunkte über sie. Alle Züge, die sie mir beschreiben und die sie mich nur durch ebensoviele Vergleiche mit mir schon bekannten Personen oder Dingen kennen lernen lassen, sind Zeichen, durch die man sie mehr oder weniger symbolisch ausdrückt. Symbole und Gesichtspunkte stellen mich also außerhalb ihrer; sie

liefern mir von ihr nur das, was ihr mit andern gemein ist und ihr nicht als Eigenes gehört. Aber was wirklich sie selbst ist, was ihr Wesen ausmacht, läßt sich nicht von außen wahrnehmen, da es seinem Begriffe nach innerlich ist, noch sich durch Symbole ausdrücken, da es jedem andern Ding inkommensurabel ist. Beschreibung, Geschichte und Analyse lassen mich hier im Relativen. Ganz allein das Zusammentreffen mit der Person selbst würde mir das Absolute geben.

In diesem Sinne, und einzig in diesem Sinne ist das Absolute gleichbedeutend mit Vollkommenheit. Alle Photographien einer Stadt von allen nur möglichen Anblickspunkten aus aufgenommen, würden einander umsonst unendlich ergänzen – sie würden niemals ihrem plastischen Vorbild, der Stadt selbst, in der man sich ergeht, gleichkommen. Alle Übersetzungen eines Gedichtes in alle nur möglichen Sprachen werden vergeblich den Nuancen immer neue Nuancen hinzufügen und durch eine Art wechselseitiger Retusche einander korrigierend, ein immer treueres Bild des übersetzten Gedichtes schaffen – niemals werden sie den innersten Sinn des Originales wiedergeben. Eine von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gewonnene Vorstellung, eine mittels bestimmter Symbole gemachte Übersetzung bleiben immer unvollkommen im Vergleich mit dem Gegenstand, von dem die Ansicht genommen wurde oder den die Symbole auszudrücken suchen. Das Absolute aber ist insofern vollkommen, als es das, was es ist, vollkommen ist.

Zweifellos aus demselben Grunde sind das Absolute und das Unendliche oft identifiziert worden. Wenn ich jemandem, der nicht Griechisch versteht, den einfachen Eindruck übermitteln will, den mir ein Vers von Homer hinterläßt, so werde ich die Übersetzung des Verses geben, dann

werde ich meine Überlegung deuten, dann meine Deutung weiter entwickeln, und von Erklärung zu Erklärung werde ich mich mehr und mehr dem nähern, was ich ausdrücken will; aber ich werde es dennoch nie erreichen. Wenn jemand den Arm erhebt, führt er eine Bewegung aus, von der er innerlich die einfache Wahrnehmung hat; aber äußerlich, für mich, der ihn ansieht, bewegt sich sein Arm durch einen Punkt, dann durch einen andern Punkt, und zwischen diesen beiden Punkten werden wieder andere Punkte liegen, so daß, wenn ich zu zählen anfangen, das Verfahren endlos weitergehen wird. Von innen gesehen ist ein Absolutes also ein Einfaches; von außen angesehen aber wird es in Beziehung zu jenen Zeichen, die es ausdrücken, das Stück Gold, dessen Wert man mit dem Zurückgeben in Scheidemünze nicht erschöpfen kann. Nun aber ist das, was sich gleichzeitig einer unteilbaren Anschauung und einer unerschöpflichen Aufzählung darbietet, seinem Begriffe nach ein Unendliches.

Hieraus folgt, daß ein Absolutes nur in einer Intuition gegeben werden kann, während alles übrige von der Analyse abhängig ist. Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes verlegt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt. Die Analyse dagegen ist das Verfahren, das den Gegenstand auf schon bekannte, also diesem und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt. Analysieren besteht demnach darin, ein Ding durch etwas auszudrücken, was nicht es selbst ist. Jede Analyse ist also eine Überlegung, eine Entwicklung in Symbolen, eine Darstellung, gewonnen von aufeinanderfolgenden Gesichtspunkten aus, von denen aus man ebensoviele Zusammenhänge zwischen dem neuen

Gegenstände, den man unterfucht, und anderen, die man schon zu kennen glaubt, verzeichnet. In ihrem ewig ungestillten Verlangen, den Gegenstand zu erfassen, um den sie zu kreisen verurteilt ist, mehrt die Analyse ohne Ende die Gesichtspunkte, um das immer unvollständige Bild zu vervollständigen, verändert sie unermüdlich die Symbole, um die immer unvollkommene Überlegung zu vervollkommen. Sie setzt sich also ins Unendliche fort. Die Intuition aber ist – wenn sie möglich ist – ein einfacher Vorgang.

Dies vorausgesetzt, ließe sich ohne weiteres sehen, daß es die angestammte Tätigkeit der positiven Wissenschaft ist, zu analysieren. Sie arbeitet also vor allem mit Symbolen. Selbst die konkretesten der Naturwissenschaften, die Wissenschaften vom Leben, halten sich an die sichtbare Form der Lebewesen, ihrer Organe, ihrer anatomischen Bestandteile. Sie vergleichen die Formen miteinander, führen die komplizierteren auf die einfacheren zurück, studieren endlich die Funktionen des Lebens in dem, was sozusagen ihr sichtbares Symbol ist. Wenn anders es ein Mittel gibt, eine Realität absolut zu erfassen, anstatt sie relativ zu erkennen, sich in sie hinein zu versetzen, anstatt Standpunkte ihr gegenüber einzunehmen, eine Intuition von ihr zu haben, anstatt eine Analyse von ihr vorzunehmen, schließlich, sie außerhalb jedes Ausdruckes, jeder Überlegung oder symbolischen Darstellung zu ergreifen, so ist dies die Metaphysik selbst. Die Metaphysik ist demnach die Wissenschaft, die ohne Symbole auskommen will.

ES gibt eine Realität zum wenigsten, die wir alle von innen, durch Intuition und nicht durch bloße Analyse ergreifen. Es ist unsere eigene Person in ihrem Verlauf durch die Zeit. Es ist unser Ich, das dauert. Wir können

kein anderes Ding intellektuell miterleben. Sicherlich aber erleben wir uns selbst.

Wenn ich über meine Person, die ich als untätig annehmen will, den inneren Blick meines Bewußtseins hingehen lasse, bemerke ich zuerst – wie eine auf der Oberfläche festgewordene Kruste – alle Wahrnehmungen, die ihr aus der materiellen Welt kommen. Diese Wahrnehmungen sind genau bestimmt, nebeneinander stehend oder nebeneinander stellbar; sie suchen sich zu Objekten zu gruppieren. Weiterhin bemerke ich Erinnerungen, die mehr oder weniger im Zusammenhang mit diesen Wahrnehmungen stehen und dazu dienen, sie zu deuten. Diese Erinnerungen haben sich gleichsam vom Grunde meiner Person losgelöst, sie sind durch die Wahrnehmungen, die ihnen ähnlich sind, an die Peripherie gezogen; sie sind auf mich gestellt, ohne im absoluten Sinne Ich zu sein. Und endlich fühle ich Strebungen, Bewegungsgewohnheiten, eine Menge von virtuellen Tätigkeiten sich manifestieren, die mehr oder weniger fest mit diesen Wahrnehmungen und diesen Erinnerungen verknüpft sind. Alle diese Elemente mit ihren genau bestimmten Formen scheinen mir um so mehr von mir geschieden zu sein, je mehr sie es voneinander sind. Von innen nach außen gerichtet bilden sie vereint die Oberfläche einer Sphäre, welche die Tendenz hat, sich zu erweitern und sich in die Außenwelt zu verlieren. Wenn ich mich aber von der Peripherie nach dem Zentrum hin zusammenfalle, wenn ich auf dem Grunde meines Ich nach dem suche, was am gleichmäßigsten, am beständigsten, am dauerhaftesten Ich ist, so finde ich etwas ganz anderes. Unterhalb jener scharf geschnittenen Kristallformen und jener Erstarrung der Oberfläche finde ich eine Kontinuität des Verfließens, die mit nichts Fließendem, das ich je ge-

sehen habe, zu vergleichen ist. Es ist eine Folge von Zuständen, deren jeder anzeigt, was folgt, und deren jeder enthält, was ihm vorangeht. Tatsächlich bilden sie erst verschiedene Zustände, wenn ich sie schon hinter mir habe und wenn ich mich zurückwende, um ihre Spur zu beobachten. Während ich sie empfand, waren sie von einem gemeinsamen Leben so fest organisiert, so tief beseelt, daß ich nicht hätte sagen können, wo der eine endet, wo der andere beginnt. Tatsächlich hat keiner von ihnen Anfang oder Ende, sondern alle setzen sich ineinander fort. Es ist, wenn man so will, das Abrollen einer Rolle, denn es gibt kein lebendes Wesen, das nicht fühlte, wie es allmählich an das Ende seiner Rolle gelangt; Leben besteht darin, daß man altert. Aber ebenso gut ist es auch ein fortwährendes Aufwickeln wie das eines Fadens auf einen Knäuel; denn unsere Vergangenheit folgt uns nach, vergrößert sich beständig um das Gegenwärtige, das sie auf ihrem Wege aufnimmt, und Bewußtsein bedeutet Gedächtnis. In Wahrheit ist es weder ein Auf- noch ein Abwickeln, denn jene beiden Bilder rufen die Vorstellung von Linien oder Oberflächen hervor, deren Teile einander homogen sind und sich decken können. Nun gibt es aber nicht zwei identische Augenblicke bei demselben bewußten Wesen. Nehmen wir das einfachste Gefühl, setzen wir es als beständig; lassen wir die ganze Persönlichkeit völlig darein aufgefogen sein: das Bewußtsein, das dies Gefühl begleitet, wird nicht zwei einander folgende Augenblicke hindurch sich gleich bleiben können, weil der folgende Augenblick immer über den vorhergehenden hinaus die Erinnerung enthält, die dieser ihm gelassen. Ein Bewußtsein, das zwei gleiche Momente hätte, wäre ein Bewußtsein ohne Gedächtnis. Es verginge und entstände also unaufhörlich von

neuem. Wie anders aber soll man sich gerade die Bewußtlosigkeit vorstellen?

Man wird sich also das Bild eines taufendfarbigen Spektrums mit unmerklichen Abstufungen, die von einer Nuance zur andern führen, vergegenwärtigen müssen. Ein Gefühlsstrom, der das Spektrum durchlief, würde, indem er sich der Reihe nach an jeder seiner Nuancen färbte, gradweise Veränderungen erleiden, deren jede die folgende ankündigen und in sich die vorhergehenden zusammenfallen würde. Allein die einander folgenden Nuancen des Spektrums werden immer noch außer einander bleiben. Die eine steht neben der andern. Sie nehmen Raum ein. Die reine Dauer dagegen schließt jeden Gedanken an Nebeneinanderstellung, an ein gegenseitiges Außereinander und an Ausdehnung aus.

Stellen wir uns also lieber das Bild eines unendlich kleinen Gummibandes vor, wenn es möglich wäre, in einen mathematischen Punkt zusammengezogen. Ziehen wir es allmählich auseinander, so daß aus dem Punkt eine Linie wird, die immerfort anwächst. Richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die Linie als Linie, sondern auf die Tätigkeit, die sie zieht. Beachten wir, daß diese Tätigkeit trotz ihrer Dauer unteilbar ist, vorausgesetzt, daß sie sich ohne Unterbrechung vollzieht, daß man, wenn man eine Unterbrechung dazwischen schiebt, zwei Tätigkeiten statt einer daraus macht und daß jede dieser Tätigkeiten dann die unteilbare fein wird, von der wir sprechen; daß nicht die bewegende Tätigkeit selbst jemals teilbar ist, sondern die unbewegliche Linie, die sie unter sich als eine Spur im Raum zurückläßt. Machen wir uns endlich vom Raum frei, der die Unterlage der Bewegung ist, um uns nur von der Bewegung selbst Rechenschaft zu geben, von dem Akt der

Spannung oder Ausdehnung, kurz von der reinen Bewegtheit. Diesmal werden wir ein treueres Bild von der Entwicklung unseres Ich in der Dauer haben.

Und dennoch wird auch dieses Bild noch unvollständig sein, wie übrigens jeder Vergleich ungenügend sein wird, weil das Sichabrollen unserer Dauer von bestimmten Seiten her der Einheit einer fortschreitenden Bewegung, von anderen einer Vielheit sich entfaltender Zustände gleicht und weil kein Gleichnis eine der beiden Ansichten wiedergeben kann, ohne die andere zu opfern. Wenn ich mir ein tausendfarbiges Spektrum vergegenwärtige, so habe ich ein fertiges Ding vor mir, während die Dauer kontinuierlich entsteht. Wenn ich an ein sich verlängerndes Gummiband, an eine sich an- oder abspannende Feder denke, so vergeße ich den Reichtum der Färbung, der für die gelebte Dauer charakteristisch ist, um nur noch die einfache Bewegung zu sehen, durch die das Bewußtsein von einer Nuance zur anderen geht. Das innere Leben ist alles dies zugleich, Mannigfaltigkeit von Qualitäten, Kontinuität von Fortschritten, Einheit der Richtung. Es läßt sich nicht durch Bilder darstellen.

Aber noch weniger läßt es sich darstellen durch Begriffe – d. h. durch abstrakte oder allgemeine oder einfache Ideen. Zweifellos wird kein Bild völlig das ursprüngliche Gefühl wiedergeben, das ich von dem Verlauf meines Selbst habe. Aber es ist nichtsdestoweniger notwendig, daß ich versuche, es wiederzugeben. Dem, der nicht fähig wäre, sich selbst die Intuition der sein Wesen ausmachenden Dauer zu geben, würde nichts sie je geben können, weder Begriffe noch Bilder. Die einzige Aufgabe des Philosophen muß hier sein, zu einer bestimmten Bemühung anzuregen, welche bei den meisten Menschen durch die dem Leben

nüglicheren Geistesgewohnheiten gehemmt wird. Das Bild nun hat wenigstens den Vorteil, daß es uns im Konkreten hält. Kein Bild wird die Intuition der Dauer erfassen, aber viele verschiedene Bilder, die ganz verschiedenen Sachreihen entlehnt sind, werden durch das Konvergieren ihrer Wirkungen das Bewußtsein genau auf den Punkt lenken können, an dem eine bestimmte Intuition erreichbar wird. Indem man die Bilder so auseinander liegend wie möglich wählt, wird man verhindern, daß irgendeines von ihnen die Stelle der Intuition, die es aufrufen soll, usurpiert, da es dann sogleich durch seine Rivalen verdrängt werden würde. Indem man bewirkt, daß sie alle, trotz der Verschiedenheiten ihres Aspekts, von unserem Geist dieselbe Art von Aufmerksamkeit und gewissermaßen denselben Grad von Anspannung fordern, wird man das Bewußtsein allmählich an eine ganz besondere und ganz bestimmte Disposition gewöhnen, an eben die, deren es bedarf, um sich selbst ohne Schleier zu erscheinen. Aber es wird sich jener Anstrengung auch willentlich unterziehen müssen; denn es wird ihm nicht einfach etwas gezeigt. Es ist lediglich in die Attitüde versetzt, die es einnehmen muß, um die erwünschte Anstrengung zu machen und von sich aus zur Intuition zu gelangen. Im Gegensatz hierzu besteht die Ungeeignetheit der zu einfachen Begriffe auf diesem Gebiet gerade darin, daß sie tatsächlich Symbole sind, die sich an die Stelle des Gegenstandes setzen, den sie symbolisieren, und die von uns keinerlei Anstrengung verlangen. Bei genauerem Hinsehn würde man gewahren, daß jeder nur das von dem Gegenstande beibehält, was diesem und anderen Gegenständen gemeinsam ist. Man würde gewahren, daß jeder — mehr noch als das Bild es tut — einen Vergleich zwischen dem Gegenstand und denen,

welche ihm ähnlich sind, ausdrückt. Aber da der Vergleich eine Ähnlichkeit sichtbar gemacht hat, da die Ähnlichkeit eine Eigentümlichkeit des Objektes ist, da eine Eigentümlichkeit ganz so aussieht, als ob sie ein Teil des sie besitzenden Objektes wäre, so sind wir ohne weiteres überzeugt, daß wir, wenn wir Begriffe neben Begriffe setzen, das Ganze des Objekts aus seinen Teilen wieder zusammensetzen und daß wir damit sozusagen ein geistiges Äquivalent gewinnen. Auf diese Weise glauben wir eine treue Darstellung der Dauer bilden zu können, indem wir die Begriffe Einheit, Vielheit, Kontinuität, endliche oder unendliche Teilbarkeit usw. aneinanderreihen. Gerade hier liegt die Täuschung. Hier liegt auch die Gefahr. So sehr die abstrakten Ideen auch der Analyse, d. h. einer wissenschaftlichen Untersuchung des Objektes in seinen Relationen zu allen anderen, dienlich sein können, so sehr sind sie doch unfähig, die Intuition, d. h. die metaphysische Erforschung des Objektes nach dem, was ihm wesentlich und eigen ist, zu ersetzen. Einerseits können uns diese aneinandergereihten Begriffe tatsächlich nur eine künstliche Rekonstruktion des Objektes geben, von dem sie nur bestimmte allgemeine und gewissermaßen unindividuelle Ansichten symbolisieren können: umsonst also würde man glauben, mit ihnen eine Wirklichkeit packen zu können, deren bloßen Schatten sie uns bieten. Aber andererseits eben liegt hier neben der Täuschung auch eine sehr große Gefahr. Denn der Begriff verallgemeinert im selben Maße, wie er abstrahiert. Der Begriff kann eine besondere Eigenschaft nur symbolisieren, indem er sie einer Unzahl von Dingen gemein macht. Er nimmt ihr also immer mehr oder weniger ihre Form durch die Ausdehnung, die er ihr gibt. An ihrer Stelle innerhalb des metaphysischen Objekts, welches sie besitzt, fällt die

Eigenschaft mit diesem zusammen, formt sich zum mindesten ihm gemäß, nimmt dieselben Umrisse an. Aus dem metaphysischen Objekt herausgezogen und in einem Begriff dargestellt, dehnt sie sich unendlich aus, sie greift über den Gegenstand hinaus, weil sie jetzt ihn zugleich mit anderen enthalten muß. Die verschiedenen Begriffe, die wir von den Eigenschaften einer Sache bilden, beschreiben also ebensoviele erheblich weitere Kreise um sie, von denen keiner genau auf sie paßt. Und dennoch fielen in dem Dinge die Eigenschaften mit ihm selbst zusammen und in- folgedessen fielen sie miteinander zusammen. Wir werden also gezwungen sein, irgendeinen Kunstgriff zu suchen, um dieses Zusammenfallen wieder herzustellen. Wir werden irgendeinen dieser Begriffe herausgreifen und an seiner Hand versuchen, die anderen wieder zu vereinigen. Aber je nachdem wir von diesem oder jenem ausgehen, wird sich die Vereinigung nicht auf die gleiche Weise bewerkstelligen lassen. Je nachdem wir z. B. von der Einheit oder von der Vielheit ausgehen, werden wir die vielfache Einheit der Dauer verschieden begreifen. Alles wird von dem Gewicht abhängen, das wir dem oder jenem unter den Begriffen zuerkennen, und dieses Gewicht wird immer willkürlich sein, denn der aus dem Objekt herausgezogene Begriff hat selbst kein Gewicht, da er nur noch der Schatten eines Körpers ist. So werden sich eine Menge von verschiedenen Systemen erheben, ebensoviele, wie es äußere Gesichtspunkte über die zu untersuchende Wirklichkeit oder wie es weitere Kreise gibt, in die man sie einstellen kann. Die einfachen Begriffe haben also nicht allein den Übelstand, die konkrete Einheit des Objektes in ebensoviele symbolische Ausdrücke aufzuteilen; sie teilen auch die Philosophie in bestimmte Schulen, von denen jede ihren Platz

belegt, ihre Spielmarken wählt und mit den anderen ein Spiel beginnt, das niemals endet. Entweder ist die Metaphysik nur ein solches Ideenpiel, oder aber, wenn sie eine ernsthafte Geistesarbeit, wenn sie eine Wissenschaft und nicht bloß eine Gymnastik ist, so muß sie über die Begriffe hinausreiten, um zur Intuition zu gelangen. Sicherlich sind ihr die Begriffe unentbehrlich, denn alle anderen Wissenschaften arbeiten zumeist mit Begriffen, und die Metaphysik würde der anderen Wissenschaften nicht entraten können. Aber sie ist nur dann ganz sie selbst, wenn sie über den Begriff hinausgeht, oder wenigstens, wenn sie sich von den starren und fertigen Begriffen befreit, um Begriffe zu bilden, die ganz verschieden sind von denen, die wir gewöhnlich handhaben; ich meine geschmeidige, bewegliche, fast flüssige Vorstellungen, die immer bereit sind, sich den flüchtigen Formen der Intuition anzubilden. Wir kommen später auf diesen wichtigen Punkt zurück. Es mag uns genügen, gezeigt zu haben, daß unsere Dauer uns unmittelbar in einer Intuition gegeben, daß sie uns mittelbar durch Bilder suggeriert werden kann, daß sie sich aber nicht – wenn man dem Worte Begriff seinen eigentlichen Sinn läßt – in eine begriffliche Darstellung einfangen läßt.

Verfuchen wir einen Augenblick, eine Vielheit aus ihr zu machen. Man wird zugeben müssen, daß die Glieder dieser Vielheit, anstatt sich voneinander zu unterscheiden, wie die irgendeiner anderen Vielheit, ineinander eingreifen, daß wir zweifellos durch eine Anstrengung der Einbildungskraft die einmal verfllossene Dauer festlegen, sie dann in nebeneinanderliegende Stücke zerteilen und alle diese Stücke zählen können, daß aber diese Operation sich an der erstarrten Erinnerung der Dauer vollzieht, an der unbeweglichen Spur, welche die Bewegtheit der Dauer hin-

ter sich läßt, nicht an der Dauer selbst. Wir müssen also gestehen, daß, wenn es hier eine Vielheit gibt, diese Vielheit keiner anderen gleicht. Werden wir nun sagen, daß die Dauer Einheit hat? Zweifellos hat eine Kontinuität von sich ineinander fortsetzenden Elementen ebensoviele teil an der Einheit wie an der Vielheit; aber diese bewegliche, wechselnde, bunte, lebendige Einheit hat kaum noch eine Ähnlichkeit mit der abstrakten, unbeweglichen und leeren Einheit, welche der reine Begriff der Einheit umschreibt. Werden wir daraus schließen, daß die Dauer durch die Einheit und die Vielheit zugleich definiert werden muß? Aber es ist sonderbar: ich könnte die beiden Begriffe hin und her drehen, soviel ich wollte, sie quantitativ bestimmen, sie auf verschiedene Art kombinieren, die subtilsten Operationen geistiger Chemie mit ihnen vornehmen – niemals würde ich etwas erhalten, das der einfachen Intuition, die ich von der Dauer habe, gleicht. Wenn ich mich aber statt dessen durch eine Aufbietung der Intuition in die Dauer hineinversetze, so werde ich sogleich gewahr, wie sie Einheit, Vielheit und noch vieles mehr ist. Jene verschiedenen Begriffe waren also ebensoviele äußere Gesichtspunkte über die Dauer. Weder vereint noch getrennt ließen sie uns in die Dauer selbst eindringen.

Dennoch dringen wir in sie ein, und dies kann nur durch eine Intuition sein. In diesem Sinne ist eine innere, absolute Erkenntnis der Dauer des Ich durch das Ich selbst möglich. Aber wenn die Metaphysik hier eine Intuition verlangt und erreichen kann, bedarf die Wissenschaft darum nicht weniger einer Analyse. Und aus einer Vermischung der Aufgaben der Intuition und der Analyse entspringen hier die Diskussionen zwischen den Schulen und die Konflikte zwischen den Systemen.

Die Psychologie geht in der Tat vermittelt Analyse vor wie die anderen Wissenschaften. Sie löst das Ich, das ihr zuerst durch eine einfache Intuition gegeben ist, in Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen auf, die sie getrennt untersucht. Sie substituiert also dem Ich eine Reihe von Elementen, die die psychologischen Tatsachen bilden. Aber sind diese Elemente gleich Teilen? Dies ist die ganze Frage, und nur weil sie umgangen worden ist, ist das Problem der menschlichen Persönlichkeit oft in Ausdrücken, die seine Lösung nicht zulassen, gestellt worden.

Es ist unbestreitbar, daß jeder psychologische Zustand bloß dadurch, daß er einer Person angehört, die Gesamtheit einer Persönlichkeit widerpiegelt. Es gibt keine Empfindung, so einfach sie auch sei, die nicht virtuell die Vergangenheit und die Gegenwart des Wesens, das sie empfindet, einschlösse, die sich davon trennen und einen „Zustand“ bilden könnte, es sei denn durch eine Aufbietung der Abstraktion oder Analyse. Aber es ist nicht weniger unbestreitbar, daß es ohne diese Aufbietung der Abstraktion oder Analyse keine mögliche Entwicklung der psychologischen Wissenschaft geben würde. Worin besteht nun das Verfahren, durch das der Psychologe einen psychologischen Zustand ablöst, um ihn als mehr oder weniger selbständige Wesenheit aufzustellen? Er beginnt damit, die besondere Färbung der Person zu übergehen, die sich nicht in bekannten und allgemeinen Ausdrücken wiedergeben ließe. Dann bemüht er sich, an der schon auf diese Weise vereinfachten Person diesen oder jenen Aspekt, der eine interessante Untersuchung verspricht, zu isolieren. Wenn es sich z. B. um Zuneigung handelt, so wird er die unausdrückbare Nuance, die sie färbt und die macht, daß meine Zuneigung nicht die deine ist, beiseite lassen; dann

wird er sich an die Bewegung heften, mit der unsere Persönlichkeit sich auf einen bestimmten Gegenstand richtet: er wird diese Attitüde isolieren, und diesen besonderen Aspekt der Person, diesen Gesichtspunkt über die Beweglichkeit des Innenlebens, dieses „Schema“ der konkreten Zuneigung wird er als selbständige Tatfläche aufstellen. Es ist das eine Arbeit analog der eines Künstlers, der, vorübergehend in Paris, z. B. eine Skizze eines Turmes von Notre-Dame machen würde. Der Turm ist unzertrennlich mit dem Gebäude verbunden, das wieder ebenso unzertrennlich mit dem Boden, mit der Umgebung, mit dem ganzen Paris verbunden ist. Er muß ihn zunächst ablösen: er wird von dem Gesamtbild nur eine bestimmte Ansicht festhalten, die eben dieser Turm von Notre-Dame ist. Nun ist ferner der Turm in Wirklichkeit aus Steinen gebildet, deren besondere Gruppierung dasjenige ist, was ihm die Form gibt; doch der Zeichner interessiert sich nicht für Steine, er hält nur die Silhouette des Turmes fest. Er ersetzt also die reale und innerliche Organisation des Dinges durch eine äußerliche und schematische Wiedergabe. Auf diese Weise entspricht seine Zeichnung im ganzen einem bestimmten Gesichtspunkt über das Objekt und der Wahl einer bestimmten Darstellungsart. Ganz dasselbe nun ist es mit dem Verfahren, durch das der Psychologe einen psychologischen Zustand aus der Gesamtheit einer Person herauszieht. Dieser isolierte psychologische Zustand ist kaum mehr als eine Skizze, ein Ansatz zu einer künstlichen Rekonstruktion; aber er ist das Ganze unter einem bestimmten elementaren Aspekt, für den ein besonderes Interesse da war, den man festzuhalten unternommen hat. Dies ist kein Teil, sondern ein Element. Es ist nicht durch Zerstückelung gewonnen, sondern durch Analyse.

Nun wird unter alle in Paris aufgenommenen Skizzen der Fremde zweifellos „Paris“ als Erinnerungszeichen setzen. Und da er Paris in Wirklichkeit gesehen hat, wird er imstande sein, von der ursprünglichen Intuition des Ganzen ausgehend seine Skizzen darin unterzubringen und sie so wieder miteinander zu verbinden. Aber es besteht keine Möglichkeit, das umgekehrte Verfahren auszuführen; es ist unmöglich, selbst mit einer Unzahl von noch so genauen Skizzen, selbst mit dem Wort „Paris“, als Anweisung, daß sie untereinander zu verbinden sind, zu einer Intuition, die man nicht gehabt hat, emporzuliegen und sich den Eindruck von Paris zu schaffen, wenn man Paris nicht gesehen hat. Dies kommt daher, daß man es hier nicht mit Teilen des Ganzen zu tun hat, sondern mit Zeichen vom Ganzen. Um ein noch schlagenderes Beispiel, einen Fall, wo das Zeichen noch vollständiger symbolisch ist, zu wählen, sei angenommen, daß die Buchstaben, die zum Aufbau eines mir unbekanntes Gedichtes gehören, aufs Geratewohl durcheinander gemischt mir geboten werden. Wenn die Buchstaben Teile des Gedichtes wären, könnte ich versuchen, es aus ihnen wieder herzustellen, indem ich alle möglichen verschiedenen Zusammenstellungen probierte, wie es das Kind mit den Steinen eines Geduldsspiels tut. Aber darauf werde ich keinen Augenblick kommen, weil die Buchstaben keine Bestandteile, sondern Ausdrucksteile sind, was etwas völlig anderes ist. Daher setze ich, wenn ich das Gedicht kenne, gleich jeden der Buchstaben an die Stelle, die ihm zukommt und verbinde sie wieder ohne Schwierigkeit durch eine fortlaufende Linie, während das umgekehrte Verfahren unmöglich ist. Selbst wenn ich glaube, den Versuch dieses umgekehrten Verfahrens zu machen, selbst wenn ich die Buchstaben

aneinander reihe, fange ich damit an, mir eine plausible Bedeutung vorzustellen: ich rufe also eine Intuition in mir hervor, und von dieser Intuition versuche ich wieder zu den elementaren Symbolen herabzusteigen, welche ihren Ausdruck bilden könnten. Schon der Gedanke, das Objekt durch einzig mit symbolischen Elementen ausgeführte Operationen wieder zusammenzusetzen, führt eine solche Absurdität mit sich, daß er niemandem in den Sinn käme, wenn man sich Rechenschaft darüber gäbe, daß man es nicht mit Fragmenten des Gegenstandes, sondern sozusagen mit Symbolfragmenten zu tun hat.

Und doch ist dies das Beginnen der Philosophen, welche die Persönlichkeit vermittelt psychologischer Zustände zu rekonstruieren suchen, sei es, daß sie sich an die Zustände selbst halten, sei es, daß sie einen Faden dazufügen, der die Zustände untereinander zusammenhalten soll. Empiristen und Rationalisten unterliegen hier derselben Täuschung.

Die einen wie die anderen nehmen die partielle Bezeichnung für wirkliche Teile und bringen so den Gesichtspunkt der Analyse und den der Intuition, die exakte Wissenschaft und die Metaphysik, durcheinander.

Die ersteren sagen mit Recht, daß die psychologische Analyse nichts weiter in der Person entdeckt als psychologische Zustände. Und dies ist allerdings die Funktion, ja, dies ist sogar die Definition der Analyse. Der Psychologe hat nichts anderes zu tun als die Person zu analysieren, d. h. Zustände zu verzeichnen: höchstens wird er über diese Zustände die Rubrik „Ich“ setzen und sagen, daß dies „Zustände des Ich“ sind, gerade wie der Zeichner das Wort „Paris“ auf jede seiner Skizzen schreibt. Auf dem Gebiet, auf dem der Psychologe seine Stellung nimmt, ist das „Ich“ nur ein Zeichen, durch welches die anfängliche (übrigens

fehr wirre) Intuition zurückgerufen wird, die der Psycho-
logie ihr Objekt geliefert hat: es ist nur ein Wort, und der
große Irrtum ist der, zu glauben, daß man auf demselben
Gebiet verbleibend hinter dem Wort eine Sache finden
könnte. Dies ist der Irrtum derjenigen Philosophen gewesen,
die sich nicht damit haben begnügen können, einfache Psy-
chologen der Psychologie zu sein, Taine und Stuart Mill z. B.
Obwohl sie Psychologen sind durch die Methode, die sie
anwenden, sind sie Metaphysiker geblieben durch den
Gegenstand, den sie sich setzen. Sie suchen eine Intuition,
und durch eine seltsame Inkongruenz fordern sie diese In-
tuitio von der Analyse, die gerade deren Negation ist. Sie
suchen das Ich und behaupten es in den psychologischen Zu-
ständen zu finden, während doch diese Mannigfaltigkeit
von psychologischen Zuständen nur dadurch zu erhalten
war, daß man sich aus dem Ich herausversetzte, um von der
Person eine Reihe mehr oder weniger schematischer und
symbolischer Skizzen, Aufzeichnungen, Darstellungen auf-
zunehmen. So können sie wohl Zustände neben Zustände
stellen, ihre Berührungspunkte vervielfältigen, ihre Zwi-
schenglieder erforschen, das Ich entchlüpft ihnen immer
— so sicher, daß sie schließlich nur noch ein leeres Phantom
in ihm sehen. Mit demselben Recht könnte man leugnen,
daß die Ilias einen Sinn hat, indem man angibt, daß man
diesen Sinn vergebens in den Intervallen der Buchstaben,
aus denen sie zusammengesetzt ist, gesucht hat.

Der philosophische Empirismus ist also hier aus einer Ver-
wechslung zwischen den Gesichtspunkten der Intuition und
der Analyse entstanden. Er besteht darin, das Original in
der Überlegung zu suchen, wo es naturgemäß nicht sein
kann, und dann das Original unter dem Vorwand zu leug-
nen, daß man es in der Überlegung nicht findet. Er läuft

notwendigerweise auf Negationen hinaus; aber bei näherem Hinsehen wird man gewahr, daß diese Negationen einfach bedeuten, daß die Analyse nicht die Intuition ist – was an sich selbst evident ist. Von der ursprünglichen und übrigens unklaren Intuition, die der Wissenschaft ihren Gegenstand liefert, geht die Wissenschaft sofort zur Analyse über, welche die Gesichtspunkte über diesen Gegenstand bis ins Endlose vermehrt. Sie kommt sehr schnell zu dem Glauben, durch Zusammenfügen aller dieser Gesichtspunkte den Gegenstand rekonstruieren zu können. Ist es da zu verwundern, daß sie diesen Gegenstand vor sich entfliehen sieht – wie ein Kind, das sich aus Schatten, die an den Wänden entlang laufen, ein festes Spielzeug zimmern wollte?

Der Rationalismus aber unterliegt derselben Täuschung. Er geht von der Verwechslung aus, die der Empirismus begangen hat, und bleibt ebenso unfähig wie dieser, die Persönlichkeit zu ergreifen. Ebenso wie der Empirismus nimmt er die psychologischen Zustände für ebensoviele Bruchstücke, die von einem Ich losgelöst sind, das sie wieder vereinigen würde. Ebenso wie der Empirismus sucht er diese Bruchstücke miteinander zu verbinden, um die Einheit der Person wiederherzustellen. Wie der Empirismus endlich sieht er die Einheit der Person, in dem unaufhörlich erneuten Bemühen sie zu erfassen, wie ein Phantom ins Unbestimmte entschwinden. Während aber der Empirismus endlich kampfes müde erklärt, daß es nichts anderes gibt als die Vielheit der psychologischen Zustände, beharrt der Rationalismus darauf, die Einheit der Person zu behaupten. Allerdings bleibt ihm, da er diese Einheit im Bereich der psychologischen Zustände selbst sucht und übrigens genötigt ist, alle Eigenschaften und Be-

Stimmtheiten, die er bei der Analyse findet, auf Rechnung der psychologischen Zustände zu setzen (denn die Analyse läuft ihrem Wesen nach immer auf Zustände hinaus), für die Einheit der Person etwas rein Negatives, die Abwesenheit jeder Bestimmtheit übrig. Da die psychologischen Zustände notwendig in dieser Analyse alles das ergriffen und für sich behalten haben, was noch den geringsten Anschein von materialem Gehalt bietet, so wird die „Einheit des Ich“ nur noch eine Form ohne Inhalt sein können. Sie wird die absolute Bestimmungslosigkeit und Leere sein. Den losgelösten psychologischen Zuständen, diesen Schatten des Ich, deren Ansammlung den Empiristen das Äquivalent der Person bedeutete, fügt der Rationalismus, um die Persönlichkeit wieder herzustellen, etwas noch Irrealeres hinzu: die Leere, in der diese Schatten sich bewegen, den Ort der Schatten, könnte man sagen. Wie könnte diese „Form“, die in Wahrheit formlos ist, eine lebende, handelnde, konkrete Persönlichkeit charakterisieren, und Peter von Paul unterscheiden lassen? Ist es zu verwundern, daß die Philosophen, die diese „Form“ von der Persönlichkeit isoliert haben, sie nachher unfähig finden, eine Person zu bestimmen, und daß sie Schritt für Schritt dazu gebracht werden, aus ihrem leeren Ich einen unergründlichen Behälter zu machen, der Paul nicht mehr gehört als Peter und in dem, je nach Belieben Platz für die ganze Menschheit oder für Gott oder für die Existenz im allgemeinen ist? Ich sehe hier zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus nur diesen einen Unterschied, daß der erstere, indem er die Einheit des Ich gewissermaßen in den Zwischenräumen der psychologischen Zustände sucht, dahin geführt wird, die Zwischenräume mit anderen Zuständen zuzuschütten und so immer endlos weiter, so daß das Ich, in ein sich immer verkleinerndes In-

tervall eingeengt, in dem Maße zum Nullpunkt hinfreht, in dem die Analyse weitergetrieben wird – während der Rationalismus, indem er aus dem Ich den Ort macht, wo die Zustände wohnen, sich einem leeren Raum gegenüber sieht, den man aus keinem Grunde hier mehr als dort aufhören, zu lassen berechtigt ist, der jede der Grenzen überschreitet, die man ihm sukzessive anzuweisen sucht, der immerfort an Ausdehnung zunimmt und nicht mehr im Nullpunkt, sondern im Unendlichen sich zu verlieren strebt.

Der Abstand zwischen einem vorgeblichen „Empirismus“ wie dem von Taine und den transzendentesten Spekulationen gewisser deutscher Pantheisten ist also viel weniger groß, als man ihn annimmt. Die Methode ist in beiden Fällen analog: sie besteht darin, die Elemente der Übersetzung zu behandeln, als ob sie Teile des Originals wären. Ein wahrer Empirismus jedoch ist ein solcher, der darauf ausgeht, das Original selbst so nah wie möglich heranzuziehen, sein Leben zu ergründen und durch eine Art intellektueller Auskultation seine Seele pochen zu fühlen; und dieser wahre Empirismus ist die wahre Metaphysik. Allerdings ist die Arbeit von einer äußersten Schwierigkeit, weil keine der fertigen Auffassungen, deren sich der Gedanke für seine tägliche Tätigkeit bedient, hier mehr nützen kann. Nichts ist leichter, als zu behaupten, daß das Ich Vielheit ist oder daß es Einheit ist oder daß es die Synthese von beiden ist. Einheit und Vielheit sind hier Vorstellungen, die man nicht auf den Gegenstand zuzuschneiden braucht, die man schon angefertigt vorfindet und die man nur aus einem Haufen auszufuchen braucht – Konfektionskleider, die Paul ebensogut wie Peter passen werden, weil sie die Gestalt keines der beiden nachzeichnen. Ein Empirismus aber, der dieses

Namens würdig ist, ein Empirismus, der nur nach Maß arbeitet, sieht sich genötigt, für jeden Gegenstand, den er studiert, eine absolut neue Arbeit zu liefern. Er schneidet für den Gegenstand einen Begriff zurecht, der diesem Gegenstand allein angepaßt ist, einen Begriff, von dem man kaum sagen kann, daß er noch ein Begriff ist, weil er sich nur auf dies eine Ding anwenden läßt. Er geht nicht mit Hilfe von Gedankenkombinationen vor, die man im Handel findet, Einheit und Vielheit z. B.; sondern die Vorstellung, zu der er uns hinleitet, ist im Gegenteil eine in ihrer Art einzige einfache Vorstellung, von der man übrigens, wenn sie einmal gebildet ist, sehr gut begreift, warum sie sich in die Rahmen Einheit, Vielheit usw., die alle viel weiter sind als sie, einstellen läßt. Kurz, die so definierte Philosophie besteht nicht darin, zwischen den Begriffen zu wählen und Partei für eine Schule zu ergreifen, sondern darin, eine Intuition, die einzig ist, zu suchen, von der man zu den verschiedenen Begriffen gleich gut wieder hinabsteigen kann, weil man sich über die Scheidungen der Schulen gestellt hat.

Daß die Persönlichkeit Einheit hat, ist sicher; aber eine derartige Behauptung lehrt mich nichts über die besondere Natur derjenigen Einheit, welche die Person ist. Daß unser Ich vielfach ist, gebe ich gleichfalls noch zu; aber es ist das eine Vielheit, von der man durchaus erkennen muß, daß sie nichts mit irgendeiner anderen gemein hat. Was in Wahrheit für die Philosophie wichtig ist, das ist, zu wissen, welche Einheit, welche Vielheit, welche dem abstrakten Einen und Vielen überlegene Realität die vielfache Einheit der Person ist. Und sie wird es nur wissen können, wenn sie die einfache Intuition des Ich durch das Ich wiederergreift. Dann wird sie, je nach dem Abhang, welchen sie

wählt, um wieder von diesem Gipfel herabzusteigen, zur Einheit oder zur Vielheit gelangen, oder zu irgendeinem der Begriffe, durch welche man das sich bewegende Leben der Person zu definieren versucht. Aber keine Mischung dieser Begriffe miteinander, wir wiederholen es, würde etwas ergeben, das der Person, welche dauert, gleicht.

Wenn ich einen festen konischen Körper vor mir habe, so sehe ich ohne weiteres, wie er gegen die Spitze zu sich verjüngt und mit einem mathematischen Punkt zusammenzufallen strebt und wie er sich an seiner Basis in einen sich ins Unbestimmte vergrößernden Kreis erweitert. Aber weder der Punkt, noch der Kreis, noch die Nebeneinanderordnung beider auf einer Ebene werden mir die mindeste Idee von einem konischen Körper geben. Ebenso ist es mit der Vielheit und der Einheit des psychologischen Lebens. Ebenso mit dem Nullpunkt und dem Unendlichen, zu denen Empirismus und Rationalismus die Persönlichkeit hinführen.

Die Begriffe treten, wie wir nachher zeigen werden, gewöhnlich paarweise auf und repräsentieren zwei Gegensätze. Es gibt kaum eine konkrete Wirklichkeit, über die man nicht zugleich zwei entgegengesetzte Ansichten vertreten könnte und die sich nicht infolgedessen auf diese beiden widerstreitenden Begriffe bringen ließe. Daher entstehen eine These und eine Antithese, die man vergebens logisch zu veröhnen suchen möchte, aus dem sehr einfachen Grunde, daß sich niemals aus Begriffen oder Gesichtspunkten ein Ding machen läßt. Von dem durch Intuition ergriffenen Objekt aber gelangt man in vielen Fällen ohne weiteres zu den zwei entgegengesetzten Begriffen und da man auf diese Weise aus der Wirklichkeit die These und die Antithese hervorgehen sieht, erfaßt man auf einen

Schlag, wie diese These und diese Antithese einander widerstreiten und wie sie sich verfühnen.

Dazu muß man allerdings an eine Umwälzung der üblichen intellektuellen Arbeit gehen. Denken besteht gewöhnlich darin, von den Begriffen zu den Dingen zu gelangen und nicht von den Dingen zu den Begriffen. Eine Realität erkennen heißt, im gebräuchlichen Sinne des Wortes »erkennen«: schon fertige Begriffe nehmen, sie quantitativ bestimmen und sie miteinander kombinieren, bis man ein brauchbares Äquivalent des Wirklichen erhält. Aber man darf nicht vergessen, daß die normale Arbeit des Intellekts weit davon entfernt ist, eine „uninteressierte“ Arbeit zu sein. Im allgemeinen trachten wir nicht zu erkennen, um zu erkennen, sondern zu erkennen, um eine Partei zu ergreifen, um einen Vorteil daraus zu ziehen, kurz um ein Interesse zu befriedigen. Wir untersuchen, bis zu welchem Punkt das zu erkennende Objekt dies oder jenes ist, in welche bekannte Art es sich einordnet, zu welcher Art der Handlung, des Vorgehens oder der Haltung es uns bestimmen soll. Diese verschiedenen möglichen Handlungen und Haltungen sind ebensoviele begriffliche Richtungen unseres Denkens, die ein für allemal bestimmt sind; es bleibt nichts mehr zu tun, als ihnen zu folgen; genau darin besteht die Anwendung der Begriffe auf die Dinge. Einen Begriff an einem Gegenstand versuchen, heißt den Gegenstand befragen, was wir mit ihm machen können, was er für uns tun kann. Ein Objekt mit einem Begriffe etikettieren heißt: in bestimmten Ausdrücken die Art der Handlung oder Haltung festlegen, zu der das Objekt uns veranlassen soll. Jede Erkenntnis im gebräuchlichen Sinne ist also in einer bestimmten Richtung orientiert oder von einem bestimmten Gesichtspunkt gewonnen. Aller-

dings ist unser Interesse häufig ein vielfältiges. Und daher kann es geschehen, daß wir unsere Erkenntnis desselben Gegenstandes nach mehreren Richtungen hintereinander orientieren und daß wir die Gesichtspunkte darüber verändern. Hierin besteht, im üblichen Sinn dieser Ausdrücke, eine „weite“ und „umfassende“ Erkenntnis des Gegenstandes: der Gegenstand ist dann nicht auf einen einzigen Begriff, sondern auf mehrere Begriffe zurückgeführt, an denen er, wie wir annehmen, „teil hat“. In welcher Weise hat er an allen diesen Begriffen zugleich teil? Dies ist eine Frage, welche die Praxis nichts angeht und die man sich nicht zu stellen hat. Es ist also natürlich und gerechtfertigt, daß wir im gewöhnlichen Leben vermittlest Nebeneinanderstellung und quantitativer Zuteilung von Begriffen vorgehen; es wird hieraus keine philosophische Schwierigkeit entstehen, weil wir uns durch stillschweigende Übereinkunft enthalten, zu philosophieren. Diesen modus operandi aber auf die Philosophie übertragen, auch hier noch von den Begriffen zur Sache gehen, für die uninteressierte Erkenntnis eines Objektes, das wir jetzt doch in sich selbst zu erfassen streben, eine Art des Erkennens benützen, die sich an einem bestimmten Interesse inspiriert und die ihrem Begriffe nach darin besteht, daß man von außen eine Ansicht des Objekts gewinnt – das heißt dem Ziel, das man sich setzt, zuwiderhandeln, das heißt die Philosophie zu einer ewigen Plänkelei zwischen den Schulen verdammen, das heißt den Widerspruch mitten ins Herz der Sache und der Methode verlegen. Entweder es ist keine Philosophie möglich und alle Erkenntnis der Dinge ist eine praktische Erkenntnis, die auf einen aus ihnen zu ziehenden Vorteil gerichtet ist, oder philosophieren besteht darin, sich durch eine Aufbietung der Intuition in das Objekt selbst zu verlegen.

Um aber die Natur dieser Intuition zu verstehen, um genau zu bestimmen, wo die Intuition aufhört und wo die Analyse beginnt, muß auf das zurückgegriffen werden, was oben von dem Verlauf der Dauer gesagt wurde.

Man wird bemerken, daß es ein wesentliches Charakteristikum der Begriffe und Schemata, auf welche die Analyse hinausläuft, ist, unveränderlich zu sein, während man sie betrachtet. Ich habe von dem Ganzen des Innenlebens die psychologische Wesenheit losgelöst, welche ich eine einfache Wahrnehmung nenne. Solange ich sie studiere, nehme ich an, daß sie bleibt, was sie ist. Wenn ich irgendeine Veränderung an ihr fände, würde ich sagen, daß hier keine einzelne Wahrnehmung vorliegt, sondern mehrere Wahrnehmungen nacheinander, und auf jede dieser sukzessiven Wahrnehmungen würde ich dann die Unveränderlichkeit übertragen, die ich vorher jener Wahrnehmung als Ganzem zuerkannt habe. Ich kann – auf welche Weise auch immer – wenn ich die Analyse weit genug treibe, zu Elementen gelangen, welche ich für unveränderlich halten werde. Hier und nur hier werde ich die feste Operationsbasis finden, deren die Wissenschaft zu ihrer eigenen Entwicklung bedarf.

Dennoch gibt es keinen feelischen Zustand, so einfach er auch sei, der nicht jeden Augenblick wechselt, da es kein Bewußtsein ohne Gedächtnis gibt, keine Fortsetzung eines Zustandes ohne die Addition der Erinnerung der vergangenen Momente zur gegenwärtigen Empfindung. Darin besteht die Dauer. Die innere Dauer ist das fortlaufende Leben einer Erinnerung, welche die Vergangenheit in die Gegenwart fortsetzt, mag die Gegenwart das unaufhörlich wachsende Bild der Vergangenheit deutlich enthalten, oder mag sie vielmehr durch ihren fortwährenden Quali-

tätswechsel von der immer schwerer werdenden Last zeugen, die wir hinter uns her schleppen und die in dem Maße zunimmt, in dem wir altern. Ohne dies Fortleben der Vergangenheit in der Gegenwart gäbe es keine Dauer, sondern nur Augenblicksexistenz.

Allerdings werde ich, wenn man mir vorwirft, daß ich den psychologischen Zustand schon durch die bloße Tatsache, daß ich ihn analysiere, der Dauer entziehe, mich dagegen verteidigen, indem ich sage, daß jeder dieser elementaren psychologischen Zustände, auf die meine Analyse hinausläuft, ein Zustand ist, der noch Zeit einnimmt. „Meine Analyse“, werde ich sagen, „löst wohl das ganze Leben in Zustände auf, von denen jeder sich selbst homogen ist; nur, da die Homogenität sich auf eine bestimmte Anzahl von Minuten oder von Sekunden erstreckt, hört der elementare psychologische Zustand nicht auf zu dauern, auch da nicht, wo er nicht wechselt.“

Aber wer sieht nicht, daß die bestimmte Anzahl von Minuten und Sekunden, die ich dem elementaren psychologischen Zustand zuschreibe, gerade eben den Wert eines Merkmals hat, das bestimmt ist, mich daran zu erinnern, daß der als homogen angenommene psychologische Zustand in Wirklichkeit ein Zustand ist, der wechselt und der dauert? Der Zustand in sich selbst genommen ist ein un-aufhörliches Werden. Ich habe aus diesem Werden eine gewisse durchschnittliche Bestimmtheit extrahiert, die ich als unveränderlich angenommen habe: ich habe auf diese Weise einen stabilen und eben dadurch schematischen Zustand konstituiert. Ich habe andererseits daraus das Werden im allgemeinen extrahiert, das Werden, das nicht mehr das Werden von diesem als von jenem wäre, und dieses habe ich die Zeit genannt, die dieser Zustand aus-

füllt. Bei genauer Betrachtung würde ich gewahren, daß diese abstrakte Zeit ebenso unbeweglich für mich ist, wie der Zustand, den ich in ihr lokalisiere, daß sie nur durch einen fortwährenden Wechsel der Qualität verfließen könnte und daß sie, wenn sie ohne Qualität, wenn sie der bloße Schauplatz des Wechsels ist, dadurch ein unbewegliches Milieu wird. Ich würde lehren, daß die Hypothese dieser homogenen Zeit einfach bestimmt ist, den Vergleich zwischen den verschiedenen konkreten Dauern zu erleichtern, uns zu erlauben, Gleichzeitigkeiten zu berechnen und einen Dauerverlauf durch Beziehung auf einen anderen zu messen. Und schließlich würde ich begreifen, daß ich, indem ich die Vorstellung eines elementaren psychologischen Zustandes mit der Bezeichnung einer bestimmten Anzahl von Minuten und Sekunden verbinde, lediglich daran erinnere, daß der Zustand von einem dauernden Ich losgelöst worden ist, und die Stelle abgrenze, wo er wieder in Bewegung gesetzt werden müßte, um von dem einfachen Schema, zu dem er geworden ist, wieder auf die konkrete Form zurückgeführt zu werden, die er vorher hatte. Aber ich vergesse all dies, da ich es in der Analyse nicht brauchen kann. Das bedeutet, daß die Analyse immer mit dem Unbeweglichen arbeitet, während die Intuition sich in die Beweglichkeit oder – was auf dasselbe herauskommt – in die Dauer versetzt. Hier ist die ganz genaue Grenzlinie zwischen der Intuition und der Analyse. Man erkennt das Reale, das Gelebte, das Konkrete daran, daß es die Veränderlichkeit selbst ist. Man erkennt das Element daran, daß es unveränderlich ist. Und es ist seinem Begriff nach unveränderlich, da es ein Schema, eine vereinfachte Rekonstruktion, oft ein bloßes Symbol, in jedem Fall eine bloße Ansicht von der verfließenden Realität ist.



Aber der Irrtum ist der, zu glauben, daß man mit diesen Schematen das Reale wieder aufbauen könnte. Wir können es nicht genug wiederholen: von der Intuition kann man zur Analyse gelangen, aber nicht von der Analyse zur Intuition.

Aus der Veränderlichkeit kann ich so viele Variationen, so viele Eigenschaften oder Modifikationen bilden, wie mir beliebt, weil dies ebensoviele unveränderliche, durch die Analyse aufgenommene Ansichten von der der Intuition gegebenen Beweglichkeit sind. Aber diese aneinandergereihten Modifikationen werden nichts zustande bringen, was der Veränderlichkeit gleicht, weil sie keine Teile, sondern Elemente von ihr waren, was etwas ganz anderes ist. Betrachten wir z. B. die Veränderlichkeit, die der Homogenität am nächsten ist, die Bewegung im Raum. Ich kann mir an dieser Bewegung, ihrer ganzen Ausdehnung nach, mögliche Stillstände vorstellen: dasjenige, was ich die Lagen des Beweglichen nenne oder die Punkte, durch die das Bewegliche hindurchgeht. Aber mit Lagen, wenn sie auch in unendlicher Anzahl gegeben wären, werde ich keine Bewegung bilden. Sie sind nicht Teile der Bewegung; sie sind ebensoviele von ihr genommene Ansichten: sie sind – könnte man sagen – nur Möglichkeiten von Stillständen. Niemals ist das Bewegliche wirklich in einem der Punkte; höchstens kann man sagen, daß es durch ihn hindurchgeht. Aber das Hindurchgehen, das eine Bewegung ist, hat nichts gemein mit einem Stillstand, welcher Unbewegtheit ist. Eine Bewegung könnte nicht auf eine Unbeweglichkeit basieren; denn dann würde sie mit ihr zusammenfallen, was ein Widerspruch wäre. Die Punkte sind nicht in der Bewegung wie Teile, noch auch unter der Bewegung wie die Orte des Beweglichen. Sie sind einfach durch uns unter

die Bewegung projiziert wie ebensoviele Orte, wo – wenn es Stillstände – ein Bewegliches sich befinden würde, das der Voraussetzung nach nicht stillsteht. Es sind also nicht im eigentlichen Sinne Lagen, sondern Unterlegungen, Ansichten oder Gesichtspunkte des Geistes. Wie könnte man aus Gesichtspunkten ein Ding bilden?

Und dennoch ist es dies, was wir jedesmal zu tun versuchen, wenn wir über die Bewegung reflektieren und auch über die Zeit, zu deren Darstellung die Bewegung dient. Durch eine tief in unseren Geist eingewurzelte Täuschung und dadurch, daß wir uns nicht enthalten können, die Analyse als der Intuition gleichwertig zu betrachten, unterscheiden wir zunächst durch die ganze Bewegung hin eine gewisse Anzahl von möglichen Stillständen oder von Punkten, aus denen wir ohne weiteres Teile der Bewegung machen. Angesichts unserer Unfähigkeit, die Bewegung aus diesen Punkten wieder zusammenzusetzen, schalten wir noch mehr Punkte ein, da wir glauben, so an das, was an Beweglichkeit in der Bewegung enthalten ist, näher herankommen zu können. Dann, da die Beweglichkeit uns immer noch ent-schlüpft, substituieren wir einer endlichen und begrenzten Anzahl von Punkten eine „unendlich anwachsende“ Zahl, – und versuchen so, jedoch vergeblich, durch die Bewegung unseres Denkens, welche ins Unbegrenzte die Addition von Punkten fortsetzt, die wirkliche und ungeteilte Bewegung des Beweglichen nachzumachen. Schließlich sagen wir, daß die Bewegung sich aus Punkten zusammenlegt, daß sie aber außerdem den dunklen geheimnisvollen Übergang einer Lage in die folgende Lage in sich begreift. Als ob die Dunkelheit nicht einzig und allein daraus hervorginge, daß man die Unbeweglichkeit für klarer als die Beweglichkeit, den Stillstand für früher als die Bewegung gehalten hat! Als ob

das Geheimnis sich nicht daher schriebe, daß man auf dem Wege der Zusammensetzung von den Stillständen zur Bewegung zu gehen unternimmt, was unmöglich ist, während es so leicht ist, durch einfaches Vermindern von der Bewegung zur Verlangsamung und zur Unbeweglichkeit zu gelangen! Man sollte sich gewöhnen, in der Bewegung das Einfachste und Klarste zu sehen, was es gibt, da die Unbeweglichkeit nur die äußerste Grenze der Verlangsamung der Bewegung ist, eine vielleicht bloß gedachte Grenze, die niemals in der Natur realisiert ist. Man hat die Bedeutung des Gedichtes in der Form der Buchstaben gesucht, aus denen es zusammengesetzt ist; man hat geglaubt, indem man eine wachsende Anzahl von Buchstaben in Rechnung stellte, endlich die immer entfliehende Bedeutung des Gedichtes ergreifen zu können, und in der Verzweiflung daran, als man sah, daß es unnütz war, einen Teil des Sinnes in jedem der Buchstaben zu suchen, hat man angenommen, daß zwischen jedem der Buchstaben und dem darauf folgenden der gesuchte Teil des geheimnisvollen Sinnes wohnte! Aber noch einmal: die Buchstaben sind keine Teile der Sache, sie sind Elemente des Symbols. Noch einmal: die Lagen des Beweglichen sind nicht Teile der Bewegung: sie sind Punkte des Raumes, von dem angenommen wird, daß er die Unterlage der Bewegung ist. Dieser unbewegliche und leere, nur im Begriff, nie in der Anschauung existierende Raum hat genau den Wert eines Symboles. Wie könnte man, indem man mit Symbolen etwas vornimmt, Wirklichkeit hervorbringen? Aber das Symbol entspricht hier den eingewurzeltsten Gewohnheiten unseres Denkens. Wir versetzen uns gewöhnlich in die Unbewegtheit – in der wir einen Stützpunkt für die Praxis finden – und wir streben die Bewegtheit ver-

mittelt ihrer wieder zusammenzusetzen. Wir erhalten so nur eine ungeschickte Nachahmung, eine Fälschung der wirklichen Bewegung, aber diese Nachahmung dient uns im Leben viel mehr als die Intuition des Dinges selbst. Nun hat unser Geist eine unwiderstehliche Neigung, diejenige Idee für klarer zu halten, die ihm am häufigsten dient. Darum erscheint ihm die Unbeweglichkeit klarer als die Beweglichkeit, der Stillstand früher als die Bewegung.

Die Schwierigkeiten, die das Problem der Bewegung seit dem ganz frühen Altertum erzeugt hat, stammen daher. Sie entspringen alle daraus, daß man vom Raum zur Bewegung, von der Flugbahn zum Fluge, von den unbeweglichen Lagen zur Beweglichkeit und von dem einen zum ändern auf dem Wege der Zusammenfassung zu gelangen sucht. Die Bewegung aber ist es, die früher ist als die Unbeweglichkeit, und es besteht zwischen den Lagen im Raum und der Veränderung im Raum nicht die Beziehung der Teile zur Ganzen, sondern die der Verschiedenheit der möglichen Gesichtspunkte zur realen Unterbarkeit des Gegenstandes.

Viele andere Probleme sind aus derselben Täuschung hervorgegangen. Was die unbeweglichen Punkte für die Bewegung eines beweglichen Körpers sind, das sind die Begriffe von verschiedenen Qualitäten für den qualitativen Wechsel eines Gegenstandes. Die mannigfachen Begriffe, in welche sich eine Veränderung auflöst, sind also ebensoviele stabil gewordene Erscheinungsweisen der Instabilität des Wirklichen. Und ein Objekt denken, im gebräuchlichen Sinn des Wortes „denken“, bedeutet, von seiner Beweglichkeit eine oder mehrere unbewegliche Ansichten aufnehmen. Es bedeutet mit einem Wort, sich von Zeit zu Zeit fragen, wie es damit bestellt ist, um zu wissen, was man damit anfassen könnte. Nichts Gerechtfertigteres übrigens als diese

Art des Vorgehens, so lange es sich nur um eine praktische Erkenntnis der Wirklichkeit handelt. Die Erkenntnis, soweit sie auf die Praxis hin orientiert ist, hat nur die hauptsächlichlichen Attitüden der Sache uns gegenüber aufzuzählen, wie auch unsere bestmöglichen Attitüden ihr gegenüber. Dies ist die gewöhnliche Rolle der fertigen Begriffe, dieser Stationen, mit denen wir den Weg des Werdens abstecken. Aber mit ihnen in die innerste Natur der Dinge eindringen wollen, d. h. auf die Beweglichkeit des Realen eine Methode anwenden, die geschaffen ist, unbewegliche Gesichtspunkte für sie zu geben – das heißt vergessen, daß die Metaphysik, wenn sie möglich ist, nur eine mühevollen, ja schmerzhaften Anstrengung sein kann, die von Natur abwärts geneigte Ebene der Gedankenarbeit wieder heraufzuheben, sich sogleich durch eine Art geistiger Ausdehnung in die Sache zu versetzen, kurz, von der Wirklichkeit zu den Begriffen und nicht mehr von den Begriffen zur Wirklichkeit zu gehen. Ist es zu verwundern, daß die Philosophen so oft den Gegenstand, den sie zu erfassen streben, vor sich entfliehen sehen wie Kinder, die durch das Schließen der Hand den Rauch fangen wollen? So pflanzen sich viele der Streitigkeiten zwischen den Schulen, von denen jeder der andern vorwirft, sie habe sich das Wirkliche entchlüpfen lassen, unablässig fort.

Wenn aber die Metaphysik durch Intuition vorgehen soll, wenn die Intuition die Beweglichkeit der Dauer zum Objekt hat und wenn die Dauer psychologischen Wesens ist – werden wir dann den Philosophen nicht in die ausschließliche Betrachtung seiner selbst einschließen? Wird die Philosophie nicht darin bestehen, sich einfach leben zu lassen, „wie ein schläfriger Hirt das Wasser fließen sieht“? So sprechen hieße in den Irrtum zurückfallen, den wir seit dem Anfang

dieser Untersuchung unaufhörlich gekennzeichnet haben. Es hieße die eigentümliche Natur der Dauer verkennen und gleichzeitig den dem Wesen nach aktiven, ich möchte beinahe sagen, gewaltfamen Charakter der metaphysischen Intuition. Es hieße nicht sehen, daß einzig die Methode, von der wir sprechen, erlaubt, sowohl den Idealismus wie den Realismus zu überwinden, die Existenz von uns untergeordneten und übergeordneten, wiewohl freilich in einem gewissen Sinne uns inneren Gegenständen zu behaupten, sie miteinander ohne Schwierigkeit koexistieren zu lassen und allmählich die Dunkelheiten zu zerstreuen, welche die Analyse um alle großen Probleme aufhäuft. Ohne hier die Untersuchung dieser verschiedenen Punkte in Angriff zu nehmen, wollen wir uns begnügen, zu zeigen, wie die Intuition, von der wir sprechen, nicht ein einziger Akt, sondern eine unendliche Reihe von Akten ist, die alle zweifellos von derselben Gattung, aber jeder von sehr besonderer Art sind, und wie diese Mannigfaltigkeit von Akten allen Graden des Seins entspricht.

Wenn ich die Dauer zu analysieren, d. h. sie in fertige Begriffe aufzulösen suche, so bin ich durch die Natur des Begriffes und der Analyse selbst genötigt, von der Dauer im allgemeinen zwei entgegengesetzte Ansichten aufzunehmen, aus denen ich sie nachher wieder zusammenzusetzen suchen würde. Diese Kombination, die übrigens etwas Wunderbares haben würde, da man nicht versteht, wie zwei Gegensätze dazu kämen, sich zu vereinen, könnte weder eine Verschiedenheit von Graden noch eine Veränderlichkeit von Formen darstellen: wie alle Wunder ist sie schlechthin oder sie ist nicht. Ich werde z. B. sagen, daß es einerseits eine Vielheit von sukzessiven Bewußtseinszuständen und andererseits eine Einheit gibt, die sie wieder

verbindet. Die Dauer wird die „Synthese“ dieser Einheit und dieser Vielheit sein, eine geheimnisvolle Operation, die sich in der Finsternis vollzieht und von der – ich wiederhole es – nicht einzusehen ist, wie sie Nuancen oder Grade zulassen sollte. Innerhalb dieser Hypothese gibt es und kann es nur eine einzige Dauer geben, diejenige, mit der unser Bewußtsein gewohnheitsmäßig operiert. Um es genauer zu sagen, wenn wir die Dauer unter dem einfachen Aspekt einer Bewegung nehmen, welche sich im Raum vollzieht, und wenn wir die Bewegung, als Vertreterin der Zeit betrachtet, auf Begriffe zu bringen suchen, so werden wir einerseits eine beliebig große Anzahl von Punkten der Fluglinie erhalten und andererseits eine abstrakte Einheit, welche sie wieder vereinigt, wie ein Faden die Perlen einer Halskette verbinden würde. Zwischen dieser abstrakten Vielheit und dieser abstrakten Einheit ist die Kombination, wenn sie einmal als möglich gesetzt ist, etwas Einziges, für das wir nicht mehr Nuancen finden werden, als in der Arithmetik eine Addition von gegebenen Zahlen Nuancen gestattet. Wenn man dagegen, anstatt die Dauer analysieren zu wollen (d. h. im Grunde, mit Begriffen eine Synthese aus ihr zu machen) sich von vornherein durch eine Aufbietung der Intuition in sie versetzt, so hat man das Gefühl einer gewissen, genau bestimmten Spannung, deren Bestimmung selbst wie eine aus einer Unendlichkeit von möglichen Dauern ausgewählte erscheint. Von da an bemerkt man beliebig viele Dauern, alle sehr voneinander verschieden, obwohl jede von ihnen, auf Begriffe gebracht, d. h. äußerlich von den beiden entgegengesetzten Standpunkten her ins Auge gefaßt, sich immer auf dieselbe unbestimmbare Kombination des Vielen und des Einen zurückführen läßt.

Drücken wir dieselbe Idee präziser aus. Wenn ich die Dauer als eine Vielheit von Momenten ansehe, die miteinander durch eine Einheit, welche wie ein Faden durch sie hindurchläuft, wieder verbunden sind, so existieren diese Momente, wie kurz auch die gewählte Dauer sei, in unbegrenzter Zahl. Ich kann sie so nah beieinander annehmen, wie es mir beliebt; es werden immer zwischen diesen mathematischen Punkten andere mathematische Punkte liegen – und so fort ins Unendliche. Von der Seite der Vielheit angesehen, wird also die Dauer sich in einen Staubwirbel von Momenten verflüchtigen, von denen keiner dauert, da jeder ein augenblicklicher ist. Wenn ich nun andererseits die Einheit betrachte, welche die Momente wieder miteinander verbindet, so kann diese ebensowenig dauern, da durch die Hypothese alles, was es an Wechselndem und eigentlich Dauerhaftem in der Dauer gibt, auf die Seite der Vielheit der Momente verlegt worden ist. Diese Einheit wird mir also im selben Maße, wie ich ihr Wesen vertiefe, als ein unbewegliches Substrat des sich Bewegenden erscheinen, als irgendeine unzeitliche Wesenhaftigkeit der Zeit: als das, was ich die Ewigkeit nenne – eine Ewigkeit des Todes, denn sie ist nichts anderes als die Bewegung, aus der die Beweglichkeit, welche sie zum Leben machte, getilgt ist. Wenn man die antagonistischen Meinungen der Schulen in bezug auf die Dauer genau nachprüfte, würde man sehen, daß sie nur darin differieren, dem einen oder dem andern dieser beiden Begriffe die Hauptwichtigkeit zuzuschreiben. Die einen heften sich an den Gesichtspunkt des Vielfachen; sie stellen als konkrete Realität die getrennten Momente einer Zeit auf, die sie sozusagen pulverisiert haben; sie halten demgegenüber die Einheit, welche aus den Körnern ein Pulver macht, für sehr viel künstlicher. Die andern

stellen im Gegenteil die Einheit der Dauer als konkrete Realität auf. Sie nehmen ihre Stellung im Ewigen. Aber da ihre Ewigkeit trotzdem abstrakt bleibt, weil sie leer ist, weil sie die Ewigkeit eines Begriffes ist, der nach der Annahme den entgegengesetzten Begriff ausschließt, so ist nicht ersichtlich, wie diese Ewigkeit eine unbestimmte Vielheit von Momenten mit sich koexistieren lassen könnte. In der ersten Hypothese hat man eine in der Luft hängende Welt, die in jedem Augenblick von selbst enden und wieder beginnen müßte. In der zweiten hat man ein Unendliches von abstrakter Ewigkeit, von dem ebensowenig zu begreifen ist, warum es nicht in sich selbst eingehüllt bleibt und wie es die Dinge mit sich koexistieren läßt. Aber in beiden Fällen, und welche von den beiden Metaphysiken auch diejenige sei, auf die man sich eingestellt hat, erscheint die Zeit unter dem psychologischen Gesichtspunkt wie ein Gemisch von zwei Abstraktionen, die weder Grade noch Nuancen zulassen. Im einen System wie im andern gibt es nur eine einzige Dauer, die alles mit sich reißt, einen Fluß ohne Grund, ohne Ufer, der ohne angebbare Kraft in einer nicht zu bestimmenden Richtung fließt. Es ist sogar noch nicht einmal ein Fluß; der Fluß fließt nur, weil die Realität von den beiden Doktrinen dieses Opfer erlangt, indem sie von einem Zerreißen ihrer Logik Nutzen zieht. Von dem Augenblick an, wo sie sich wieder erfassen, lassen sie dieses Fließen erstarren, sei es in einer festen Decke, sei es in einer Unendlichkeit von Kristallnadeln, immer in einem Ding, das notwendig an der Unbeweglichkeit eines Gesichtspunktes teil hat.

Ganz anders steht es, wenn man sich mit einem Schlage durch eine Aufbietung der Intuition in den konkreten Verlauf der Dauer versetzt. Allerdings wird man dann keinen

logischen Grund finden, vielfache oder verschiedene Dauern zu setzen. Streng genommen könnte es dann keine andere Dauer geben als die unsere – so etwa, als ob es keine andere Farbe auf der Welt geben könnte als z. B. Orange. Aber ebenso wie ein auf Farbe basiertes Bewußtsein, das innerlich auf Orange eingestellt wäre, anstatt es äußerlich wahrzunehmen, sich zwischen Rot und Gelb gestellt fühlen würde, vielleicht gar unter dieser Farbe ein ganzes Spektrum vorfühlen würde, in das sich die vom Rot zum Gelb führende Kontinuität naturgemäß verlängert – ebenso setzt die Intuition unserer Dauer, weit entfernt, uns im Leeren hängen zu lassen, wie es die reine Analyse täte, uns in Kontakt mit einer ganzen Kontinuität von Dauern, die wir zu verfolgen suchen müssen, sei es abwärts, sei es aufwärts: in beiden Fällen können wir uns durch eine immer kräftigere Anstrengung ins Unbegrenzte erweitern, in beiden Fällen gehen wir über uns selbst hinaus. Im ersten gehen wir auf eine immer zerstreutere Dauer zu, deren Pulschläge schneller als die unseren sind, indem sie unsere einfache Wahrnehmung zerteilen, ihre Qualität in Quantität verdünnen: an der Grenze wäre das rein Homogene, die reine Wiederholung, durch welche wir die Materialität definieren. In der andern Richtung gehen wir auf eine Dauer zu, die sich immer mehr in sich spannt, sich zusammenzieht, immer intensiver wird: an der Grenze würde die Ewigkeit sein. Nicht mehr die begriffliche Ewigkeit, die eine Ewigkeit des Todes ist, sondern eine Ewigkeit des Lebens. Eine lebendige und infolgedessen eine sich noch bewegendende Ewigkeit, in welcher unsere eigene Dauer sich wiederfinden würde wie die Schwingungen im Licht, und welche die Verdichtung aller Dauer sein würde, wie die Materialität ihre Zerstreung ist. Zwischen diesen beiden

äußersten Grenzen bewegt sich die Intuition, und diese Bewegung ist die Metaphysik.

ES kann nicht in Frage kommen, hier die verschiedenen Etappen dieser Bewegung zu durchlaufen. Aber nachdem wir eine allgemeine Übersicht der Methode geboten und eine erste Anwendung von ihr gemacht haben, wird es vielleicht nicht nutzlos sein, in so präzisen Ausdrücken wie irgend möglich die Prinzipien zu formulieren, auf welchen sie ruht. Von den Sätzen, die wir aufstellen werden, haben die meisten in der vorliegenden Arbeit einen Anfang des Beweises gefunden. Wir hoffen, sie vollkommen erklären zu können, wenn wir andere Probleme erörtern werden.

I. Es gibt eine äußere und dennoch unserem Geist unmittelbar gegebene Realität. Der gesunde Menschenverstand hat in diesem Punkte recht gegen den Idealismus und den Realismus der Philosophen.

II. Diese Realität ist Beweglichkeit. Es gibt keine entstandenen Dinge, sondern nur Dinge, die entstehen, keine sich erhaltenden Zustände, sondern nur wechselnde Zustände. Die Ruhe ist immer nur scheinbar, oder vielmehr relativ. Das Bewußtsein, das wir von unserer eigenen Person in ihrem kontinuierlichen Verlauf haben, führt uns ins Innere einer Realität, nach deren Muster wir uns die übrigen vorstellen müssen. Alle Realität ist also Strebung, wenn man dahin übereinkommt, mit Strebung eine immer von neuem — wie etwa in einer Kurve — einsetzende Richtungsänderung zu bezeichnen.

III. Unser Geist, der feste Stützpunkte sucht, hat im gewöhnlichen Lauf des Lebens zur hauptsächlichsten Funktion, sich Zustände und Dinge vorzustellen. Er nimmt dann

und wann gleichsam momentane Ansichten von der ungeteilten Beweglichkeit des Wirklichen auf. So erhält er Wahrnehmungen und Ideen. Auf diese Weise substituirt er dem Kontinuierlichen das Diskontinuierliche, der Beweglichkeit die Stabilität, der Strebung im Wechsel die festen Punkte, welche eine Richtung des Wechsels und der Strebung bezeichnen. Diese Substituierung ist dem gefunden Menschenverstand, der Sprache, dem praktischen Leben und sogar in einem gewissen Maße, das wir zu bestimmen suchen wollen, auch der positiven Wissenschaft notwendig. Unser Intellekt, wenn er seiner natürlichen Neigung folgt, geht durch feste Wahrnehmungen einerseits und durch beharrende Begriffe andererseits vor. Er geht vom Unbeweglichen aus und begreift die Bewegung nur als Funktion der Unbeweglichkeit und nur in dieser drückt er sie aus. Er setzt sich in den fertigen Begriffen fest und bemüht sich, darin wie in einem Neg etwas von der vorübergehenden Realität zu fangen. Zweifellos geschieht dies nicht, um eine innere und metaphysische Erkenntnis des Wirklichen zu erlangen.

Es geschieht einfach, um davon einen Gebrauch zu machen, da jeder Begriff (wie übrigens auch jede Wahrnehmung) eine praktische Frage ist, welche unsere Aktivität an die Wirklichkeit stellt und auf welche die Wirklichkeit — wie sich das im Geschäftsverkehr gehört — mit einem Ja oder einem Nein antwortet. Aber hierdurch läßt unser Intellekt sich vom Wirklichen das entschlüpfen, was dessen eigentliches Wesen ist.

IV. Die der Metaphysik anhaftenden Schwierigkeiten, die Antinomien, welche sie hervorruft, die Widersprüche, in die sie verfällt, die Teilung in antagonistische Schulen und

die unlösbaren Gegensätzlichkeiten zwischen den Systemen rühren zum großen Teil daher, daß wir auf die uninteressierte Erkenntnis des Wirklichen die Verfahrensweisen anwenden, deren wir uns beständig für praktische Nützlichkeitszwecke bedienen. Sie rühren daher, daß wir uns im Unbeweglichen festsetzen, um das sich Bewegende in seinem Vorübergehen zu erspähen, anstatt uns in das sich Bewegende zu versetzen, um mit ihm die festliegenden Punkte zu durchschreiten. Sie rühren daher, daß wir suchen, die Realität, welche Strebung und infolgedessen Beweglichkeit ist, mit Wahrnehmungen und Begriffen zu rekonstruieren, deren Funktion es ist, sie zu immobilisieren. Aus Stillständen – so viel ihrer auch seien – wird man niemals Beweglichkeit bilden; wenn man aber von der Beweglichkeit ausgeht, kann man auf dem Wege der Diminution durch das Denken so viele Stillstände daraus ziehen, wie man will.

Mit anderen Worten: Man begreift, daß durch unser Denken feste Begriffe aus der beweglichen Realität gezogen werden können; aber es ist durchaus unmöglich, mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Wirklichen zu rekonstruieren. Der Dogmatismus, soweit er Erbauer von Systemen ist, hat jedoch immer diese Rekonstruktion versucht.

V. Er mußte daran scheitern. Es ist diese Ohnmacht und einzig diese Ohnmacht, welche die skeptischen, idealistischen, kritizistischen, kurz alle diejenigen Doktrinen konstatieren, welche unserem Intellekt die Fähigkeit absprechen, das Absolute zu erreichen. Aber daraus, daß wir daran scheitern, die lebendige Wirklichkeit mit starren und fertigen Begriffen aufzubauen, folgt nicht, daß wir sie nicht auf irgendeine andere Weise ergreifen könnten. Die Beweisfüh-

rungen, die von der Relativität unserer Erkenntnis gegeben worden sind, sind alle mit einem ursprünglichen Fehler behaftet: sie nehmen wie der Dogmatismus, den sie angreifen, an, daß jede Erkenntnis notwendig von fest umrissenen Begriffen ausgehen muß, um mit ihnen die verfließende Wirklichkeit zu erreichen.

VI. Aber in Wahrheit kann unser Intellekt den umgekehrten Weg verfolgen. Er kann sich in der beweglichen Wirklichkeit niederlassen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz sie vermittelt jenes intellektuellen Mitlebens ergreifen, welches man Intuition nennt. Dies ist von äußerster Schwierigkeit. Der Geist muß sich ver Gewaltigen, die Richtung seines gewöhnlichen Denkverfahrens umkehren, alle seine Kategorien unaufhörlich umdrehen oder vielmehr umschaffen. Aber er wird so zu flüssigen Begriffen gelangen, welche fähig sind, der Wirklichkeit in all ihren Windungen zu folgen und die Bewegung des inneren Lebens der Dinge anzunehmen. Nur so wird sich eine fortschreitende Philosophie bilden, die von den Streitigkeiten zwischen den Schulen befreit und fähig sein wird, die Probleme auf natürliche Weise zu lösen, weil sie sich der künstlichen Ausdrücke, in welchen die Probleme gestellt sind, entledigt haben wird. Philosophieren besteht darin, die gewohnte Richtung der Denkarbeit umzukehren.

VII. Diese Umkehrung ist niemals in methodischer Weise geübt worden; aber eine vertiefte Geschichte des menschlichen Denkens würde zeigen, daß wir ihr sowohl alles Größte in den exakten Wissenschaften wie auch alles Lebensfähige in der Metaphysik verdanken. Die mächtigste der Forschungsmethoden, über die der menschliche Geist

verfügt, die Infinitesimalanalyse ist aus eben dieser Umkehrung entstanden. Die moderne Mathematik ist genau gesprochen eine Bemühung, dem Fertigen das werdende zu substituieren, die Entstehung der Größen zu verfolgen, die Bewegung nicht mehr von außen in ihrem dargebreiteten Resultat, sondern von innen in ihrer Tendenz zum Wechsel zu erfassen, kurz, die bewegliche Kontinuität der Form der Dinge anzunehmen. Allerdings hält sie sich dabei an die Form, da sie nur die Wissenschaft von den Größen ist. Allerdings hat sie zu ihren wunderbaren Anwendungen auch nur durch die Erfindung bestimmter Symbole gelangen können, und wenn die Intuition, von der wir sprechen, den Ursprung der Erfindung bildet, so ist es das Symbol allein, das die Anwendung vermittelt. Die Metaphysik aber, die auf keine Anwendung ausgeht, kann und soll sich zumeist enthalten, die Intuition in Symbole umzusetzen, Von der Verpflichtung befreit, zu praktisch verwertbaren Resultaten zu gelangen, wird sie ihr Forschungsgebiet unabsehlich erweitern. Was sie im Vergleich zur exakten Wissenschaft an Nützlichkeit und Strenge einbüßen wird, das wird sie wiedergewinnen an Tragweite und an Ausdehnung. Wenn die Mathematik nur die Wissenschaft von den Größen ist, wenn die mathematischen Verfahrensweisen sich nur auf Quantitäten anwenden lassen, so darf man nicht vergessen, daß die Quantität immer Qualität in werdendem Zustand ist: sie ist, könnte man sagen, deren Grenzfall. Es ist also natürlich, daß die Metaphysik die schöpferische Idee unserer Mathematik übernimmt, um sie auf alle Qualitäten, d. h. auf die Realität im allgemeinen, auszudehnen. Sie wird sich auf diese Weise keineswegs der Universal-Mathematik, dieser Chimäre der modernen Philosophie, annähern. Gerade im Gegenteil, im selben Maße, wie sie weitergehen

wird, wird sie immer schwerer durch Symbole zu über-
setzende Gegenstände antreffen. Aber sie hat so wenigstens
den Anfang gemacht, mit der Kontinuität und der Beweg-
lichkeit des Wirklichen an der Stelle in Kontakt zu treten,
wo dieser Kontakt am wundervollsten auszunützen ist. Sie
hat sich in einem Spiegel betrachtet, der ihr ein zweifellos
sehr verkleinertes, aber auch ein sehr leuchtendes Bild ihrer
selbst zurückgeben wird. Sie hat mit einer überlegenen
Klarheit gesehen, was die mathematischen Verfahrens-
weisen von der konkreten Realität entlehnen, und sie wird
in der Richtung der konkreten Realität fortfahren, nicht in
der der mathematischen Verfahrensweisen. Sagen wir
also, nachdem wir im voraus gemildert haben, was die
Formel zugleich an zu Bescheidenem und zu Anpruchs-
vollem haben könnte: daß die Aufgabe der Meta-
physik ist, qualitative Differenzierungen und In-
tegrierungen auszuführen.

VIII. Was dazu geführt hat, daß man diese Aufgabe aus
den Augen verlor und was die Wissenschaft selbst über den
Ursprung ihrer Verfahrensweisen getäuscht hat, ist die
Tatsache, daß die einmal gewonnene Intuition einen Aus-
drucks- und Anwendungsmodus finden muß, der unseren
Denkgewohnheiten angemessen ist und der uns in den fest-
gelegten Begriffen die sicheren Stützpunkte bietet, deren
wir so sehr bedürfen. Darin liegt die Bedingung für das,
was wir Schärfe, Präzision und auch unbeschränkte Aus-
dehnung einer allgemeinen Methode auf besondere Fälle
nennen. Nun können diese Ausdehnung und diese Arbeit
der logischen Vervollkommnung sich durch Jahrhunderte
fortsetzen, während der Zeugungsakt der Methode nur
einen Augenblick dauert. Und deshalb nehmen wir so oft
den logischen Apparat der Wissenschaft für die Wissenschaft

selbst¹ und vergessen die metaphysische Intuition, von der alles übrige ausgegangen ist.

Aus dem Vergessen dieser Intuition geht alles hervor, was von den Philosophen und den Gelehrten selbst über die „Relativität“ der wissenschaftlichen Erkenntnis gesagt ist. Relativ ist die symbolische Erkenntnis durch vorher bestehende Begriffe, welche vom Festen zum sich Bewegenden geht, aber keineswegs die intuitive Erkenntnis, die sich in das sich Bewegende hineinversetzt und das Leben der Dinge selbst sich zu eigen macht. Diese Intuition erreicht das Absolute. Die exakten Wissenschaften und die Metaphysik treffen also zusammen in der Intuition. Eine wahrhaft intuitive Philosophie würde die so sehr ersehnte Vereinigung der Metaphysik und der Wissenschaft verwirklichen. Sobald sie die Metaphysik in die Stellung einer positiven – d. h. einer fortschreitenden und unbegrenzt vervollkommnungsfähigen – Wissenschaft einsetzte, würde sie die im eigentlichen Sinne positiven Wissenschaften dazu bringen, sich ihrer wahren Tragweite bewußt zu werden, die oft sehr viel größer ist, als sie ahnen. Sie würde mehr Wissenschaft in die Metaphysik und mehr Metaphysik in die Wissenschaft bringen. Sie würde das Ergebnis haben, die Kontinuität zwischen den Intuitionen wieder herzustellen, zu denen es die verschiedenen positiven Wissenschaften von Zeit zu Zeit im Lauf ihrer Geschichte gebracht haben, und zwar nur durch die Eingebungen des Genies gebracht haben.

IX. Daß es nicht zwei verschiedene Weisen gibt, die Dinge

¹ Über diesen Punkt wie über mehrere andere in diesem Artikel behandelte Fragen sehe man die schönen Arbeiten der Herren Le Roy, Vincent und Wilbois, die in der Revue de Métaphysique et de Morale erschienen sind.

gründlich zu erkennen, daß die verschiedenen Wissenschaften ihre Wurzel in der Metaphysik haben, das war die allgemeine Überzeugung der antiken Philosophen. Nicht hier lag ihr Irrtum. Er bestand darin, daß sie immer aus dem dem menschlichen Geiste so natürlichen Glauben schöpften, eine Veränderung könne nur Unveränderlichkeiten ausdrücken und entwickeln. Hieraus ergab sich, daß die Aktivität eine abgeschwächte Kontemplation, die Dauer ein trügerisches und bewegliches Bild der unbeweglichen Ewigkeit, die Seele ein Sturz der Idee war. Diese ganze Philosophie, die mit Plato beginnt, um bei Plotin anzulangen, ist die Entwicklung eines Prinzips, das wir folgendermaßen formulieren würden: „Im Unbeweglichen ist mehr enthalten als im Beweglichen, und man gelangt vom Stablen zum Unstablen durch eine einfache Verminderung.“ Das Gegenteil aber ist die Wahrheit.

Die moderne Wissenschaft datiert von dem Tage, wo die Beweglichkeit als selbständige Realität aufgestellt wurde. Sie datiert von dem Tage, wo Galilei, indem er eine Kugel über eine abwärtsgehende Ebene rollen ließ, den festen Entschluß faßte, diese Bewegung von oben nach unten für sich selbst, in sich selbst zu studieren, anstatt ihr Prinzip in den Begriffen des Oben und Unten zu suchen, in zwei Unbeweglichkeiten, durch welche Aristoteles ihre Beweglichkeit hinreichend zu erklären glaubte. Und dies ist keine alleinstehende Tatsache in der Geschichte der Wissenschaften. Wir sind überzeugt, daß mehrere der großen Entdeckungen, derjenigen wenigstens, welche die positiven Wissenschaften verwandelt oder neue geschaffen haben, ebensoviele Lotungen in die Tiefe der reinen Dauer gewesen sind. Je lebendiger die berührte Wirklichkeit war, um so tiefer war die Lotung gewesen.

Das Lot aber, das auf den Grund des Meeres geworfen wird, bringt eine flüssige Masse mit herauf, welche die Sonne sehr schnell zu festen und unzusammenhängenden Sandkörnern austrocknet. Und die Intuition der Dauer wird, wenn man sie den Strahlen des Verstandes aussetzt, gleichfalls sehr schnell zu erstarrten, getrennten, unbeweglichen Begriffen. Der Verstand verlegt sich darauf, in der lebendigen Beweglichkeit der Dinge die wirklichen oder virtuellen Stationen zu bezeichnen, er verzeichnet die Abreisen und die Ankünfte: dies ist alles, worauf es dem Denken der Menschen, soweit es bloß menschlich ist, ankommt. Es ist mehr als menschlich, das zu ergreifen, was im Intervall vorgeht. Aber die Philosophie kann nur eine Anstrengung sein, die menschliche Bedingtheit zu überschreiten.

Auf die Begriffe, mit denen sie den Weg der Intuition abgesteckt haben, haben die Gelehrten mit Vorliebe ihren Blick gerichtet. Je mehr sie diese durch den Symbolzustand hindurch gegangenen Niederschläge betrachteten, um so mehr schrieben sie aller Wissenschaft einen symbolischen Charakter zu. Und je mehr sie an den symbolischen Charakter der Wissenschaft glaubten, um so mehr realisierten und betonten sie ihn an ihr. Bald machten sie in der positiven Wissenschaft keinen Unterschied mehr zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen, zwischen den Gegebenheiten der unmittelbaren Intuition und der unermesslichen Arbeit der Analyse, mit der der Verstand die Intuition umgibt. So haben sie einer Doktrin die Wege bereitet, welche die Relativität aller unserer Erkenntnisse behauptet. Die Metaphysik aber hat gleichfalls weiter gearbeitet.

Wie sollten die Meister der modernen Philosophie, welche gleichzeitig Metaphysiker und Erneuerer der Wissenschaften

waren, nicht das Gefühl der beweglichen Kontinuität des Wirklichen gehabt haben? Wie sollten sie sich nicht in das verlegt haben, was wir die konkrete Dauer nennen? Sie haben es mehr getan als sie glaubten, viel mehr vor allem, als sie es gesagt haben. Wenn man sich bemüht, durch fortlaufende Linien die Intuitionen wieder miteinander zu verbinden, um welche sich die Systeme organisiert haben, so findet man neben mehreren anderen konvergierenden oder divergierenden Linien eine genau bestimmte Gedanken- und Gefühlsrichtung. Welches ist dieser lebende Gedanke? Wie läßt sich dieses Gefühl ausdrücken? Um noch einmal die Sprache der Platoniker zu entlehnen, sagen wir, indem wir die Worte ihres psychologischen Sinnes entkleiden, indem wir Idee eine gewisse Zusage leichter Begreiflichkeit und Seele eine gewisse Lebens-Unruhe nennen, daß ein unsichtbarer Strom die moderne Philosophie dazu führt, die Seele über die Idee zu stellen. Ihre Tendenz ist es daher, wie die moderne exakte Wissenschaft und sogar vielmehr als sie in der umgekehrten Richtung des antiken Denkens zu gehen.

Aber diese Metaphysik hat ebenso wie diese Wissenschaft um ihr tiefes Leben ein reiches Gewebe von Symbolen gebreitet und bisweilen vergessen, daß, wenn die Wissenschaften in ihrer analytischen Entwicklung der Symbole bedürfen, die hauptsächlichste Daseinsberechtigung der Metaphysik ein Bruch mit den Symbolen ist. Auch hier noch hat der Verstand seine Arbeit der Festlegung, der Teilung, der Rekonstruktion verfolgt. Allerdings hat er es unter einer ziemlich abweichenden Form getan. Ohne auf einem Punkt zu bestehen, den wir uns an anderer Stelle zu entwickeln vorbehalten, beschränken wir uns darauf zu sagen, daß der Verstand, dessen Rolle es ist, mit stabilen Elementen zu

arbeiten, die Stabilität, sei es in Relationen, sei es in Dingen, suchen kann. In soweit er mit Relationsbegriffen arbeitet, gelangt er zum wissenschaftlichen Symbolismus. In soweit er mit Sachbegriffen arbeitet, gelangt er zum metaphysischen Symbolismus. Aber im einen wie im andern Fall stammt die Anordnung von ihm. Er möchte sich gern für unabhängig halten. Lieber, als sofort anzuerkennen, was er der tiefen Intuition der Wirklichkeit verdankt, setzt er sich der Gefahr aus, daß man in seinem ganzen Werk nur eine künstliche Anordnung von Symbolen sieht. So daß, wenn man sich buchstäblich an das hielte, was Metaphysiker und Gelehrte sagen, ebenso wie an den Inhalt von dem, was sie tun, man glauben könnte, daß die ersteren unter der Wirklichkeit einen tiefen Tunnel gebohrt haben, daß die letzteren über sie eine prächtige Brücke geschlagen haben, daß aber der lebendige Strom der Dinge zwischen diesen zwei kunstvollen Arbeiten hindurchgleitet, ohne sie zu berühren.

Einer der hauptsächlichsten Kunstgriffe der Kantischen Kritik hat darin bestanden, den Metaphysiker und den Gelehrten beim Wort zu nehmen, die Metaphysik und die exakte Wissenschaft bis an die äußerste Grenze des Symbolismus zu treiben, bis zu der sie dringen können und der sie sich übrigens von selbst nähern, sobald der Verstand eine Unabhängigkeit — die voller Gefahren ist — beansprucht. Nachdem er einmal die Verbindungen der Wissenschaften und der Metaphysik mit der intellektuellen Intuition verkannt hat, ist es für Kant nicht schwer, zu zeigen, daß unsere Wissenschaft durchaus relativ und unsere Metaphysik durchaus künstlich ist. Da er die Unabhängigkeit des Verstandes im einen wie im andern Fall übersteigert hat, da er die Metaphysik und die exakte Wissenschaft von der intellek-

tuellen Intuition, die ihr ihren inneren Stoff gab, gelöst hat, so stellt ihm die Wissenschaft mit ihren Relationen nur noch eine leere Haut von Form, die Metaphysik mit ihren Dingen nur noch eine Haut von Inhalt dar. Ist es zu verwundern, daß die erstere ihm nun nur noch in Rahmen eingefügte Rahmen, die letztere nur noch Phantomen nachjagende Phantome zeigt?

Er hat unseren Wissenschaften und unserer Metaphysik so rauhe Stöße beigebracht, daß sie sich noch nicht ganz von ihrer Betäubung erholt haben. Unser Geist würde sich gern resignieren, in der Wissenschaft eine lediglich relative Erkenntnis, in der Metaphysik eine leere Spekulation zu sehen. Es scheint uns noch heute, als bezöge die Kantische Kritik sich auf alle Metaphysik und auf alle Wissenschaft. In Wirklichkeit bezieht sie sich hauptsächlich auf die Philosophie der Alten, wie auch auf die – immer noch antike – Form, welche die Modernen meistens ihrem Denken gelassen haben. Sie gilt einer Metaphysik, die uns ein einziges und fertiges System der Dinge geben will, einer Wissenschaft, welche ein einziges System von Relationen wäre – kurz, einer Wissenschaft und einer Metaphysik, die sich in der architektonischen Einfachheit der platonischen Ideenlehre oder eines griechischen Tempels darstellen würden. Wenn die Metaphysik sich aus Begriffen konstituieren will, die wir vor ihr besitzen, wenn sie in einer kunstvollen Anordnung vorher existierender Ideen besteht, die wir benützen wie Konstruktionsmaterial für ein Gebäude – kurz, wenn sie etwas anderes ist als die beständige Erweiterung unseres Geistes, die immer erneute Anstrengung über unsere gegenwärtigen Ideen und vielleicht auch über unsere bloße Logik hinauszukommen, so ist es nur allzu klar, daß sie künstlich wird wie alle Werke des bloßen Ver-

standes. Und wenn die Wissenschaft ganz und gar Werk der Analyse oder der Vorstellung in Begriffen ist, wenn die Erfahrung ihr nur zur Verifikation von „klaren Ideen“ dienen soll, wenn sie, anstatt von vielfachen verschiedenen Intuitionen auszugehen, die sich in die eigene Bewegung jeder Realität einfügen, sich aber nicht immer ineinander einschachteln lassen, eine unermessliche Mathematik, ein einziges System von Relationen sein will, das die Totalität des Wirklichen in ein schon vorgerichtetes Netz einsperrt, so wird sie eine rein auf den menschlichen Verstand bezogene Erkenntnis. Man lese die Kritik der reinen Vernunft genau – und man wird sehen, daß es diese Art von Universal-Mathematik ist, die für Kant die Wissenschaft bedeutet, und dieser kaum umgestaltete Platonismus, der ihm Metaphysik ist. In Wahrheit ist der Traum einer Universal-Mathematik schon selbst nur eine Erbschaft des Platonismus. Universal-Mathematik – zu ihr wird die Welt der Ideen, wenn man annimmt, daß die Idee in einer Relation oder einem Gesetz und nicht mehr in einem Ding besteht. Kant hat diesen Traum einiger moderner Philosophen¹ für Wirklichkeit genommen: viel mehr noch, er hat geglaubt, daß alle wissenschaftliche Erkenntnis nur ein losgelöstes Bruchstück oder vielmehr ein erster Schritt zur Universal-Mathematik sei. Hiernach war die Hauptaufgabe der Kritik, diese Mathematik zu begründen, d. h. zu bestimmen, was der Intellekt sein soll und was das Objekt sein soll, damit eine lückenlose Mathematik sie miteinander wieder verbinden könne. Und notwendigerweise, wenn jede mögliche Erfahrung sicher sein kann, so in die starren

¹ Man lese über diesen Gegenstand in den Philosophischen Studien von Wundt einen sehr interessanten Artikel von Radulescu-Motru: Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturkausalität.

und bereits gebildeten Rahmen unseres Verstandes eingefügt zu werden, geschieht dies (wenigstens wenn man keine prästabilierte Harmonie annimmt) dadurch, daß unser Verstand sich selbst die Natur organisiert und sich in ihr wie in einem Spiegel wiederfindet. Daher die Möglichkeit der Wissenschaft, die all ihre Wirksamkeit ihrer Relativität verdankt, und die Unmöglichkeit der Metaphysik, weil diese nichts mehr zu tun findet, als an Phantomen der Dinge die Arbeit der begrifflichen Anordnung zu parodieren, welche die Wissenschaft ernsthaft an Beziehungen vornimmt. Kurz, die ganze Kritik der reinen Vernunft läuft darauf hinaus, darzulegen, daß der Platonismus, der illegitim ist, wenn die Ideen Dinge sind, legitim wird, wenn die Ideen Beziehungen sind, und daß die fertige Idee, nachdem sie einmal so vom Himmel zur Erde zurückgeführt ist, allerdings wie es Plato gemeint hatte, der gemeinsame Grund des Denkens und der Natur ist. Aber die ganze Kritik der reinen Vernunft ruht auch auf dem Postulat, daß unser Intellekt unfähig ist, etwas anderes zu tun als zu platonisieren, d. h. jede mögliche Erfahrung in vorher bestehende Formen zu gießen.

Hier liegt die ganze Frage. Wenn die wissenschaftliche Erkenntnis das ist, was Kant gemeint hat, so gibt es eine einfache, in der Natur vorgeformte und sogar vorformulierte Wissenschaft, wie es Aristoteles glaubte: die großen Entdeckungen erleuchten nur Punkt für Punkt die vorgezeichnete Linie dieser, den Dingen immanenten Logik, wie man an einem Festabend nach und nach den Gasflammenkranz anzündet, welcher schon die Konturen eines Monumentes zeichnete. Und wenn die metaphysische Erkenntnis das ist, was Kant gemeint hat, so beschränkt sie sich allen großen

Problemen gegenüber auf die gleiche Möglichkeit zweier entgegengesetzter Attitüden des Geistes; ihre Äußerungen sind ebensoviele willkürliche und stets ephemere Entscheidungen zwischen zwei von aller Ewigkeit her virtuell formulierten Lösungen: sie lebt und sie stirbt an Antinomien. Aber in Wahrheit zeigt weder die moderne Wissenschaft diese einreihige Einfachheit noch die moderne Metaphysik diese unaufhebbaren Gegensätze.

Die moderne Wissenschaft ist weder einheitlich noch einfach. Sie beruht, wie ich ohne weiteres zugebe, auf Ideen, die man schließlich klar findet; aber diese Ideen haben sich allmählich durch den Gebrauch, der von ihnen gemacht worden ist, geklärt; sie danken den größten Teil ihrer Klarheit dem Lichte, das ihnen die Tatsachen und Anwendungen, zu denen sie geführt haben, durch Rückstrahlung zugefandt haben; denn die Klarheit eines Begriffes ist ja im Grunde kaum etwas anderes als die einmal festgewordene Gewißheit, ihn mit Nutzen zu gebrauchen. Ursprünglich hat mehr als eine dieser Ideen dunkel erscheinen müssen, schwer vereinbar mit den in der Wissenschaft bereits akzeptierten Begriffen und ganz nah daran, die Abfurdität zu streifen. Dies bedeutet soviel, wie daß die Wissenschaft nicht durch regelmäßige Einkachtelung von Begriffen vorgeht, welche bestimmt sein würden, sich genau ineinander einzufügen. Die wahren und fruchtbaren Ideen sind ebensoviele Kontaktschlüsse mit Strömen der Wirklichkeit, die nicht notwendigerweise auf einen und denselben Punkt zusammenlaufen. Allerdings gelangen die Begriffe, in denen sie untergebracht werden, immer dazu, indem sie ihre Ecken durch eine gegenseitige Reibung abrunden, sich so gut es geht, miteinander einzurichten.

Andererseits besteht die Metaphysik der Modernen nicht

aus derartig radikalen Lösungen, daß sie auf unaufhebbare Widersprüche hinauslaufen müßten. Es würde zweifellos so sein, wenn es ganz unmöglich wäre, zu gleicher Zeit und auf demselben Boden die These und Antithese der Antinomien zu akzeptieren. Aber philosophieren besteht gerade darin, durch eine Aufbietung der Intuition sich in das Innere jener konkreten Realität zu versetzen, von welcher die Kritik von außen die beiden entgegengesetzten Ansichten, These und Antithese aufgenommen hat. Ich kann mir nie vorstellen, wie Schwarz und Weiß einander durchdringen, wenn ich nicht Grau gesehen habe; aber ich verstehe ohne weiteres, wenn ich einmal Grau gesehen habe, wie man es von dem doppelten Gesichtspunkt des Weiß und des Schwarz ansehen kann. Die Doktrinen, welche einen Untergrund von Intuition haben, entziehen sich der Kantischen Kritik in genau dem Maße, wie sie intuitiv sind; und diese Doktrinen bilden das Ganze der Metaphysik, vorausgesetzt, daß man nicht die in Thesen erstarrte und tote Metaphysik, sondern die lebendige der Philosophen nimmt. Gewiß sind die Divergenzen zwischen den Schulen, d. h. im Ganzen die zwischen den Gruppen von Schülern, die sich um einige große Meister gebildet haben, erschreckend. Aber ob sie ebenso grell zwischen den Meistern selbst zu finden wären? Etwas beherrscht hier die Verschiedenheit der Systeme, etwas, das — wir wiederholen es — einfach und klar ist wie eine Lotung, von der man fühlt, daß sie mehr oder weniger tief den Grund eines gleichen Ozeans berührt hat, auch wenn sie jedesmal sehr verschiedene Materien an die Oberfläche gefördert hat. Über diesen Materien arbeiten gewöhnlich die Schüler: dies ist die Rolle der Analyse. Und der Meister, soweit er das, was er heraufbringt, formuliert, entwickelt, in abstrakte

Ideen überlegt, ist schon in gewisser Weise sich selbst gegenüber Schüler. Der einfache Akt aber, welcher die Analyse in Bewegung gesetzt hat und sich hinter der Analyse verbirgt, geht aus einer Fähigkeit hervor, die eine völlig andere ist als die des Analytischen. Er ist – so folgt es aus dem Begriffe selbst – die Intuition.

Sprechen wir es zum Schlusse aus: diese Fähigkeit hat nichts Geheimnisvolles. Es ist niemand unter uns, der nicht Gelegenheit gehabt hätte, sie in einem gewissen Maße zu betätigen. Wer immer sich z. B. an literarischer Produktion versucht hat, weiß wohl, daß man, wenn der Gegenstand lange studiert worden ist, wenn alle Dokumente gesammelt, alle Aufzeichnungen gemacht sind, eines Mehr bedarf, einer oft sehr schmerzhaften Anstrengung, um sich plötzlich mitten in das Herz des Gegenstandes zu versetzen und um so tief wie möglich sich einen Antrieb zu holen, dem gegenüber man nachher nichts mehr zu tun hat, als sich gehen zu lassen. Dieser Antrieb weist, wenn er einmal empfangen ist, den Geist auf einen Weg, wo er die Belehrungen, die er gesammelt hatte, und noch tausend andere Einzelheiten wiederfindet; er entwickelt sich, er analysiert sich selbst in Ausdrücken, deren Aufzählung sich ins Unendliche fortsetzen könnte; je weiter man geht, um so mehr entdeckt man; niemals wird man dazu gelangen, alles zu sagen: und dennoch, wenn man sich plötzlich gegen den Antrieb zurückwendet, den man hinter sich fühlt, um ihn zu ergreifen, so verbirgt er sich; denn er war kein Ding, sondern eine Bewegungsrichtung, und obwohl unendlich ausdehnbar, ist er die Einfachheit selbst. Die metaphysische Intuition scheint von der gleichen Art zu sein. Was hier das Gegenstück zu den Aufzeichnungen und Dokumenten der literarischen Produktion bildet, ist die Gesamtheit der durch

die positiven Wissenschaften gesammelten Beobachtungen und Erfahrungen. Denn man erhält nicht von der Wirklichkeit eine Intuition, d. h. ein intellektuelles Mitfühlen mit dem, was sie an Innerstem besitzt, wenn man nicht ihr Vertrauen durch eine lange Kameradschaft mit ihren nach außen gerichteten Offenbarungen gewonnen hat. Und es handelt sich nicht bloß darum, sich die bedeutungsvollsten Tatsachen zu eigen zu machen; man muß eine so ungeheure Masse anhäufen und zusammenschmelzen, daß man sicher sein kann, in dieser Mischung die vorgefaßten und vorzeitigen Ideen, welche die Beobachter ohne ihr Wissen ihren Beobachtungen etwa zugrunde legen konnten, durch einander zu neutralisieren. So nur wird die rohe Stofflichkeit der Tatsachen, die wir erkannt haben, aufgehoben. Selbst in dem einfachen und besonders eindringlichen Fall, der uns als Beispiel gedient hat, selbst bei dem direkten Kontakt des Ich mit dem Ich würde die endgültige Aufbietung der bestimmten Intuition für den unmöglich sein, der nicht eine sehr große Anzahl von psychologischen Analysen miteinander vereinigt und konfrontiert hätte. Die Meister der modernen Philosophie waren Männer, die sich das ganze Material der Wissenschaft ihrer Zeit zu eigen gemacht hatten. Und die partielle Finsternis der Metaphysik seit einem halben Jahrhundert hat ersichtlich keinen andern Grund als die außerordentliche Schwierigkeit für den heutigen Philosophen, mit unserer allzu differenzierten Wissenschaft vertraut zu werden. Aber die metaphysische Intuition ist, obwohl sie nur durch materielle Kenntnisse erreicht werden kann, etwas ganz anderes als das Résumé oder die Synthese dieser Kenntnisse. Sie unterscheidet sich – wir wiederholen es – davon, wie der bewegende Antrieb sich von dem Weg, den der bewegte Körper durchläuft,

wie die Spannung der Feder sich von den sichtbaren Bewegungen in der Uhr unterscheidet. In diesem Sinne hat die Metaphysik nichts gemein mit einer Verallgemeinerung der Erfahrung, und nichtsdestoweniger ließe sie sich als die erschöpfende Einheit – nicht Zusammenfassung – aller Erfahrung definieren.



EUGEN DIEDERICH'S VERLAG IN JENA

SCHRIFTEN VON HENRI BERGSON
MATERIE UND GEDÄCHTNIS · MIT EINFÜH-
RUNG VON W. WINDELBAND · Br. M 8.—, geb. M 9.50
DIE SCHÖPFERISCHE EVOLUTION Br. ca. M 6.—
(Erfcheint 1910)

ALBERT STEENBERGEN · HENRI BERGSON'S IN-
TUITIVE PHILOSOPHIE · Brofch. M 2.50, geb. M 3.50

DRUCK VON POESCHEL & TREPTE IN LEIPZIG

BOOK IS DUE ON [REDACTED] DATE
STAMPED BY [REDACTED]

INITIAL FINE CENTS

IS ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
INCREASES TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO \$1.00 ON THE SEVENTH DAY
OF DELINQUENCY.

AUG 28 1945

SEP 5 1947

5 May '56 GB

6 Mar '58 CS

REC'D LD

MAR 5 1955

10 May '53 BP

REC'D LD

MUN 2 1953

REC'D LD

JUN 6 '65 - 7 PM

LD 21-100m-12,'43 (8796s)

B 0

YC 30798

*in
pin*

202518

PD
22
B4.2

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

