

## 5 Der Begriff der Differenz bei Bergson\*

Der Begriff der Differenz soll ein bestimmtes Licht auf Bergsons Philosophie werfen, doch umgekehrt soll der Bergsonismus einer Philosophie der Differenz den größten Tribut zollen. Eine solche Philosophie bewegt sich stets auf zwei Ebenen, einer methodologischen und einer ontologischen. Einerseits geht es darum, die Wesensunterschiede zwischen den Dingen zu bestimmen: nur auf diese Weise kann man zu den Dingen selbst »zurückkehren«, sich über sie klarwerden, ohne sie auf anderes als sie selbst zu reduzieren, sie in ihrem Sein erfassen. Andererseits jedoch, wenn das Sein der Dinge in gewisser Weise in ihren Wesensunterschieden liegt, können wir hoffen, daß die Differenz selber etwas ist, daß sie ein Wesen hat, daß sie uns schließlich das Sein als solches preisgeben wird. Diese beiden Probleme, das methodologische und das ontologische, beziehen sich ständig aufeinander: das der Wesensdifferenz und das des Wesens der Differenz. Bei Bergson begegnen wir ihnen in ihrer Verbindung, erblicken wir den Übergang von der einen zum anderen.

Was Bergson seinen Vorgängern in wesentlichen vorwirft, ist, daß sie die wahren Wesensunterschiede nicht gesehen haben. Die Beharrlichkeit einer solchen Kritik signalisiert uns gleichzeitig, wie wichtig dieses Thema bei Bergson ist. Dort, wo es Wesensunterschiede gab, habe man lediglich Gradunterschiede gesehen. Freilich taucht bisweilen auch der entgegengesetzte Vorwurf auf: dort, wo es lediglich graduelle Unterschiede gab, habe man Wesensunterschiede gesehen, z. B. zwischen dem sogenannten Wahrnehmungsvermögen des Gehirns und den Reflexfunktionen des Rückenmarks, zwischen der Wahrnehmung und der Materie selbst.<sup>1</sup> Doch dieser zweite Aspekt seiner Kritik tritt weniger häufig auf und hat weniger Bedeutung als der erste. Um den wichtigeren beurteilen zu können, müssen wir nach dem Ziel der Philosophie fragen. Wenn die Philosophie eine positive und direkte Beziehung zu den Dingen hat, dann nur insofern, als

\* »La Conception de la différence chez Bergson«, *Les Éindes bergsonniennes*, Bd. IV, 1956, S. 77-112 [Die Seitenzahlen in den Anmerkungen verweisen auf die jeweiligen deutschen Ausgaben, siehe die in Text 4 verwendeten Sigi].

<sup>1</sup> MG, S. 7f., 47f.

sie behauptet, das Ding selbst anhand dessen zu erfassen, was es ist, in seiner Differenz zu allem, was es nicht ist, d. h. in seiner inneren Differenz. Man wird einwenden, die innere Differenz ergebe keinen Sinn, ein solcher Begriff sei absurd; dann aber muß man auch verneinen, daß es zwischen Dingen derselben Art Wesensunterschiede gibt. Wenn es aber zwischen Individuen derselben Art Wesensunterschiede gibt, dann müssen wir zugeben, daß der Unterschied selbst nicht einlach raumzeitlich, auch nicht generisch oder spezifisch ist, kurz, daß er dem Ding nicht äußerlich oder übergeordnet ist. Deshalb kommt es Bergson zufolge darauf an, aufzuzeigen, daß uns die allgemeinen Ideen, zumindest meistens, in einer rein utilitären Gruppierung extrem verschiedene Gegebenheiten präsentieren: »Man nehme an, daß die unter dem Namen Genuß zusammen gruppierten Zustände bei näherer Untersuchung nichts anderes Gemeinsames aufweisen, als Zustände zu sein, die der Mensch erstrebt: die Menschheit wird diese sehr verschiedenen Dinge in dem gemeinsamen Gattungsbegriff klassifiziert haben, weil sie an ihnen dasselbe praktische Interesse nahm und auf alle in derselben Weise reagierte.«<sup>2</sup> In diesem Sinne sind die Wesensunterschiede bereits der Schlüssel zu allem: von ihnen muß man ausgehen, sie als erstes wiederfinden. Ohne einem Urteil über das Wesen der Differenz als innere Differenz vorzugreifen, wissen wir bereits, daß sie existiert, vorausgesetzt, es gibt Wesensunterschiede zwischen Dingen derselben Art. Also wird die Philosophie entweder dieses Mittel wählen und sich dieses Ziel setzen (Wesensdifferenzen, um zur inneren Differenz zu gelangen), oder sie wird zu den Dingen nur eine negative oder generische Beziehung haben und im Element der Kritik oder der Allgemeinheit landen, jedenfalls in einem Zustand der rein äußerlichen Reflexion. Indem Bergson den ersten Standpunkt einnimmt, benennt er das Ideal der Philosophie: sie schneidet »für den Gegenstand einen Begriff zurecht, der nur diesen allein angemessen ist, ein Begriff, von dem man kaum noch sagen kann, daß es ein Begriff ist, weil er nur auf eine einzige Sache noch anwendbar ist.«<sup>3</sup> Diese Einheit von Sache und Begriff ist die innere Differenz, zu der man durch die Wesensdifferenz aufsteigt.

<sup>2</sup> DSW, S. 67.

<sup>3</sup> DSW, S. 198.

aus: *Deleuze*  
Die  
wissenschaft  
Zusatz

Die Intuition ist der Genuß der Differenz. Doch ist sie nicht nur der Genuß des Resultats der Methode, sie ist selbst die Methode. Als solche ist sie kein einmaliger Akt, sie unterbreitet uns eine Vielfalt an Akten, eine Vielfalt an Anstrengungen und Richtungen.<sup>4</sup> In ihrer ersten Anstrengung ist die Intuition die Bestimmung der Wesensunterschiede. Und da diese Unterschiede zwischen den Dingen bestehen, handelt es sich um eine wahrhafte Aufteilung, um ein Aufteilungsproblem. Man muß die Realität gemäß ihren Gliederungen zerlegen.<sup>5</sup> Und Bergson zitiert gern Platons berühmten Text über die Fleischzerlegung und den guten Koch:<sup>6</sup> Aber die Wesensdifferenz zwischen zwei Dingen ist noch nicht die innere Differenz des Dings selbst. Wir müssen die *Gliederungen des Wirklichen* von den *Tatsachenlinien* unterscheiden,<sup>6</sup> die eine weitere Anstrengung der Intuition definieren. Und wenn in bezug auf die Gliederungen des Wirklichen die Bergsonsche Philosophie als regelrechter »Empirismus« auftritt, dann tritt sie in bezug auf die Tatsachenlinien eher als ein »Positivismus« und sogar ein Probabilismus auf. Die Gliederungen des Wirklichen teilen die Dinge nach ihren Wesensunterschieden ein, sie bilden eine Differenzierung. Die Tatsachenlinien sind Richtungen, denen man jeweils bis zum Ende folgt, Richtungen, die ein und derselben Sache zustreben; sie definieren eine Integration, jede bildet eine Wahrscheinlichkeitslinie. In *Die seelische Energie* zeigt Bergson das Wesen des Bewußtseins am Konvergenzpunkt dreier Tatsachenlinien.<sup>7</sup> In *Die beiden Quellen* ist die Unsterblichkeit der Seele der Fluchpunkt zweier Tatsachenlinien.<sup>8</sup> In diesem Sinne steht die Intuition der Hypothese nicht entgegen, sondern schließt sie als Hypothese ein. Kurz, die Gliederungen des Wirklichen entsprechen einer Zerlegung, die Tatsachenlinien einer Überschneidung.<sup>9</sup> Das Wirkliche ist sowohl das, was sich zerlegt, als auch das, was sich überschneidet. In beiden Fällen handelt es sich zwar um dieselben Wege, das Wichtige

jedoch ist die Richtung, die man je nach ihrer Divergenz oder Konvergenz einschlägt. Immer ahnen wir die beiden Aspekte der Differenz: die Gliederungen des Wirklichen zeigen uns die Wesensdifferenzen zwischen den Dingen; die Tatsachenlinien zeigen uns das Ding selbst als mit seiner Differenz identisch, die mit etwas identische Differenz.

Die Wesensunterschiede zugunsten der Arten vernachlässigen heißt also soviel wie die Philosophie belügen. Diese Wesensunterschiede haben wir verloren. Wir befinden uns vor einer Wissenschaft, die sie durch bloße *Gradunterschiede* ersetzt hat, und vor einer Metaphysik, die sie spezieller durch bloße *Intensitätsunterschiede* ersetzt hat. Die erste Frage betrifft die Wissenschaft: Wie stellen wir es an, lediglich die Gradunterschiede zu sehen? »Wir lösen die Qualitätsunterschiede in die Homogenität des sie unterspannenden Raumes auf.«<sup>10</sup> Bergson beruft sich bekanntlich auf die gemeinsamen Operationen des Bedürfnisses, des gesellschaftlichen Lebens und der Sprache, der Intelligenz und des Raums, wobei der Raum das ist, was die Intelligenz aus einer sich dazu eignenden Materie macht. Kurz, wir ersetzen die Gliederungen des Wirklichen durch rein utilitaristische Gruppierungsmodi. Doch das ist nicht das Wichtigste, da die Nützlichkeit nicht begründen kann, was sie ermöglicht. Daher müssen zwei Punkte hervorgehoben werden. Zunächst haben die Grade eine tatsächliche Realität und sind in *einer nicht räumlichen Form* in gewisser Weise bereits in den Wesensunterschieden enthalten: »Hinter unseren qualitativen Differenzen« verbergen sich häufig Zahlen.<sup>11</sup> Wir werden noch sehen, daß eine der merkwürdigsten Ideen Bergsons lautet, daß die Differenz selbst eine Zahl hat, eine virtuelle Zahl, eine Art von zählender Zahl. Die Nützlichkeit legt also nur die in der Differenz enthaltene Differenz frei und breitet sie aus, bis sie nur noch eine graduelle Differenz ist. Andererseits aber müssen wir, wenn die Grade sich befreien können, um allein die Differenzen zu bilden, den Grund dafür im Zustand der Erfahrung suchen. Was der Raum dem Verstand zeigt, was der Verstand im Raum findet, sind Dinge, Produkte, Resultate und nichts anderes. Doch zwischen den Dingen (im Sinn von Resultaten) gibt es immer nur proportio-

\* [Siehe Text 4, S. 34, Anm. \*\*]

4 DSW, S. 207f.

5 DSW, S. 41.

6 SEN, S. 4.

7 SEN I.

8 QMR, S. 205.

9 QMR, S. 231.

10 SF, S. 221.

11 DSW, S. 74.

nale Unterschiede.<sup>12</sup> Was sich dem Wesen nach unterscheidet, sind weder die Dinge noch der Zustand der Dinge, noch die Eigenschaften, sondern die *Tendenzen*. Eben deshalb ist der Begriff der spezifischen Differenz nicht befriedigend: nicht dem Vorhandensein von Eigenschaften gilt es sich zuzuwenden, sondern ihrer Tendenz, sich zu entwickeln. »Die Gruppe wird hier nicht mehr durch den Besitz bestimmter Eigenschaften definiert, sondern durch die Tendenz zu ihrer Aktualisierung.«<sup>13</sup> Und so zeigt Bergson in seinem gesamten Werk, daß die Tendenz nicht nur in bezug auf ihr Produkt vorrangig ist, sondern auch in bezug auf dessen Ursachen in der Zeit, wobei die Ursachen stets rückwirkend anhand des Produkts selbst gewonnen werden: ein Ding als solches in seinem wahren Wesen ist der Ausdruck einer Tendenz, bevor es die Wirkung einer Ursache ist. Mit einem Wort, die bloße graduelle Differenz ist dann genau der Status der von ihrer Tendenz getrennten und in ihren elementaren Ursachen erfaßten Dinge. Die Ursachen fallen tatsächlich in den Bereich der Quantität. Je nachdem, ob man beispielsweise das menschliche Gehirn in seinem Produkt oder in seiner Tendenz betrachtet, wird es sich von tierischen Gehirn entweder graduell oder aber dem Wesen nach unterscheiden.<sup>14</sup> Daher sagt Bergson, daß *von einem bestimmten Standpunkt aus die Wesensunterschiede verschwinden oder vielmehr nicht in Erscheinung treten können.* »Würde man sich freilich auf diesen Standpunkt stellen, so sähe man eine Reihe von Übergängen und gleichsam Gradunterschieden, wo in Wirklichkeit ein grundlegender Artunterschied vorliegt.«<sup>15</sup> Die Dinge, die Produkte, die Resultate sind immer *Mischungen*. Niemals wird der Raum etwas anderes aufweisen und die Intelligenz etwas anderes finden als Mischungen, ein Gemisch aus Geschlossenem und Offenem, aus geometrischer Ordnung und vitaler Ordnung, Wahrnehmung und Empfindung, Wahrnehmung und Gedächtnis usw. Und man muß begreifen, daß dieses Gemisch ohne Zweifel eine Mischung aus Tendenzen ist, die sich dem Wesen nach unterscheiden, aber als solche ein Zustand, in dem es unmöglich ist, irgendeinen Wesensunterschied zu erkennen. Das Gemisch ist das, was man

<sup>12</sup> SE, S. 112.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> SE, S. 187, 269.

<sup>15</sup> QMR, S. 166.

von dem Standpunkt aus sieht, wo nichts sich dem Wesen nach von irgend etwas unterscheidet. Das Homogene ist definitionsgemäß das Gemisch, weil das Einfache immer etwas ist, was dem Wesen nach differiert: nur die Tendenzen sind einfach, rein. Daher können wir das, was wirklich differiert, nur finden, wenn wir die Tendenz jenseits ihres Produkts wiederfinden. Wir müssen uns dessen bedienen, was das Gemisch uns präsentiert, der graduellen oder proportionalen Differenzen, da uns nichts anderes zur Verfügung steht, aber wir werden es lediglich als Maß für die Tendenz verwenden, um zur Tendenz als dem hinreichenden Grund der Proportion zu gelangen. »Doch reicht dieses Maßverhältnis in allen den Fällen vollkommen zur Definition der Gruppe aus, bei der sie begegnet, wo nachgewiesen werden kann, daß sie nicht zufällig ist, und daß die Gruppe im Entwickeln mehr und mehr dazu drängt, auf diese besondere Eigenschaft den Akzent zu legen.«<sup>16</sup>

Aber auch die Metaphysik befaßt sich nur mit Intensitätsdifferenzen. Bergson zeigt uns diese Sicht der Intensität, die die griechische Metaphysik durchzieht: weil sie Raum und Zeit als bloße Enspannung, als Abschwächung des Seins definiert, erkennt sie zwischen den Lebewesen selbst nur Intensitätsdifferenzen und siedelt sie zwischen den Grenzen der Vollkommenheit und des Nichts an.<sup>17</sup> Wir werden noch sehen, wie diese Illusion entsteht und was sie ihrerseits in den Wesensdifferenzen selbst begründet. Weisen wir schon jetzt darauf hin, daß sie weniger auf den gemischten Ideen als auf den Scheinideen, auf der Unordnung, dem Nichts beruht. Aber auch diese sind eine Art von gemischten Ideen,<sup>18</sup> und die Illusion der Intensität beruht in letzter Instanz auf der des Raums. Schließlich gibt es nur eine Art von falschen Problemen, diejenigen, die in ihrer Aussage die Wesensdifferenzen nicht beachten. Eine der Rollen der Intuition besteht darin, ihre Willkür aufzudecken.

Um zu den wahren Differenzen vorzudringen, muß man den Standpunkt einnehmen, von dem aus das Gemisch sich teilen läßt. Es sind die Tendenzen, die einander paarweise gegenüberstehen und sich dem Wesen nach voneinander unterscheiden.

<sup>16</sup> SE, S. 112.

<sup>17</sup> SE, S. 317.

<sup>18</sup> SE, S. 236, 239.

Die Tendenz ist das Subjekt. Ein Lebewesen ist nicht das Subjekt, sondern Ausdruck der Tendenz, und außerdem ist ein Lebewesen lediglich insofern Ausdruck der Tendenz, als ihm eine andere Tendenz entgegenwirkt. Damit zeigt sich die Intuition als eine Methode der Differenz oder der Teilung: das Gemisch in zwei Tendenzen teilen. Diese Methode ist etwas anderes als eine räumliche Analyse, mehr als eine Beschreibung der Erfahrung und (scheinbar) weniger als eine transzendente Analyse. Zwar erhebt sie sich durchaus bis zu den Bedingungen des Gegebenen, doch sind diese Bedingungen Subjekt-Tendenzen, sie sind in gewisser Weise selbst gegeben, sie werden erlebt. Mehr noch: sie sind sowohl das Reine wie das Erlebte, das Lebendige wie das Erlebte, das Absolute wie das Erlebte. Daß die Grundlage eine Grundlage ist und dennoch *konstatirt* wird, das ist das Wesentliche, und wir wissen, daß Bergson immer wieder den empirischen Charakter des *élan vital* betont. Man darf sich also zu den Bedingungen nicht so erheben wie zu den Bedingungen jeder beliebigen möglichen Erfahrung, sondern wie zu den Bedingungen der realen Erfahrung: schon Schelling setzte sich dieses Ziel und definierte seine Philosophie als einen höheren Empirismus. Das trifft auch auf den Bergsonismus zu. Wenn diese Bedingungen in einer Intuition erfaßt werden können und müssen, dann genau deshalb, weil sie die Bedingungen der realen Erfahrung sind, weil sie nicht umfassender sind als das Bedingte, weil der Begriff, den sie bilden, mit seinem Gegenstand identisch ist. Man wird sich daher nicht wundern, bei Bergson eine Art von hinreichendem Grundprinzip und Ununterscheidbarkeiten zu finden. Was er ablehnt, ist eine Aufteilung, die den Grund in die Art oder in die Kategorie verlegt und das Individuum in der Kontingenz beläßt, d. h. im Raum. Der Grund muß bis zum Individuum gehen, der wahre Begriff bis zur Sache selbst, das Verständnis bis zum »Dieses«. Warum dieses und nicht jenes? Immer stellt Bergson diese Frage der Differenz. Warum löst eine Wahrnehmung genau diese Erinnerung aus und nicht eine andere?<sup>19</sup> Warum »pflicht« die Wahrnehmung bestimmte Frequenzen heraus, warum diese und nicht andere?<sup>20</sup> Warum gerade diese Spannung der Dauer?<sup>21</sup> Eine Realität muß der Grund dessen sein, was Bergson

19 MG, S. 159.

20 DSW, S. 72.

21 DSW, S. 208.

die *Nuance* nennt. Im psychischen Leben gibt es keine Zufälligkeiten:<sup>22</sup> die Nuance ist das Wesen. Solange man den Begriff, der nur dem Objekt selbst angemessen ist, »den einzigen Begriff«, nicht gefunden hat, begnügt man sich damit, das Objekt durch mehrere Begriffe, durch allgemeine Ideen zu erklären, »an denen es teilhat, wie man sagt.«<sup>23</sup> Was dabei übersehen wird, ist, ob das Objekt nun dieses oder ein anderes derselben Art ist und ob es in dieser Art eher diese als jene Verhältnisse gibt. Allein die Tendenz ist die Einheit des Begriffs und seines Objekts, so daß das Objekt nicht mehr kontingent und der Begriff nicht mehr allgemein ist. Doch alle diese Präzisierungen hinsichtlich der Methode scheinen die Sackgasse nicht zu vermeiden, in die diese zu münden scheint: Denn das Gemisch muß in zwei Tendenzen geteilt werden: die Proportionsdifferenzen in dem Gemisch selbst sagen uns nicht, wie wir diese Tendenzen finden können, welches die Teilungsregel ist. Mehr noch: Welche der beiden Tendenzen wird die richtige sein? Beide sind nicht gleichwertig, sie unterscheiden sich in ihrem Wert, stets gibt es eine vorherrschende Tendenz. Und nur diese vorherrschende Tendenz definiert die wahre Natur des Gemischs, nur sie ist der einzige und reine Begriff, da sie die Reinheit der entsprechenden Sache ist: die andere Tendenz ist die Unreinheit, die sie verdirbt, sie hemmt. So zeigen uns die Verhaltensweisen der Tiere den Instinkt und die Verhaltensweisen der Menschen die Intelligenz als vorherrschende Tendenz. Im Gemisch von Wahrnehmung und Empfindung spielt die Empfindung die Rolle der Unreinheit, die sich der reinen Wahrnehmung beimengt.<sup>24</sup> Mit anderen Worten, es gibt bei der Teilung eine linke und eine rechte Hälfte. Wonach richten wir uns, um sie zu bestimmen? Wir finden in dieser Form eine Schwierigkeit wieder, auf die bereits Platon stieß. Wie soll man Aristoteles antworten, wenn er anmerkt, die platonische Methode der Differenz sei lediglich ein schwacher Syllogismus, außerstande, den Schluß zu ziehen, in welcher Hälfte der geteilten Art die gesuchte Idee sich befindet, da der Mittelbegriff fehlt? Und dabei scheint Platon besser gerüstet zu sein als Bergson, weil die Idee eines transzendenten Guten tatsächlich die

22 DSW, S. 182.

23 DSW, S. 200.

24 MG, S. 45.

Wahl der guten Hälfte leiten kann. Aber Bergson lehnt im allgemeinen die Hilfe der Finalität ab, als wolle er, daß die Methode der Differenz sich selbst genüge.

Vielleicht ist die Schwierigkeit illusorisch. Wir wissen, daß die Gliederungen des Wirklichen nicht das Wesen und das Ziel der Methode definieren. Zweifellos ist der Wesensunterschied zwischen den beiden Tendenzen ein Fortschritt gegenüber dem Gradunterschied zwischen den Dingen, gegenüber dem Intensitätsunterschied zwischen den Lebewesen: nichtsdarstoweniger bleibt er ein äußerlicher Unterschied, ein noch äußerlicher Unterschied. An diesem Punkt fehlt es der Bergsonschen Intuition zu ihrer Vollständigkeit nicht an einem Außenbegriff, der ihr als Regel dienen könnte, im Gegenteil, sie weist noch zuviel Äußerlichkeit auf. Ein Beispiel: Bergson zeigt, daß die abstrakte Zeit ein Gemisch aus Raum und Dauer ist und daß, noch tiefer, der Raum selbst ein Gemisch aus Materie und Dauer, Materie und Gedächtnis ist. Und so teilt sich das Gemisch in zwei Tendenzen. Die Materie ist in der Tat eine Tendenz, da sie als Entspannung definiert wird; und die Dauer ist eine Tendenz, da sie Kontraktion ist. Doch wenn man alle Definitionen, Beschreibungen und Merkmale der Dauer im Werk Bergsons betrachtet, gewahrt man, daß der Wesensunterschied letztlich nicht zwischen diesen beiden Tendenzen besteht. Letztlich ist der Wesensunterschied selbst eine der Tendenzen und steht der anderen entgegen. Denn was ist die Dauer? Alles, was Bergson darüber sagt, läuft stets auf folgendes hinaus: die Dauer ist das, was von sich differiert. Die Materie dagegen das, was nicht von sich differiert, sondern was sich wiederholt. In *Zeit und Freiheit* zeigt Bergson nicht nur, daß die Intensität ein Gemisch ist, das sich in zwei Tendenzen teilt, reine Qualität und extensive Quantität, sondern vor allem, daß die Intensität keine Eigenschaft der Empfindung ist, daß die Empfindung reine Qualität ist und die reine Qualität oder Empfindung sich dem Wesen nach von sich selbst unterscheidet. Die Empfindung ist das, was sich in seinem Wesen und nicht in seiner Größe verändert.<sup>25</sup> Das psychische Leben ist also der Wesensunterschied selbst: im psychischen Leben gibt es stets *anderes*, ohne daß es je *vieles* oder *mehreres* gäbe.<sup>26</sup> Bergson unter-

scheidet drei Arten von Bewegungen, eine qualitative, eine evolutive und eine extensive,<sup>27</sup> aber das Wesen all dieser Bewegungen, sogar die der reinen Verlagerung wie der Lauf des Achilles, ist die Veränderung. Die Bewegung ist qualitative Veränderung und die qualitative Veränderung ist Bewegung.<sup>28</sup> Kurz, die Dauer ist das, was differiert, und was differiert, ist nicht mehr das, was von anderem differiert, sondern das, was von sich differiert. Was differiert, ist selbst zum Ding, zur *Substanz* geworden. Bergsons These ließe sich folgendermaßen ausdrücken: die reale Zeit ist die Veränderung, und die Veränderung ist Substanz. Die Wesensdifferenz besteht also nicht mehr zwischen zwei Dingen oder vielmehr zwei Tendenzen, die Wesensdifferenz ist selbst ein Ding, eine Tendenz, die der anderen entgegensteht. Die Zerlegung des Gemischs liefert uns nicht nur zwei Tendenzen, die sich dem Wesen nach unterscheiden, sie liefert uns die Wesensdifferenz als eine der beiden Tendenzen. Und ebenso wie die Differenz somit Substanz geworden ist, ist die Bewegung nicht mehr Merkmal von etwas, sondern ist selbst ein substantielles Merkmal geworden, es setzt nichts anderes, keine Triebfeder voraus.<sup>29</sup> Die Dauer, die Tendenz ist die Differenz von sich zu sich; und was von sich differiert ist *unmittelbar* die Einheit von Substanz und Subjekt.

Wir wissen, wie das Gemisch zu teilen und die richtige Tendenz zu wählen ist, da es auf der rechten Seite stets etwas gibt, was von sich differiert, nämlich die Dauer; die uns in jedem einzelnen Fall unter einem ihrer Aspekte, einer ihrer »Nuancen« enthält wird. Dennoch fällt auf, daß je nach dem Gemisch ein und derselbe Terminus sich bald auf der rechten, bald auf der linken Seite befindet. Die Teilung der tierischen Verhaltensweisen stellt die Intelligenz auf die linke Seite, da die Dauer, der *élan vital*, sich in ihnen als Instinkt ausdrückt, während sie sich bei der Analyse der menschlichen Verhaltensweisen auf der rechten Seite befindet. Aber die Intelligenz kann nur dann die Seite wechseln, wenn sie sich ihrerseits als ein Ausdruck der Dauer enthüllt, diesmal in der Menschheit: wenn die Intelligenz die Form der Materie hat, hat sie einen Sinn für die Dauer, weil sie das Organ zur Beherr-

<sup>25</sup> ZF I.

<sup>26</sup> ZF I, S. 95.

<sup>27</sup> SE, S. 309 f.

<sup>28</sup> GM, S. 188 f.

<sup>29</sup> DSW, S. 167, 171.

sung der Materie ist, einen Sinn, der sich einzig beim Menschen äußert.<sup>30</sup> Daß die Dauer mehrere Aspekte aufweist, die Nuancen sind, wird uns nicht verwundern, da sie das ist, was von sich differiert; und man wird noch weiter, bis ans Ende gehen müssen, bis man endlich in der Materie eine letzte Nuance der Dauer sieht. Aber um diesen letzten, den wichtigsten Punkt zu verstehen, müssen wir uns zunächst in Erinnerung rufen, was aus der Differenz geworden ist. Sie besteht nicht mehr zwischen zwei Tendenzen, sie ist selbst eine der Tendenzen und befindet sich immer auf der rechten Seite. Die äußerliche Differenz ist zur inneren Differenz geworden. *Die Wesensdifferenz ist selbst zum Wesen geworden.* Mehr noch: sie war es von Anfang an. In diesem Sinne verwiesen die Gliederungen des Wirklichen und die Tatsachenlinien aufeinander: die Gliederungen des Wirklichen skizzierten auch die Tatsachenlinien, die uns zumindest die innere Differenz als Grenze ihrer Konvergenz zeigten, und umgekehrt lieferten uns die Tatsachenlinien auch die Gliederungen des Wirklichen, so wie uns z. B. die Konvergenz dreier verschiedener Linien in *Materie und Gedächtnis* zur wahren Aufteilung dessen führt, was dem Subjekt, und dessen, was dem Objekt zufällt.<sup>31</sup> Der Wesensunterschied war nur scheinbar äußerlich. Schon in diesem Schein selbst unterschied er sich vom Gradunterschied, vom Intensitätsunterschied, vom spezifischen Unterschied. Doch im Zustand der inneren Differenz sind nun weitere Unterscheidungen zu treffen. Denn wenn sich die Dauer als die Substanz selbst darstellen läßt, dann insofern, als sie einfach, unteilbar ist. Die Veränderung muß also fortbestehen und ihren Status finden, ohne sich auf die Vielheit reduzieren zu lassen, nicht einmal auf den Widerspruch, nicht einmal auf die Andersheit. Die innere Differenz muß sich vom *Widerspruch*, von der *Andersheit*, von der *Negation* unterscheiden. Genau hier werden Bergsons Methode und Theorie der Differenz jener anderen Theorie der Differenz, der Dialektik, entgegenzutreten, sowohl Platons Dialektik der Andersheit wie Hegels Dialektik des Widerspruchs, die beide das Vorhandensein und die Macht des Negativen implizieren. Die Originalität der Bergsonschen Auffassung besteht darin, aufzuzeigen, daß die innere Differenz nicht

bis zum Widerspruch, bis zur Andersheit, bis zum Negativen gehen kann und darf, weil diese drei Begriffe weniger tief sind als sie oder lediglich Außenansichten sind. Die innere Differenz als solche denken, als reine innere Differenz, bis zum reinen Begriff der Differenz gelangen, die Differenz zum Absoluten erheben – dies ist der Sinn von Bergsons Bemühen.

Die Dauer ist nur eine der beiden Tendenzen, eine der beiden Hälften, aber wenn es stimmt, daß sie in ihrem ganzen Sein von sich differiert, birgt sie dann nicht das Geheimnis der anderen Hälfte? Wie sollte sie noch *das*, *wovon* sie differiert, die andere Tendenz, außerhalb von sich bestehen lassen? Wenn die Dauer von sich differiert, dann ist das, wovon sie differiert, in gewisser Weise immer noch Dauer. Es geht nicht darum, die Dauer zu teilen, wie man das Gemisch teilt: sie ist einfach, unteilbar, rein. Es geht um etwas anderes: das Einfache teilt sich nicht, es *differenziert sich*. Sich differenzieren ist das Wesen des Einfachen oder die Bewegung der Differenz selbst. So zerfällt das Gemisch in zwei Tendenzen, von denen die eine das Unteilbare ist, aber das Unteilbare differenziert sich in zwei Tendenzen, von denen die andere das Prinzip des Teilbaren ist. Der Raum zerfällt in *Materie* und *Dauer*, aber die *Dauer* differenziert sich in Kontraktion und Entspannung; wobei die Entspannung das Prinzip der *Materie* ist. Die organische Form zerfällt in *Materie* und *élan vital*, aber der *élan vital* differenziert sich in Instinkt und Intelligenz, wobei die Intelligenz das Prinzip der Transformation der *Materie* in Raum ist. Natürlich zerfällt das Gemisch und differenziert sich das Einfache nicht auf dieselbe Weise: die Methode der Differenz ist die Gesamtheit dieser beiden Bewegungen. Nun aber gilt es, nach dieser Kraft zur Differenzierung zu forschen. Denn sie wird uns zum reinen Begriff der inneren Differenz führen. Diesen Begriff endlich bestimmen heißt aufzeigen, *auf welche Weise* das, was sich von der Dauer unterscheidet, die andere Hälfte, noch Dauer sein kann.

In *Durée et simultanéité* verleiht Bergson der Dauer eine merkwürdige Fähigkeit, sich selbst zu umfassen, sich je nach Art der Aufmerksamkeit in einen Strom zu teilen und sich zugleich zu einer einzigen Strömung zu verdichten.<sup>32</sup> In *Zeit und Freiheit* taucht die grundlegende Idee einer *Virtualität* auf, die in *Materie*

<sup>30</sup> SF, S. 270, 273.

<sup>31</sup> MG, S. 66.

<sup>32</sup> *Durée et simultanéité*, Paris 1922, S. 67 [nicht ins Deutsche übersetzt].

und *Gedächtnis* wieder aufgegriffen und weiterentwickelt wird: die Dauer, das Unteilbare ist nicht genau das, was sich nicht teilen läßt, sondern das, was bei seiner Teilung sein Wesen ändert, und das, was auf diese Weise sein Wesen ändert, definiert das Virtuelle oder das Subjektive. Doch vor allem in *Die schöpferische Entwicklung* finden wir die erforderlichen Auskünfte: Die Biologie zeigt uns den Prozeß der Differenzierung in Aktion. Wir suchen den Begriff der Differenz, insofern er sich weder auf den Grad noch auf die Intensität, weder auf die Andersheit noch auf den Widerspruch reduziert: eine solche Differenz ist vital, auch wenn ihr Begriff selbst nicht biologisch ist. Das Leben ist der Prozeß der Differenz. Hier denkt Bergson weniger an die embryologische Differenzierung als an die Differenzierung der Arten, d. h. an die Evolution. Mit Darwin wurde das Problem der Differenz sowie das des Lebens mit dieser Idee der Evolution gleichgesetzt, obwohl sich Darwin selbst von der vitalen Differenz eine falsche Vorstellung machte. Entgegen einem bestimmten Mechanismus zeigt Bergson, daß die vitale Differenz eine innere Differenz ist. Aber auch, daß die innere Differenz nicht als bloße *Determination* aufgefaßt werden darf: eine Determination kann zufällig sein, zumindest kann sie ihr Sein nur einer Ursache, einem Zweck oder einem Zufall verdanken, folglich impliziert sie eine fortbestehende Äußerlichkeit; zudem ist das Verhältnis mehrerer Determinationen nie etwas anderes als ein Verhältnis der Assoziation oder der Addition.<sup>33</sup> Nicht nur wird die vitale Differenz keine Determination sein, sondern sie wäre vielmehr ihr Gegenteil, wahlweise wäre sie die Indeterminiertheit selbst. Immer besteht Bergson auf der Unvorhersagbarkeit der Formen des Lebens. »Indeterminiert, ich meine unvorhersagbar.«<sup>34</sup> Und bei ihm ist das Unvorhersagbare, das Indeterminierte nicht zufällig, sondern im Gegenteil das Wesentliche, die Negation des Zufälligen. Wenn man die Differenz zu einer bloßen Determination erklärt, liefert man sie entweder dem Zufall aus oder man macht sie nur dadurch in Funktion von etwas notwendig, daß man sie wiederum in bezug auf das Leben für zufällig erklärt. Aber in bezug auf das Leben ist die Tendenz zur Veränderung nicht zufällig; mehr noch: die Veränderungen selbst

33 SE I.

34 SE, S. 131.

sind nicht zufällig,<sup>35</sup> der *élan vital* »ist die tiefere Ursache der Variationen.«<sup>36</sup> Das heißt, daß die Differenz keine Determination ist, sondern in diesem wesentlichen Verhältnis zum Leben eine Differenzierung. Zweifellos rührt die Differenz vom Widerstand her, dem das Leben von seinen der Materie begegnet, zuerst und vor allem aber rührt sie von der inneren Explosivkraft her, die das Leben in sich birgt. Es liegt »im Wesen der Lebenstendenz [...] sich garbenförmig zu entwickeln, da sie, allein durch die Tatsache ihres Wachstums, divergierende Richtungen schafft, in die der Schwung sich teilt.«<sup>37</sup> die Virtualität existiert auf solche Weise, daß sie sich verwirklicht, indem sie sich aufspaltet, daß sie gezwungen ist, sich aufzuspalten, um sich zu verwirklichen. Sich zu differenzieren ist die Bewegung einer Virtualität, die sich aktualisiert. Das Leben differiert von sich, so daß man sich vor divergierenden Entwicklungslinien befindet und auf jeder Linie vor ursprünglichen Prozessen; aber immer differiert sie allein von sich selbst, so daß man auf jeder Linie bestimmte Systeme, bestimmte Strukturen identischer Organe findet, die durch verschiedene Mittel erzielt wurden.<sup>38</sup> Divergenz von Reihen, Identität bestimmter Systeme – dies ist die doppelte Bewegung des Lebens als Ganzem. Der Begriff der Differenzierung setzt die *Einfachheit* eines Virtualen, die Divergenz der Reihen, in denen es sich verwirklicht, sowie die *Ähnlichkeit* bestimmter grundlegender Resultate, die es innerhalb dieser Reihen erzeugt. Bergson erklärt, inwiefern die Ähnlichkeit eine wichtige biologische Kategorie ist:<sup>39</sup> sie ist die Identität dessen, was von sich differiert, sie beweist, daß ein und dieselbe Virtualität sich in der Divergenz der Reihen verwirklicht, und sie zeigt das in der Veränderung fortbestehende Wesen, so wie die Divergenz die im Wesen selbst wirkende Veränderung zeigte: »Hätte es wohl [...] irgendwelche Wahrscheinlichkeit, daß zwei ganz verschiedene, aufsummierte Zufallsreihen, zwei ganz verschiedene Entwicklungen in den gleichen Resultaten mündeten?«<sup>40</sup>

35 SE, S. 91.

36 SE, S. 93.

37 QMR, S. 229.

38 SE, S. 39f.

39 DSW, S. 72f.

40 SE, S. 60.

In *Die beiden Quellen* kommt Bergson auf diesen Prozeß der Differenzierung zurück: die Dichotomie ist das Gesetz des Lebens.<sup>41</sup> Aber es taucht etwas Neues auf: neben der biologischen Differenzierung eine wahrhaft historische Differenzierung. Die biologische Differenzierung findet ihr Prinzip zweifellos im Leben selbst, dennoch ist sie mit der Materie verbunden, so daß ihre Ergebnisse getrennt, einander äußerlich bleiben. »... die Stofflichkeit, die sie [die Spezies] sich gegeben haben, hindert sie, sich wieder zusammenzuschmelzen, um die ursprüngliche Tendenz stärker, komplexer und entwickelter wiederherzustellen.«<sup>42</sup> Auf der Ebene der Geschichte dagegen entwickeln sich die Tendenzen, die sich durch Aufspaltung gebildet haben, in ein und demselben Individuum, in ein und derselben Gesellschaft. Von nun an entwickeln sie sich sukzessive, jedoch im selben Lebensgehen und dann zur anderen zurückkehren.<sup>43</sup> Dieser Text ist um so bedeutsamer, als er einer der wenigen ist, in dem Bergson eine Besonderheit des Historischen gegenüber dem Lebendigen anerkennt. Was ist seine Bedeutung? Es bedeutet, daß mit dem Menschen und nur mit dem Menschen die Differenz bewußt wird und sich zum Selbstbewußtsein erhebt. Wenn die Differenz selbst biologisch ist, so ist das Bewußtsein der Differenz historisch. Freilich darf man Bergson zufolge die Funktion dieses historischen Bewußtseins der Differenz nicht überreiben. Mehr als es Neues bringt, befreit es vom Alten. Das Bewußtsein war bereits da, mit und in der Differenz selbst. Die Dauer an sich selbst ist Bewußtsein, das Leben an sich selbst ist Bewußtsein, aber es ist dies *de jure*.<sup>43</sup> Wenn die Geschichte das ist, was das Bewußtsein wiederbelebt oder vielmehr der Ort, an dem es sich wiederbelebt und sich *de facto* setzt, dann nur deshalb, weil dieses mit dem Leben identische Bewußtsein eingeschummert, in der Materie erstarrt war, ein annulliertes, nicht etwa ein nicht vorhandenes Bewußtsein.<sup>44</sup> Das Bewußtsein ist bei Bergson in keiner Weise historisch, die Geschichte ist lediglich der einzige Punkt, an dem das Bewußtsein hervortritt, nachdem es die Mate-

rie durchlaufen hat. So daß es eine rechtmäßige Identität zwischen der Differenz selbst und dem Bewußtsein der Differenz gibt: die Geschichte ist immer nur *de facto*. Diese rechtmäßige Identität der Differenz und des Bewußtseins der Differenz ist das *Gedächtnis*; dieses muß uns endlich das Wesen des reinen Begriffs preisgeben.

Aber bevor wir so weit sind, müssen wir noch sehen, inwiefern der Prozeß der Differenzierung ausreichend, die Bergsonsche Methode von der Dialektik zu unterscheiden. Die große Ähnlichkeit zwischen Platon und Bergson beruht darauf, daß beide eine Philosophie der Differenz betrieben haben, wo diese als solche gedacht wird und sich nicht auf die Kontraktion reduziert, *nicht* bis zum Widerspruch geht.<sup>45</sup> Doch der Punkt, an dem sie sich trennen, nicht der einzige, aber der wichtigste, scheint das notwendige Vorhandensein eines Finalitätsprinzips bei Platon zu sein: allein das Gute trägt der Differenz des Dings Rechnung und macht es uns als solches begreiflich, wie in dem berühmten Beispiel des in seinem Gefängnis sitzenden Sokrates. Daher benötigt Platon in seiner Dichotomie das Gute als Auswahlregel. Bei Platon gibt es keine Intuition, sondern Inspiration durch das Gute. In diesem Sinne wäre zumindest ein Text von Bergson sehr platonisch: in *Die beiden Quellen* zeigt er, daß man, um die wahren Gliederungen des Wirklichen wiederzufinden, nach den Funktionen fragen muß. Wozu dient jedes einzelne Vermögen, was z. B. ist die Funktion der Fabulation?<sup>46</sup> Die Differenz des Dings rührt hier von seinem Gebrauch, seinem Zweck, seiner Bestimmung, vom Guten her. Aber wir wissen, daß die Zerlegung oder die Gliederungen des Wirklichen nur ein erster Ausdruck der Methode sind. Was die Zerlegung der Dinge leitet, ist in der Tat ihre Funktion, ihr Zweck, so daß sie auf dieser Ebene ihre Differenz selbst von außen zu erhalten scheinen. Genau aus diesem Grund kritisiert Bergson die Finalität und läßt es nicht bei den Gliederungen des Wirklichen bewenden: das Ding selbst

\* QMR, S. 229.

41 QMR, S. 231.

42 QMR, S. 228ff.

43 SEN, S. 12.

44 SEN, S. 10.

45 Wir meinen indes nicht, daß Bergson in diesem Punkt vom Platonismus beeinflusst worden ist. Näher bei ihm gab es Gabriel Tarde, der seine eigene Philosophie als eine Philosophie der Differenz charakterisierte und sie von den Philosophien des Gegensatzes unterscheidet. Doch Bergsons Auffassung des Wesens und des Prozesses der Differenz ist eine ganz andere als die von Tarde.

46 QMR, S. 84f.

und der entsprechende Zweck sind faktisch ein und dasselbe Ding, das man einerseits als das Gemisch betrachtet, das es im Raum bildet, und andererseits als die Differenz und die Einfachheit seiner reinen Dauer.<sup>47</sup> Es besteht kein Anlaß mehr, von Zweck zu sprechen: wenn die Differenz das Ding selbst geworden ist, besteht kein Anlaß mehr zu sagen, das Ding erhalte seine Differenz von einem Zweck. Bergsons Auffassung des Wesensunterschieds erlaubt es ihm daher, im Gegensatz zu Platon einen Rückgriff auf die Finalität zu vermeiden. Anhand bestimmter Texte von Bergson lassen sich sogar die Einwände vorhersehen, die er gegen eine Dialektik hegelischen Typs erheben würde, von der er im übrigen sehr viel weiter entfernt ist als von demjenigen Platons. Bei Bergson unterscheidet sich, dank dem Begriff des Virtuellen, das Ding *zuerst*, *unmittelbar* von sich selbst, weil es sich zuerst von allem unterscheidet, was es nicht ist, so daß der Unterschied bis zum Widerspruch geht. Es kommt uns hier nicht auf die Unterscheidung zwischen Gegenteil und Widerspruch an, da der Widerspruch lediglich die Darstellung eines Ganzen als sein Gegenteil ist. Jedenfalls hat man in beiden Fällen die Differenz durch das Spiel der Determination ersetzt. »Es gibt kaum eine konkrete Wirklichkeit, die sich nicht von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten aus betrachten ließe, und die sich nicht infolgedessen zwei gegensätzlichen Begriffen unterordnen ließe.«<sup>48</sup> Mit diesen beiden Gesichtspunkten will man sodann das Ding neu zusammensetzen und wird beispielsweise sagen, daß die Dauer die Synthese von Einheit und Vielheit ist. Wenn nun aber der Einwand, den Bergson gegen den Platonismus erheben könnte, darin besteht, daß er es bei einer Auffassung der *noch äußerlichen Differenz* bewenden läßt, so besteht der Einwand, den er gegen eine Dialektik des Widerspruchs erhebt, darin, daß sie es bei einer Auffassung der *abstrakten Differenz* bewenden läßt. Die Kombination zweier widersprüchlicher Begriffe kann »weder eine Mannigfaltigkeit von Abstufungen noch eine Mannigfaltigkeit von Formen darstellen: sie ist oder sie ist nicht.«<sup>49</sup> Erwas, was weder Abstufungen noch Nuancen enthält, ist eine Abstraktion. Daher verfehlt die Dialektik des Wider-

47 SE, S. 94f.

48 DSW, S. 199.

49 DSW, S. 207.

spruchs die Differenz selbst, die der Grund der Nuance ist. Und letztlich ist der Widerspruch nur eine der zahlreichen retrospektiven Illusionen, die Bergson anprangert. Was sich in zwei divergierende Tendenzen differenziert, ist eine Virtualität und als solche etwas absolut Einfaches, das sich verwirklicht. Wir behandeln es als ein Wirkliches, indem wir es mit den für beide Tendenzen charakteristischen Elementen zusammensetzen, die indes nur durch seine Entwicklung selbst erschaffen worden sind. Wir glauben, daß die Dauer von sich differiert, weil sie zuerst das Ergebnis zweier gegensätzlicher Determinationen ist, und vergessen, daß sie sich differenziert hat, weil sie zuerst das war, was von sich differiert. Alles läuft auf Bergsons Kritik am Negativen hinaus: zur Konzeption einer Differenz ohne Negation zu gelangen, einer Differenz, die nicht das Negative enthält, dies ist Bergsons größte Anstrengung. Sowohl in seiner Kritik der Unordnung wie in der des Nichts oder des Widerspruchs versucht er aufzuzeigen, daß die Negation eines realen Terms durch den anderen nichts anderes ist als die positive Verwirklichung einer Virtualität, die beide Terme zugleich enthält. »Der Kampf ist hier nur der oberflächliche Aspekt von dem, was tatsächlich Fortschritt ist.«<sup>50</sup> An den Widerspruch, die Negation glaubt man also aus Unkenntnis des Virtuellen. Der Gegensatz zweier Terme ist lediglich die Verwirklichung der Virtualität, die beide enthält: d. h. daß die Differenz tiefer ist als die Negation, tiefer als der Widerspruch.

Wie bedeutsam die Differenzierung auch sein mag, sie ist nicht das Tiefste. Wäre sie es, dann gäbe es keinen Grund, von einem Begriff der Differenz zu sprechen: die Differenzierung ist eine Aktion, eine Verwirklichung. Was sich differenziert, ist *zuerst* das, was von sich differiert, d. h. das Virtuelle. Die Differenzierung ist nicht der Begriff, sondern die Erzeugung von Objekten, die ihren Grund im Begriff finden. Doch wenn es stimmt, daß das, was von sich differiert, ein solcher Begriff sein muß, bedarf das Virtuelle einer Konsistenz, einer objektiven Konsistenz, die es befähigt, sich zu differenzieren, tauglich macht, solche Objekte zu erzeugen. In einem wesentlichen, Ravasson gewidmeten Text erklärt Bergson, daß es zwei Arten gibt, das den Farben

50 QMR, S. 231.

Gemeinsame zu bestimmen.<sup>51</sup> *Entweder* wir arbeiten die abstrakte, allgemeine Idee der Farbe heraus, nämlich dadurch, »daß wir von dem Roten das eigentliche Rot auslösen, von dem Blauen das eigentliche Blau und von dem Grünen das eigentliche Grün«: dann befinden wir uns vor einem Begriff, der eine Gattung ist vor mehreren Objekten, für die ein und derselbe Begriff gilt. Der Begriff und das Objekt sind zweierlei, das Verhältnis des Objekts zum Begriff ist ein Subsumtionsverhältnis. Damit bleibt man bei den räumlichen Unterscheidungen stehen, bei einem Zustand der dem Ding äußerlichen Differenz. *Oder aber* wir lassen die Farben eine konvergierende Linse passieren, die sie in ein und demselben Punkt sammelt: in diesem Fall erhalten wir »das reine weiße Licht«, dasjenige, das »die Differenzen zwischen den Nuancen hervorretten ließ«. Dann sind die verschiedenen Farben nicht mehr Objekte *unter* einem Begriff, sondern die Nuancen oder Abstufungen des Begriffs selbst. Abstufungen der Differenz selbst, und nicht Gradunterschiede. Das Verhältnis ist nicht mehr ein Subsumtions-, sondern ein Partizipationsverhältnis. Das weiße Licht ist zwar noch ein Allgemeinbegriff, jedoch ein konkreter Allgemeinbegriff, der uns das Besondere begrifflich macht, weil er selbst am Ende des Besonderen steht. So wie die Dinge zu Nuancen oder Abstufungen des Begriffs geworden sind, so ist der Begriff selbst das Ding geworden. Es ist ein allgemeines Ding, wenn man so will, da die Objekte sich darin als ebenso viele Abstufungen abzeichnen, jedoch ein konkretes Ding, keine Gattung oder Allgemeinheit. Es gibt nicht mehr mehrere Objekte für denselben Begriff, sondern der Begriff ist mit dem Ding selbst identisch, er ist die Differenz der Objekte untereinander, die auf ihn bezogen werden, nicht ihre Ähnlichkeit. Der derart zum Begriff der Differenz gewordene Begriff ist die innere Differenz. Was war nötig, um dieses höhere philosophische Ziel zu erreichen? Man mußte darauf verzichten, im Raum zu denken, da die räumliche Unterscheidung »keine Grade zuläßt«.<sup>52</sup> Man mußte die räumlichen Differenzen durch zeitliche Differenzen ersetzen. Das Merkmal der zeitlichen Differenz besteht darin, daß sie den Begriff zu etwas Konkretem macht, weil die Dinge hier ebenso viele Nuancen oder Grade

sind, die sich innerhalb des Begriffs zeigen. In diesem Sinne hat der Bergsonismus die Differenz und mit ihr den Begriff in die Zeit verlegt. »Wenn es dagegen die bescheidenste Aufgabe des Geistes ist, die sukzessiven Momente der Dauer der Dinge zu verringern, wenn er durch diese Tätigkeit mit der Materie in Beziehung kommt und ebenfalls durch sie sich von der Materie zu unterscheiden beginnt, so begreift man eine Unendlichkeit von Nuancen zwischen der Materie und dem vollentwickelten Geiste.«<sup>53</sup> Die Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt, Körper und Geist sind zeitlich und in diesem Sinne Gegenstand von Graden,<sup>54</sup> jedoch nicht bloße Gradunterschiede. Wir sehen also, wie das Virtuelle zum reinen Begriff der Differenz wird und was ein solcher Begriff sein kann: ein solcher Begriff ist die mögliche *Koexistenz der Grade oder Nuancen*. Wenn wir diese mögliche *Koexistenz*, ungeachtet des scheinbaren Paradoxes, *Gedächtnis* nennen, wie Bergson es tut, müssen wir sagen, daß der *élan vital* weniger tief ist als das Gedächtnis und das Gedächtnis weniger tief als die Dauer *Dauer, Gedächtnis, élan vital sind drei Aspekte des Begriffs, die sich deutlich voneinander unterscheiden*. Die Dauer ist die Differenz von sich; das Gedächtnis ist die Koexistenz der Grade der Differenz; und der *élan vital* ist die Differenzierung der Differenz. Diese drei Stufen definieren einen Schematismus in Bergsons Philosophie. Der Sinn des Gedächtnisses ist es, der Virtualität der Dauer selbst eine objektive Konsistenz zu verleihen, die sie zu einem Allgemeinbegriff macht und sie befähigt, sich zu verwirklichen. Wenn die Virtualität sich verwirklicht, d. h. sich differenziert, dann durch das Leben und in dieser Lebensform; in diesem Sinn stimmt es, daß die Differenz *vital ist*. Aber die Virtualität konnte sich nur anhand der Grade differenzieren, die in ihr koexistierten. Die Differenzierungen des *élan vital* sind auf einer tieferen Ebene die Grade der Differenz selbst. Und die Resultate der Differenzierung sind Objekte, die, zumindest in ihrer Reinheit, dem Begriff absolut entsprechen, weil sie in Wahrheit nichts anderes sind als die komplementäre Position der verschiedenen Grade des Begriffs selbst. Und in diesem Sinne ist auch die Theorie der Differenzierung weniger tief als die Theorie der Nuancen oder Grade.

<sup>51</sup> DSW, S. 251f.

<sup>52</sup> MG, S. 220.

<sup>53</sup> MG, S. 221.

<sup>54</sup> GM, S. 59f.

Das Virtuelle definiert jetzt einen absolut positiven Existenzmodus. Die Dauer ist das Virtuelle; real ist dieser oder jener Grad der Dauer, insofern dieser Grad sich differenziert. Zum Beispiel ist die Dauer an sich nicht psychologisch, vielmehr repräsentiert das Psychologische einen bestimmten Grad der Dauer, der sich unter anderen verwirklicht.<sup>55</sup> Zweifellos ist das Virtuelle an sich der Modus dessen, was nicht handelt, da es nur dann handeln wird, wenn es sich differenziert und aufhört, an sich zu sein und dennoch etwas von seinem Ursprung bewahrt. Aber eben dadurch ist es der Modus dessen, *was ist*. Diese Bergson'sche These ist besonders berühmt: das Virtuelle ist die reine Erinnerung, und die reine Erinnerung ist die Differenz. Die reine Differenz ist virtuell, weil es absurd wäre, das Zeichen der Vergangenheit in etwas Aktuellem und bereits Wirklichem zu suchen;<sup>56</sup> die Erinnerung ist nicht die Vergegenwärtigung von etwas, sie vergegenwärtigt nicht, sie *ist*, oder, wenn man immer noch Wert darauf legt, von Vergegenwärtigung zu sprechen: sie zeigt uns »nicht etwas, das war, sondern etwas, das ist [...] Es ist eine *Erinnerung des Gegenwärtigen*«;<sup>57</sup> sie braucht sich nämlich nicht herauszubilden, braucht nicht darauf zu warten, daß die Wahrnehmung verschwindet, sie ist der Wahrnehmung nicht nachgeordnet. *Die Koexistenz der Vergangenheit mit der Gegenwart, die sie gewesen ist, ist ein wesentliches Thema des Bergsonismus.* Doch wenn wir aufgrund dieser Merkmale sagen, die so definierte Erinnerung sei die Differenz selbst, dann sagen wir zwei Dinge zugleich. Einerseits ist die reine Erinnerung die Differenz, weil keine Erinnerung der anderen gleich, weil jede Erinnerung unmittelbar vollkommen ist, weil sie zugleich das ist, was immer sein wird: die Differenz ist der Gegenstand der Erinnerung wie der Ähnlichkeit, der Gegenstand der Wahrnehmung.<sup>58</sup> Man braucht nur zu träumen, um sich jener Welt zu nähern, in der nichts mit nichts Ähnlichkeit hat, ein reiner Träumer würde nie das Besondere verlassen, er würde nur Differenzen erfassen. Aber die Erinnerung ist noch in einem anderen Sinn die Differenz, sie *bringt die Differenz mit sich*; denn wenn es stimmt, daß die Forderungen der Gegenwart zwischen unseren Erinnerun-

55 DSW, S. 210f.

56 MG, S. 128.

57 SEN, S. 123.

58 MG, S. 119f.

gen eine gewisse Ähnlichkeit einführen, so führt umgekehrt die Erinnerung die Differenz in die Gegenwart ein und konstituiert in diesem Sinne jeden folgenden Augenblick als etwas Neues. Gerade aufgrund der Tatsache, daß die Vergangenheit sich bewahrt, enthält »der folgende Augenblick immer gegenüber dem vorhergehenden noch die Erinnerung [...] die jener zurückgelassen hat«;<sup>59</sup> »die innere Dauer ist das kontinuierliche Leben eines Gedächtnisses, das die Vergangenheit in die Gegenwart verlängert, sei es, daß die Gegenwart das unaufhörlich wachsende Bild der Vergangenheit deutlich in sich einschließt, oder sei es, daß sie durch ihre fortgesetzte Änderung in der Qualität die immer schwerere Last bezeugt, die man hinter sich herschleppt in demselben Maße wie man älter wird.«<sup>60</sup> Auf andere Weise als Freud, aber nicht minder tiefgründend, hat Bergson gesehen, daß das Gedächtnis eine Funktion der Zukunft ist, daß das Gedächtnis und der Wille ein und dieselbe Funktion sind, daß nur ein gedächtnisfähiges Lebewesen sich von seiner Vergangenheit abzuwenden, sich von ihr zu lösen, sie nicht zu wiederholen, Neues zu schaffen vermag. Daher bezeichnet das Wort »Differenz« sowohl *das Besondere, das ist*, als auch *das Neue, das entsteht*. Die Erinnerung ist sowohl durch die Wahrnehmung definiert, mit der sie zeitgleich ist, als auch in bezug auf den folgenden Augenblick, in den sie sich verlängert. Bei der Vereinigung der beiden Richtungen hat man einen merkwürdigen Eindruck: daß man handelt, »aber gleichwohl handelt wird«.<sup>61</sup> Wie aber soll man diese beiden Richtungen nicht vereinen, da meine Wahrnehmung bereits der folgende Augenblick ist? Beginnen wir mit der zweiten Richtung. Wir wissen, welche Bedeutung für Bergson die Idee der *Neuheit* in seiner Theorie der Zukunft und der Freiheit gewinnen sollte. Aber wir müssen diesen Begriff auf der präzisesten Ebene untersuchen, dort, wo er sich, wie uns scheint, im ersten Kapitel von *Zeit und Freiheit* herausbildet. Zu sagen, daß die Vergangenheit sich als solche bewahrt und sich in die Gegenwart verlängert, heißt, daß der folgende Augenblick erscheint, ohne daß der vorhergehende verschwunden ist. Das setzt eine *Kontraktion* voraus, und die Kon-

59 DSW, S. 186.

60 DSW, S. 201.

61 SEN, S. 125.

traktion definiert die Dauer.<sup>62</sup> Was sich der Kontraktion entgegenstemmt, ist die reine Wiederholung oder die Materie: die Wiederholung ist der Modus einer Gegenwart, der erst dann erscheint, wenn der andere verschwunden ist, der Augenblick selbst oder die Äußerlichkeit, die Schwingung, die Entspannung. Die Kontraktion dagegen bezeichnet die Differenz, weil sie dem Wesen nach eine Wiederholung unmöglich macht, weil sie die Bedingung jeder möglichen Wiederholung zerstört. In diesem Sinne ist die Differenz das Neue, die Neuheit selbst. Doch wie das Auftauchen von etwas Neuem *im Allgemeinen* definieren? Im zweiten Kapitel von *Zeit und Freiheit* findet man die Wiederaufnahme des Problems, das mit dem Namen Hume verbunden ist. Hume stelle das Problem der Kausalität, indem er frage, wie eine reine Wiederholung, die Wiederholung ähnlicher Fälle, die im Gegenstand nichts Neues hervorbringt, dennoch im Geist, der ihn betrachtet, etwas Neues hervorbringen vermag. Und »dieses Neue«, die tausendmalige Erwartung, genau das ist die *Differenz*. Die Antwort lautet: Wenn die Wiederholung im Geist, der sie beobachtet, eine Differenz hervorbringt, dann infolge der menschlichen Natur, insbesondere der Gewohnheit. Wenn Bergson beispielsweise die Schläge der Uhr oder des Hammers analysiert, stellt er das Problem auf dieselbe Weise und löst es ähnlich: das, was Neues hervorbringt, befindet sich nicht in den Gegenständen, sondern ist im Geist, der sie betrachtet, eine »Verschmelzung«, eine »Durchdringung«, eine »Organisation«, eine Bewahrung des Vorhergehenden, das nicht verschwunden ist, wenn das andere erscheint, kurz eine Kontraktion, die im Geist stattfindet. Die Ähnlichkeit zwischen Hume und Bergson geht sogar noch weiter: so wie bei Hume die ähnlichen Fälle in der Einbildungskraft verschmelzen, gleichzeitig aber im Verstand unterschieden bleiben, so verschmelzen bei Bergson die Zustände in der Dauer, bewahren jedoch gleichzeitig etwas von der Äußerlichkeit, der sie entstammen; dank letzterem Punkt trägt Bergson der Konstruktion des Raums Rechnung. Die Kontraktion beginnt also gewissermaßen im Geist, sie ist gleichsam der Ursprung des Geistes, sie läßt die Differenz entstehen. Dann und erst dann greift der Geist sie auf, zieht zusammen und zieht sich zusammen, wie man in der Bergsonschen

62 SE, S. 204f.

Theorie der Freiheit sieht.<sup>63</sup> Hier aber genügt es uns, den Begriff in seinem Ursprung erfäßt zu haben. Nicht nur die Dauer und die Materie sind wesensverschieden; was auf diese Weise differiert, ist die Differenz selbst und die Wiederholung. Hier begegnen wir erneut einer alten Schwierigkeit: der Wesensunterschied bestand einerseits zwischen zwei Tendenzen und war andersseits, auf einer tieferen Ebene, eine der beiden Tendenzen. Und es gab nicht nur diese beiden Zustände der Differenz, sondern noch zwei weitere: die privilegierte, die rechte Tendenz differenzierte sich in zwei Elemente, und sie konnte sich differenzieren, weil es auf einer tieferen Ebene in der Differenz Grade gab. Und diese vier Zustände gilt es nun neu zu gruppieren: die *Wesensdifferenz*, die *innere Differenz*, die *Differenzierung* und die *Grade der Differenz*. Unser Leitfaden ist, daß sich die (innere) Differenz (dem Wesen nach) von der Wiederholung unterscheidet. Aber wir sehen nur allzu gut, daß ein solcher Satz sich nicht im Gleichgewicht befindet: die Differenz wird »innere« genannt und differiert außerhalb. Wenn wir indes ahnen, daß sich eine Lösung abzeichnet, so deshalb, weil Bergson bestrebt ist, uns zu zeigen, daß die Differenz wiederum eine Wiederholung ist und die Wiederholung bereits eine Differenz. In der Tat ist die Wiederholung, die Materie eine Differenz; die Schwingungen sind sehr wohl unterschieden, insofern »die eine sich aufgelöst hat, wenn die andere erscheint«. Bergson leugnet nicht, daß die Wissenschaft versucht, zur Differenz selbst Zugang zu finden, und daß es ihr auch gelingen kann; er sieht in der Infinitesimalmethode eine Anstrengung dieser Art, eine wahre Wissenschaft der Differenz.<sup>64</sup> Mehr noch: wenn Bergson uns den Träumer zeigt, der im Besonderen lebt, bis er nur noch die reinen Differenzen erfäßt, sagt er, daß diese Region des Geistes sich wieder mit der Materie vereint<sup>65</sup> und daß träumen soviel heißt, wie sich desinteressieren, indifferent sein. Man hätte also unrecht, die Wiederholung mit dem Allgemeinen zu verwechseln, da das Allgemeine im Gegenteil die Kontraktion des Geistes voraussetzt. Die Wiederholung erschafft nichts im Gegenstand, sie läßt ihn bestehen, hält ihn sogar in seiner Beson-

63 ZF III.

64 DSW, S. 214.

65 SE, S. 206f.

derheit fest. Zwar bildet die Wiederholung objektive Gattungen, aber diese Gattungen sind nicht an sich selbst Allgemeinbegriffe, weil sie keine Vielheit von Gegenständen zusammenfassen, die einander ähneln, sondern uns lediglich die Besonderheit eines Gegenstandes zeigen, der sich identisch wiederholt.<sup>66</sup> Die Wiederholung ist also eine Art von Differenz, nur ist sie eine stets sich selbst äußerliche Differenz, eine sich selbst gegenüber indifferente Differenz. Umgekehrt ist die *Differenz ihrerseits eine Wiederholung*. Wir sahen ja, daß die Differenz an ihrem Ursprung selbst sowie im Akt dieses Ursprungs eine Kontraktion war: Was aber ist die Wirkung dieser Kontraktion? Sie erhebt das zur Koexistenz, was sich andererseits wiederholte. Der Geist ist an seinem Ursprung lediglich die Kontraktion identischer Elemente, und eben dadurch ist er Gedächtnis. Wenn Bergson vom Gedächtnis spricht, zeigt er es stets unter zwei Aspekten, wobei der zweite tiefer ist als der erste: Gedächtnis als Erinnerung und Gedächtnis als Kontraktion.<sup>67</sup> Indem das Element der Wiederholung sich zusammennetzt, koexistiert es mit sich, multipliziert sich, wenn man so will, hält sich selbst zurück. So definieren sich die Kontraktionsgrade, deren jeder uns auf seiner Ebene die Koexistenz des Elements mit sich, d. h. dem Ganzen zeigt. Ohne Paradox wird das Gedächtnis also als die Koexistenz in Person definiert. Denn alle möglichen Koexistenzgrade koexistieren wiederum mit sich und bilden das Gedächtnis. Die identischen Elemente der materiellen Wiederholung verschmelzen in einer Kontraktion; diese Kontraktion zeigt uns sowohl etwas Neues als auch die Differenz und die Grade, die die Grade dieser Differenz selbst sind. In diesem Sinne ist auch die Differenz eine Wiederholung: immer wieder kommt Bergson auf dieses Thema zurück: »So wiederholt sich dasselbe psychische Leben unendlich viele Male in den aufeinanderfolgenden Stockwerken des Gedächtnisses, derselbe geistige Vorgang kann sich in ganz verschiedener Höhe abspielen«<sup>68</sup> die Schritte des Kegels sind »ebensoviele Wiederholungen unseres gesamten vergangenen Lebens«<sup>69</sup> »alles vollzieht sich demnach so, als ob unsere Erinnerungen unendliche Male in diesen tausend und abertausend

möglichen Reduktionen unseres vergangenen Lebens wiederholt würden«<sup>70</sup> Man sieht, welche Unterscheidung zwischen dieser psychischen Wiederholung und der materiellen Wiederholung noch zu treffen bleibt: in ebendem Augenblick, wo unser ganzes vergangenes Leben unendliche Male wiederholt wird, ist die Wiederholung virtuell. Mehr noch: die Virtualität hat keine andere Konsistenz als jene, die sie von dieser ursprünglichen Wiederholung erhält. »Diese Ebenen sind übrigens nicht wie fertige Dinge gegeben, von welchen eines über dem anderen liegt. Ihr Dasein ist vielmehr virtuell, von jener Art, die dem Geistigen eigen ist.«<sup>71</sup> An diesem Punkt könnte man fast sagen, daß bei Bergson die Materie Aufeinanderfolge und die Dauer Koexistenz ist: »Eine dem Leben zugewendete Aufmerksamkeit von genügender Kraft und hinreichend losgelöst von jedem praktischen Interesse würde so in einer ungeteilten Gegenwart die ganze Geschichte einer bewußten Persönlichkeit umspannen.«<sup>72</sup> Aber die Dauer ist eine Koexistenz von ganz anderer Art, eine reale Koexistenz, eine Gleichzeitigkeit. Daher ist die virtuelle Koexistenz, die die Dauer definiert, zur gleichen Zeit eine reale Aufeinanderfolge, während uns die Materie letztlich weniger eine Aufeinanderfolge als vielmehr die bloße Materie einer Gleichzeitigkeit liefert, eine reale Koexistenz, ein Nebeneinander. Kurz, die psychischen Grade sind ebenso viele virtuelle Kontraktionsfelder, Spannungsebenen. Bergsons Philosophie endet in einer Kosmologie, in der alles Veränderung der Spannung und der Energie ist und sonst nichts.<sup>73</sup> So wie die Dauer sich der Intuition darbietet, zeigt sie sich als zu tausend möglichen Spannungen, einer unendlichen Vielfalt von Entspannungen und Kontraktionen befähigt. Bergson warf der Kombination der antagonistischen Begriffe vor, daß sie uns ein Ding nur im Ganzen präsentieren könne, ohne Grade noch Nuancen. Die Intuition dagegen gibt uns »eine Auswahl zwischen einer unendlichen Zahl von möglichen Zeitfolgen«<sup>74</sup> eine »Kontinuität andersartiger Dauern, die wir nach unten oder nach oben im

66 DSW, S. 73.  
67 MG, S. 68 ff.  
68 MG, S. 97.  
69 MG, S. 164.

70 MG, S. 165.  
71 MG, S. 242.  
72 DSW, S. 173.  
73 MG, S. 199 f.  
74 DSW, S. 208.

Sinne einer nachlassenden oder steigenden Spannung nachzuerleben versuchen«. <sup>75</sup>

Haben die beiden Richtungen der Differenz – die Differenz als Besonderheit, die ist, und die Differenz als Persönlichkeit, Indeterminiertheit, werdende Neuheit – sich wieder vereinigt? Die beiden Richtungen können sich nur durch die und in den koexistierenden Graden der Kontraktion vereinen. Die Besonderheit erweist sich nämlich als die größte Entspannung, als Ausbreitung, Expansion; bei den Schritten des Kegels trägt die Basis die Erinnerungen in einer individuellen Form. »Sie nehmen eine banalere Form an, wenn das Gedächtnis sich enger zusammenzieht, eine persönlichere, wenn es sich wertet.« <sup>76</sup> Je mehr die Kontraktion nachläßt, desto individueller, voneinander verschiedener sind die Erinnerungen und lokalisieren sich. <sup>77</sup> Das Besondere liegt an der Grenze der Entspannung oder Expansion, und seine Bewegung wird durch die Materie selbst, die sie vorbereitet, verlängert. Die Materie und die Dauer sind die beiden äußersten Entspannungs- und Kontraktionsebenen, so wie es in der Dauer selbst die reine Vergangenheit und die reine Gegenwart, die Erinnerung und die Wahrnehmung sind. Wir sehen also, daß die Gegenwart sich in ihrem Gegensatz zur Besonderheit als Ähnlichkeit oder sogar Allgemeinheit definiert. Ein Lebewesen, das in der reinen Gegenwart leben würde, würde sich im Allgemeinen bewegen, »denn für das Tun ist die Gewohnheit, was die Allgemeinheit für das Denken ist.« <sup>78</sup> Doch die beiden derart einander entgegengesetzten Terme sind lediglich die beiden extremen Grade, die koexistieren. Der Gegensatz ist immer nur die virtuelle Koexistenz zweier extremer Grade: die Erinnerung koexistiert mit dem, dessen Erinnerung sie ist, mit der entsprechenden Wahrnehmung; die Gegenwart ist nur der zusammengezogenste Grad des Gedächtnisses, sie ist *unmittelbare Vergangenheit*. <sup>79</sup> Zwischen beiden finden wir demnach alle Zwischenstufen, die diejenigen der Allgemeinheit sind oder vielmehr selbst den Allgemeinbegriff bilden. Man sieht, inwiefern die Materie nicht die Allgemeinheit war: die wahre Allgemeinheit setzt

eine Wahrnehmung der Ähnlichkeiten, eine Kontraktion voraus. Der Allgemeinbegriff ist ein dynamisches Ganzes, eine Schwingung: »Das Wesen des Allgemeinbegriffes besteht nämlich darin, daß er sich ohne Unterlaß zwischen der Tätigkeit und der Sphäre des reinen Gedächtnisses hin und her bewegt«; »er besteht in dem doppeltem Strom, der von einem zum anderen geht.« <sup>80</sup> Nun wissen wir aber, daß die Zwischenstufen instand sind, diese Extreme als Ergebnisse einer Differenzierung zu restituieren. Wir wissen, daß die Theorie der Grade eine Theorie der Differenzierung begründet: es genügt, daß im Gedächtnis zwei Grade einander entgegengesetzt werden können, so daß sie gleichzeitig die Differenzierung des Intermediären in zwei Tendenzen oder Bewegungen sind, die sich dem Wesen nach unterscheiden. Weil die Gegenwart und die Vergangenheit zwei inverse Grade sind, unterscheiden sie sich dem Wesen nach, sie sind die Differenzierung, die Verdoppelung des Ganzen. In jedem Augenblick teilt sich die Dauer in zwei »symmetrische Strahlen, von denen der eine in die Vergangenheit zurückfällt, während der andere sich in die Zukunft schwingt.« <sup>81</sup> Daß die Gegenwart der zusammengezogenste Grad der Vergangenheit ist, heißt auch, daß sie sich dem Wesen nach der Vergangenheit entgegensetzt, daß sie eine *imminente Zukunft* ist. So kommen wir zur zweiten Richtung der Differenz: etwas Neues. Doch was genau ist dieses Neue? Der Allgemeinbegriff ist jenes Ganze, das sich in besondere Bilder und in körperliches Verhalten differenziert, aber diese Differenzierung selbst ist wiederum die Gesamtheit der Grade, die von einem Extrem zum anderen gehen und beide zusammenfallen lassen. <sup>82</sup> Der Allgemeinbegriff ist das, was die Erinnerung in die Tätigkeit verlegt, was die Erinnerungen mit den Handlungen zusammenschließt, was die Erinnerung in Wahrnehmung verwandelt, genauer das, was die der Vergangenheit selbst entstammenden Bilder mehr und mehr befähigt, »sich dem motorischen Schema einzupassen«. <sup>83</sup> Das ins Allgemeine verlegte Besondere – dies ist die Funktion des Allgemeinbegriffs. Das Neue ist, daß das Besondere im Allgemeinen ist. Natürlich ist das Neue nicht die reine Gegenwart: diese

75 DSW, S. 210.

76 MG, S. 165.

77 GM, S. 166f.

78 MG, S. 151.

79 MG, S. 146.

80 MG, S. 157, 158.

81 SEN, S. 117.

82 MG, S. 157f.

83 GM, S. 119.

strebt ebenso wie die besondere Erinnerung dem Zustand der Materie zu, nicht infolge ihrer Ausbreitung, sondern ihrer Ausgenblicklichkeit. Wenn jedoch das Besondere ins Allgemeine hinabsteigt oder die Erinnerung in die Bewegung eingeht, dann weicht das automatische Tun der willentlichen und freien Tätigkeit. Das Neue ist einem Lebewesen eigentümlich, das zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen hin und her geht, sie einander entgegensetzt und zugleich miteinander verquickt. Ein solches Lebewesen denkt, will und erinnert sich. Kurz, was die beiden Richtungen der Differenz vereint und wiedervereint, sind alle Grade der Allgemeinheit.

Vielen Lesern mag Bergson bisweilen einen gewissen Eindruck von Vagheit und Inkohärenz vermitteln. Vagheit, weil er uns letztlich lehrt, daß die Differenz das Unvorhersehbare, die Indeterminiertheit selbst ist. Inkohärenz, weil er nach und nach alle Begriffe, die er zuvor kritisierte, wieder aufzugreifen scheint. Seine Kritik galt den Graden, und nun treten sie in der Dauer selbst in den Vordergrund, so daß der Bergsonismus eine Philosophie der Grade ist: »Von den zeitlich angeordneten Erinnerungen vollzieht sich ein unmerklicher Übergang zu den Bewegungen, durch die sich, sei es in Ansätzen oder als Möglichkeiten, die Erinnerungen in räumliche Handlung umsetzen«<sup>84</sup> »so verwandelt sich Erinnerung gradweise in Wahrnehmung«<sup>85</sup> ebenso gibt es Grade der Freiheit.<sup>86</sup> Bergsons Kritik galt vornehmlich der Intensität, nun aber werden die Entspannungsprinzipien angeführt: »So stehen zwischen der rohen Materie und dem zum Nachdenken fähigsten Geiste alle möglichen Intensitätsgrade oder, was auf dasselbe hinauskommt, alle Grade der Freiheit.«<sup>87</sup> Schließlich galt seine Kritik dem Negativen und dem Gegensatz, nun aber werden sie mit der Umkehrung erneut eingeführt: die geometrische Ordnung gehört zum Negativen, sie entspringt aus der Umkehrung der wahren Positivität, aus einer »Unterbrechung«<sup>88</sup> vergleicht man die Wissenschaft mit der

Philosophie, so sieht man, daß die Wissenschaft nicht relativ ist, sondern »eine Realität umgekehrter Ordnung« betrifft.<sup>89</sup> Dennoch glauben wir nicht, daß dieser Eindruck der Inkohärenz gerechtfertigt ist. Zwar kehrt Bergson zu den Graden zurück, nicht aber zu den graduellen Differenzen. Seine Idee ist folgende: daß es im Sein keine graduellen Differenzen gibt, sondern Grade der Differenz selbst. Die Theorien, die von graduellen Differenzen ausgehen, haben alles verwechselt, weil sie die Wesensdifferenzen nicht gesehen haben, sie haben sich im Raum und in den Gemischen verirrt, die er uns zeigt. Bleibt, daß das, was sich dem Wesen nach unterscheidet, letztlich das ist, was sich dem Wesen nach *von sich* unterscheidet, so daß das, wovon es sich unterscheidet, lediglich sein niedriger Grad ist; so die Dauer, definiert als Wesensdifferenz in Person. Wenn die Wesensdifferenz zwischen zwei Dingen eines der beiden Dinge geworden ist, dann ist das andere Ding lediglich ihr letzter Grad. So ist die Wesensdifferenz, wenn sie Person wird, genau die virtuelle Koexistenz zweier extremer Grade. Da sie extrem sind, bildet der doppelte Strom, der vom einen zum anderen geht, intermediäre Grade. Diese konstruieren das Prinzip der Gemische und lassen uns an Gradunterschiede glauben, aber nur dann, wenn wir sie für sich selbst betrachten und vergessen, daß die Extreme, die sie vereinen, zwei Dinge sind, die sich dem Wesen nach unterscheiden, da sie in Wahrheit die Grade der Differenz selbst sind. Was also differiert, ist die Entspannung und die Kontraktion, die Materie und die Dauer als Grade, so wie die Intensitäten der Differenz. Und wenn Bergson nicht in eine einfache Anschauung der graduellen Differenzen im Allgemeinen zurückfällt, so fällt er im besonderen auch nicht in die Anschauung der Intensitätsunterschiede zurück. Entspannung und Kontraktion sind nur deshalb Grade der Differenz selbst, weil und insofern sie einander entgegenstehen. Als Extreme sind sie *inners*. Der Metaphysik wirft Bergson vor, nicht gesehen zu haben, daß die Entspannung und die Kontraktion *invers* sind, daß sie glaubte, sie seien lediglich zwei mehr oder weniger intensive Grade in der Abstufung ein und desselben unbewegten, stabilen, ewigen Seins.<sup>90</sup> So wie die Grade sich durch die Differenz erklären und

84 GM, S. 67.

85 MG, S. 124.

86 ZH, S. 177.

87 MG, S. 222.

88 SE, S. 224.

89 SE, S. 235.

90 SE, S. 319-325.

nicht umgekehrt, so erklären sich die Intensitäten durch die Inversion und setzen sie voraus. Am Anfang steht nicht ein unbewegtes und stabiles Sein; *wovon wir ausgehen müssen*, ist die Kontraktion selbst, eine Dauer, deren Inversion die Entspannung ist. Immer begegnen wir bei Bergson diesem Bemühen, den wahren Anfang zu finden, den wahren Punkt, von dem man ausgehen muß; so bei der Wahrnehmung und der Empfindung: »Statt von der *Empfindung* auszugehen, von der wir nichts aussagen können, da gar keine Notwendigkeit einzusehen ist, daß sie gerade das ist, was sie ist und nicht etwas ganz anderes, gehen wir von der *Tätigkeit* aus.«<sup>91</sup> Warum ist die Entspannung die Inversion der Kontraktion und nicht die Kontraktion die Inversion der Entspannung? Weil Philosophie treiben *ja gerade heißt, mit der Differenz zu beginnen*, und weil die Wesensdifferenz die Dauer ist, von der die Materie lediglich der niedrigste Grad ist. Die Differenz ist der wahre Anfang; darin würde sich Bergson am meisten von Schelling entfernen, zumindest scheinbar; wenn man von etwas anderem, von einem unbewegten und stabilen Sein ausgeht, erhebt man ein Indifferentes zum Prinzip, man nimmt ein Weniger für ein Mehr, man fällt in die bloße Anschauung der Intensitäten. Doch wenn Bergson die Intensität auf die Inversion gründet, scheint er dieser Sichtweise nur zu entgehen, um zum Negativen, zum Gegensatz zurückzukehren. Auch hier wäre ein solcher Vorwurf unzutreffend. In letzter Instanz ist der Gegensatz zweier Terme, die wesensverschieden sind, nur die positive Verwirklichung einer Virtualität, die alle beide einschloß. Die Rolle der intermediären Grade besteht genau in dieser Verwirklichung; sie beziehen das eine in das andere ein, die Erinnerung in die Bewegung. Wir meinen also nicht, daß es in Bergsons Philosophie eine Inkohärenz gibt, sondern im Gegenteil eine große Vertiefung des Differenzbegriffs. Schließlich meinen wir auch nicht, daß die Indeterminiertheit ein vager Begriff ist. Indeterminiertheit, Unvorhersagbarkeit, Kontingenzen, Freiheit bedeuten stets Unabhängigkeit in bezug auf die Ursachen: in diesem Sinne gestreht Bergson dem *élan vital* viele Kontingenzen zu.<sup>92</sup> »Könnte die Handlung eine andere sein?« ist eine sinnlose Frage. Bergsons Anspruch ist es, verständlich zu ma-

<sup>91</sup> MG, S. 51.  
<sup>92</sup> SE, S. 258f.

chen, warum die Sache genau diese und keine andere ist. Die Sache selbst erklärt sich durch die Differenz, nicht durch ihre Ursachen: »Die Freiheit ist in einer gewissen Nuance oder Qualität der Handlung selbst zu suchen und nicht in einer Beziehung dieser Handlung zu etwas, was sie nicht ist, oder zu etwas, was sie hätte sein können.«<sup>93</sup> Der Bergsonismus ist eine Philosophie der Differenz und der Verwirklichung der Differenz: es gibt die Differenz in Person, und diese verwirklicht sich als Neuheit.

<sup>93</sup> ZF, S. 136f.