

ZUR EINFÜHRUNG



Der Zug zur Metaphysik, den man während des letzten Jahrzehnts in Deutschland beobachtet hat, ist in der französischen Philosophie schon längere Zeit wirksam. Er ist dort im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts mit dem gesamten lebhaften Aufschwung des geistigen Lebens entsprungen und stetig gewachsen. Auch dort, wie jetzt bei uns, ist darin die Einsicht maßgebend, daß eine Weltanschauung, wie sie ein gesteigertes und dabei sich vertiefendes und auf sich selbst besinnendes Kulturleben bedarf, durchaus der geistigen Wirklichkeit gerecht werden muß, und daß dafür das naturwissenschaftliche Denken allein weder seiner Form noch seinem Inhalte nach ausreicht. Sachlich war deshalb die Abwendung vom Materialismus das erste sichtbare Zeichen der neuen Bewegung. Aber auch die erkenntnistheoretischen Lehren, die jene plumpe Metaphysik des Materialismus zu verdrängen geholfen hatten, weil sie alle Metaphysik überhaupt für unmöglich erklärten, der Positivismus und der Kritizismus, erwiesen sich auf die Dauer in Frankreich wie in Deutschland für das neue geistige Bedürfnis als unzulänglich: bei ihren problematischen und agnostischen Ergebnissen konnte man sich so wenig beruhigen, wie es das menschliche Denken jemals getan hat. Auch Kant hatte schließlich das metaphysische Bedürfnis durch die praktische und die teleologische Vernunft befriedigt, und Comte war von der positiven Philosophie zu dem Primat des affektiven Vermögens, zu der positiven Politik und der Humanitätsreligion übergegangen.

Aber die Unzulänglichkeit des Positivismus und auch der kritizistischen Erkenntnislehre in der Kantischen Gestalt beruhte im wesentlichen darauf, daß beide in ihrer gesamten Auffassung vom Wesen, Sinn und Wert der menschlichen Erkenntnis einseitig naturwissenschaftlich orientiert waren. Sie kannten und anerkannten Wissenschaft

nur als Naturforschung. Bei Auguste Comte lagen die Motive dazu in der aus seiner St.-Simonistischen Jugendzeit stammenden Überzeugung, daß der Übel der Menschheit kein Ende sein werde, ehe nicht die Theorie der menschlichen Gesellschaft zu dem allen Zweifel und alle Willkür der Meinung ausschließenden Grade von Evidenz und Exaktheit gediehen sei, wie ihn Mathematik und Physik erreicht haben: deshalb stieg seine „Hierarchie der Wissenschaften“ von der Mathematik zur Soziologie auf, und obwohl sein scharfer Blick für die Besonderheit der einzelnen Wissensgebiete ihn das Spezifische der Gesellschaftslehre im Verhältnis zu der ihr im System vorhergehenden Biologie vollkommen deutlich in dem historischen Momente erkennen ließ, blieb er doch in der prinzipiellen Auffassung der soziologischen Gesetzmäßigkeit durchaus in dem naturwissenschaftlichen Vorurteil hängen und gab den späteren Meinungen Vorschub, welche auch aus der Geschichte eine naturwissenschaftliche Disziplin machen wollten. Kant andererseits war in seiner ganzen vielgestaltigen Entwicklung, soweit sie die theoretische Philosophie betraf, durchgängig von dem Bestreben geleitet, für die Newtonsche Theorie, für die mathematische Naturwissenschaft, deren Geltung ihm felsensicher feststand, die philosophische Grundlage zu finden, und in der Kritik der reinen Vernunft hat er dieses Ziel in der Tat erreicht, aber um den Preis, daß, wie er selbst gesagt hat, er in aller Wissenschaft nur so viel wahre Wissenschaft anerkannte, als Mathematik darin sei.

Die Abhängigkeit von der einseitigen und ausschließlichen Herrschaft der Formen des naturwissenschaftlichen Denkens war somit das Gemeinsame in den positivistischen und den kritizistischen Erkenntnistheorien, die im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts die metaphysische Tendenz der Philosophie zu bestreiten und zu ersetzen versuchten: und diese Herrschaft zu brechen, mußte darum das gemeinsame Ziel aller derjenigen Bestrebungen sein, die den neuen Bedürfnissen der Philosophie Rechnung tragen wollten. In Deutschland geschah das aus den Motiven der Erkenntnistheorie heraus zum Teil dadurch, daß sich darin das Gegen-

gewicht der historischen Wissenschaften geltend machte, die eine analoge Behandlung ihrer Prinzipien neben denen der Naturforschung von der transszendentalen Methode erheischten. Indem so der Geltungsbereich der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung begrenzt und der des historischen Denkens in seiner Eigenart festgestellt wurde, bestimmte und begrenzte sich die Erkenntnisart und die Erkenntnisleistung jeder besonderen Wissenschaft durch die Zielbestimmtheit ihrer begrifflichen Arbeit: und da sich auf diese Weise alle Wirklichkeitserkenntnis als eine zweckbedingte Auswahl aus dem an sich unbegrenzten Tatsachenmaterial herausstellte, so wandelte sich auch die kritische Erkenntnistheorie als die Lehre von den allgemeingültigen Prinzipien dieser Auswahl in eine Philosophie der Werte: damit konvergierte sie zu den unmittelbar metaphysisch gerichteten Versuchen, die aus ethischen oder religionsphilosophischen Interessen die Welt als ein System der Verwirklichung geistiger Werte zu begreifen auf dem Wege sind.

In ganz anderer Weise hat sich in Frankreich dieselbe Tendenz entwickelt. Dort ist und bleibt alles metaphysisch interessierte Denken nach wie vor durch die cartesianische Art des Philosophierens bedingt: sie ist in der methodischen Gestaltung, wie sie in Descartes' Meditationen ihre klassische Urform gefunden hat, von einer allgemeinen sachlichen Anwendbarkeit auch über die naturwissenschaftlich orientierte Denkart ihres Urhebers hinaus: das haben Malebranche und Maine de Biran bewiesen, die beiden bedeutendsten Metaphysiker, die Frankreich in der Zwischenzeit hervorgebracht hat, und das kommt in den heutigen Neubildungen wieder vollkommen deutlich zutage. Diese dem deutschen Leser einigermaßen fremde Behandlungsweise geht von den Tatsachen des inneren Erlebnisses aus, um sie durch kritische Überlegungen in sich zu vertiefen und von da zu allgemeinen metaphysischen Ergebnissen vorzudringen. Was sich bei uns gern — namentlich seit Kant — als psychologische, erkenntnistheoretische und metaphysische Untersuchung auseinanderlegt und womöglich gegeneinander abgrenzt, das bildet dort einen geschlossenen und

einheitlich fortschreitenden Gedankengang, ein lebendiges Gesamtphilosophieren, das auf seinem zielsicheren Wege durch ein reiches Material hindurch eine Fülle von besonderen Problemen berührt und in neue Beleuchtung bringt.

Dies ist auch der Charakter der Schriften von Henri Bergson, der unter den gegenwärtigen französischen Metaphysikern in der ersten Linie steht. Er hat die oben bezeichnete Tendenz der neuesten Philosophie in einer durchaus originellen, vielfach überraschenden Weise zum Durchbruch gebracht, und es vereinigt sich in ihm eine umfassende Gelehrsamkeit, die sich auf die philosophischen Theorien des Altertums und der Neuzeit gleichmäßig erstreckt, mit einer eigenartigen, auf den ersten Blick oft paradoxen Energie grübelnden Denkens. Seine Schriften sind deshalb trotz der hervorragenden Klarheit der Darstellungsweise keineswegs eine leichte Lektüre: sie verlangen ein ernstes Mitdenken vom Leser; denn der Denker geht um keine der Schwierigkeiten, die ihm auf seinem Wege begegnen, herum, er dringt geradewegs in den dunklen Kernpunkt seiner Probleme ein und holt aus ihnen fein und neu geformte Begriffsbildungen hervor.

Von den drei grundlegenden Werken Bergsons, „*Essai sur les données immédiates de la conscience*“, „*Matière et mémoire*“, „*L'évolution créatrice*“, bringt die Verlagsbuchhandlung hier zunächst das mittlere in einer deutschen Übersetzung, welche in ihrem Gesamtton den eigenartigen Stil des Verfassers wiedergibt. Es ist das um so freudiger zu begrüßen, als darin die originelle Stellung Bergsons zu den Wissenschaftstheorien enthalten ist, die gegenwärtig einerseits in der deutschen, andererseits in der angloamerikanischen Philosophie in lebhaftem Fluß sich befinden.

Für das Verständnis dieses Buches ist es zwar nicht unerläßlich, aber doch wünschenswert, mit dem Inhalt des vorhergehenden vertraut zu sein, der „*Données immédiates de la conscience*“. Gerade in diesem tritt die Befreiung von der Alleinherrschaft der Formen des naturwissenschaftlichen Denkens mit ganzer Ursprünglichkeit und Lebhaftigkeit

hervor. In höchst interessanter Weise hat das den Ausgangspunkt von Bergsons Denken ausgemacht. Empirismus und Kritizismus, sagt er, können sich nicht genug darin tun, aus der Auffassung der Außenwelt die Formen auszuscheiden, die das „Subjekt“ aus seinem eignen Wesen an den reinen Inhalt der Wahrnehmung heranbringen soll: wie nun, wenn man sich einmal die umgekehrte Frage vorlegte, inwieweit etwa unsre Auffassung jenes unseres Wesens selbst, inwieweit die theoretische Deutung unserer inneren Erlebnisse schon durch unser gewohnheitsmäßiges Denken der äußeren Erfahrung gefärbt und gefälscht ist? Bergsons Absicht geht also darauf, durch die Elimination der Formen, in denen wir theoretisch die Außenwelt vorstellen, das innere Leben, das Ich, in seiner Reinheit zu erfassen. Selbst die cartesianische Formel, wonach das Selbstbewußtsein zu seinem Gegenstande das Ich nur haben soll, sofern es *res cogitans* ist, würde Bergson beanstanden: denn im Begriff der *res*, der Substanz, des Dinges, das von andern Dingen verschieden und geschieden bestehen soll, steckt schon eine Voraussetzung aus den Gewohnheiten unserer Vorstellung von einer im Raum befindlichen Außenwelt. In diesem Sinne wird nun zunächst der sachliche Gegensatz zwischen der erlebten Innenwelt und der vorgestellten Außenwelt so scharf wie möglich gespannt. Innere Zustände zeigen stets eine qualitative Mannigfaltigkeit in gegenseitiger Durchdringung — die Erfahrung des Räumlichen besteht in der distinkten Auffassung von Quantitäten. Indem nun die Qualität unter der Kategorie des Grades oder der Intensität aufgefaßt wird, entsteht der Schein, als ließe sich auch auf sie der Begriff der Größe anwenden: und hierin sieht Bergson eine fundamentale Verwirrung, die z. B. der Psychophysik zugrunde liegt. In Wahrheit ist die innere Qualität niemals Größe, sowenig wie die räumlich gegebenen Größen Intensität bedeuten.

Eine zweite, äußerst feinsinnige, aber sehr verwickelte und schwierige Untersuchung betrifft sodann den Zusammenhang des Mannigfaltigen in der Innenwelt und der Außenwelt. In der letzteren werden die Elemente, die als Größen

bestimmt, gezählt und gemessen werden sollen, zuletzt dinghaft voneinander isoliert und verlieren dadurch den wahren inneren Zusammenhang, während alles in der Innenwelt Erlebte dynamisch ineinander übergeht und eine stetige lebendige Einheit bildet. Darum sind die Prinzipien der Assoziationspsychologie, welche die Elemente des Seelenlebens als distinkte feste Gebilde auseinander reißt und sie mechanisch addieren will, zum Begreifen der psychischen Realität unfähig. Den bedeutsamsten Unterschied aber findet Bergson darin, daß das seelische Erlebnis einen realen Zeitzusammenhang der qualitativen Mannigfaltigkeit, eine wahre „durée“ bilde, während die Außenwelt immer nur eine Simultaneität darstellt und für sie eine Dauer nur in einem erinnernden Bewußtsein bestehen kann. So wird ihm zum wichtigsten Problem das Verhältnis von Zeit und Raum, und seine Darstellung zeigt die größte Vertiefung, wo sie in der Projektion der Zeit in den Raum den Grund aller mißverständlicher Deutungen der inneren und der äußeren Erfahrung bloßlegen will. Diese feinsinnigen Betrachtungen enthalten eine Fülle von neuen Anregungen für jeden, der sich mit der parallelen Behandlung von Raum und Zeit, wie sie seit Kant üblich ist, nicht zufrieden gibt und auf das verschiedene Verhältnis beider Formen zum Geschehen aufmerksam wird. Es ist aber daraus begreiflich, welches besondere Interesse Bergson an mehreren Stellen seiner Werke den Eleatischen Aporien zugewendet und wie er zu ihnen von seiner Auffassung her eine neue Stellung zu nehmen versucht hat.

Denn alle diese Erwägungen spitzen sich schließlich zu dem Problem des Geschehens zu. Bergson zeigt, daß die mathematische Theorie in ihrer Bezogenheit auf den Raum niemals die „Dauer“ und die „Bewegung“ begreifen könne: sie behalte aus der Zeit immer nur die Simultaneität (den Moment), aus der Bewegung nur die Unbeweglichkeit übrig. In den feinen Analysen, die sich hierauf beziehen, ist besonders interessant die Gegenüberstellung der beiden Arten der Kausalität, von denen die eine, die der äußeren Erfahrung, nur die immer gleiche Folge, die andre, die des

inneren Erlebnisses, die einmalige Tatsache lebendigen Wirkens begreife: sie erinnert an die aus ganz andern Motiven entsprungene Bedeutung, welche in der deutschen Erkenntnistheorie von heute die Frage einnimmt, in welchem Sinne die Kategorie der Kausalität das Moment der Gesetzmäßigkeit, das Kant als konstitutiv für sie ansah, allgemeingültig einschließt.

In Bergsons Untersuchung ist diese Frage vor allem für die Stellung zur Freiheitslehre wichtig, die der erste Gegenstand seiner Problembildung war und zu deren Betrachtung die bisherigen Erwägungen nur die Vorstufen haben bilden sollen. Durch sie hat er den Standpunkt gewonnen, daß gegenüber dem Ich, das nach den Formen der auf die Außenwelt gerichteten Erkenntnis betrachtet wird, gegenüber diesem erscheinenden Ich, das, in den Raum und die Außenwelt ergossen, gesetzmäßig determiniert sein muß, ein wahres Ich übrig bleibt, das, nur qualitativ durch sich selbst in einheitlich zusammenhängender Mannigfaltigkeit bestimmt, in der Zeit sich selbst als frei erlebt: dies Selbsterlebnis aber ist nicht eine wissenschaftliche Theorie, sondern eine unmittelbare Intuition.

Die Vorstellungsweise, daß über Sinneserfahrung und rationale Erkenntnis ein intuitives Erfassen der wahren Wirklichkeit sich zu der Höhe des geistigen Lebens erhebe, ist in dieser allgemeinsten Form eine bekannte Erscheinung der Geschichte der Philosophie. Sie spielt im ganzen Mittelalter eine bedeutsame Rolle, und sie begegnet uns überall in den mystischen Lehren der neueren Zeit. Sie durchdringt namentlich auch die in ihrer oberflächlichen Gestaltung so stark rationalistische Denkbewegung nach Descartes. Das ist aus der einzigartigen Verwebung bekannt, welche diese Motive im Spinozismus gefunden haben; aber es zeigt sich mit gegensätzlicher Zuspitzung bei Mystikern wie Poiret, nach welchem alle mathematisch-rationale Theorie nur den Leichnam der Natur erfaßt, während ihr inneres Leben dem intuitiven, unmittelbar die wahre Wirklichkeit selbst darstellenden Erlebnis der Seele sich offenbart. Man kann solche Gedankengänge mit

dem Bergsonschen in Vergleich stellen: aber man sollte dabei nicht übersehen, daß es sich hier um eine Begründung dieses Verhältnisses handelt, die auf einer durchweg originellen Auffassung von dem Wesen und Zweck der rationalen Erkenntnis selbst beruht.

Diese bildet den Hauptinhalt des hier übersetzten Buches „Matière et mémoire“. Die mathematische Theorie, das gesamte rationale Denken — das ist der Kern des Werkes — ist unfähig, die Realität zu erkennen, — weil das gar nicht ihre Aufgabe, ihr Sinn ist. Den gemeinsamen Grund für die Irrtümer idealistischer und realistischer Philosophie bildet die Voraussetzung, das, was wir Wahrnehmung und Denken nennen, sei dazu da, die Wirklichkeit zu erkennen, es habe „spekulative“ oder theoretische Bestimmung. Diese Voraussetzung zu bekämpfen, beschreitet das Buch zunächst den biologischen Weg. Die Funktionen des Bewußtseins haben wesentlich den Sinn, eine Brücke zwischen sensiblen und motorischen Funktionen des Organismus herzustellen. Sie leisten in vermittelter Form nichts anderes, als die Reflexbewegungen: sie sind zum Handeln bestimmt. Je mehr in den höher entwickelten Lebewesen das Bewußtsein in den Übergang aus den sensiblen in die motorischen Funktionen eingeschaltet ist, um so mehr bedeutet es eine Zone der Unbestimmtheit, in der statt des eindeutigen Zusammenhanges von Reiz und Reaktion eine Vielheit von Möglichkeiten auftritt, zwischen denen gewählt wird. Hier berührt sich Bergson mit der „Philosophie der Zufälligkeit“ von Emile Boutroux, und auch sein Aufbau der Erkenntnisvorgänge zielt schließlich auf die Freiheitslehre hin. Aber Bergson vollzieht diesen Aufbau durch die stetige Rücksicht auf die Bedeutung alles Vorstellens als Mittel zum Handeln.

Es hieße dem Buche selbst vorgreifen, wenn hier alle die feinen und überraschenden Observationen entwickelt werden sollten, die sich aus dieser Betrachtungsweise ergeben: der Nachweis, daß schon die einfachste Wahrnehmung eine durch das Bedürfnis bestimmte Auswahl darstellt, — die Lehre von der gegenseitigen Erziehung der

x

Sinne und von der Bedeutung des Schmerzgefühls, — die Theorie der Allgemeinvorstellungen und der beiden Arten der Assoziation durch Ähnlichkeit und durch Berührung, — die originelle Lösung des psychophysischen Problems, — und alle die anderen Sonderuntersuchungen, bei denen häufig die Grundgegensätze philosophischer Ansichten, wie Idealismus und Realismus, Materialismus und Spiritualismus, Nominalismus und Konzeptualismus, Empirismus, Dogmatismus und Kritizismus usw. ihre kritische Beleuchtung finden. Es mag an dieser Stelle nur hervorgehoben werden, in welchem Verhältnis Bergsons Erkenntnislehre zu den konventionalistischen und pragmatistischen Theorien steht. Mit beiden teilt Bergson offenbar die Bestreitung der absoluten Geltung der zur Auffassung der Außenwelt tätigen Denkformen, und in diesem Sinne gehört er zu den Gegnern des Apriorismus. Aber während Konventionalismus und Pragmatismus mit ihrer Kritik der Voraussetzungen in letzter Instanz auf die sog. reine Erfahrung abzielen, geht Bergson darauf aus, die Gesamtheit des auf die Erfahrung bezogenen Bewußtseins aus den Bedürfnissen des Handelns zu begreifen, um schließlich darüber hinaus in der reinen Intuition doch den Weg zu einer wahrhaften metaphysischen Erkenntnis zu gewinnen.

Das Problem dieser Metaphysik ist das Geschehen, und das bereitet sich in den fundamentalen Untersuchungen vor, die dem Buche den Titel gegeben haben, — in den Untersuchungen über das Gedächtnis und sein Verhältnis zur Materie. Nachdem die Analyse der Wahrnehmung deren durchgängige Durchsetzung mit Erinnerungen ergeben hat, erhebt sich das elementare Problem, wie überhaupt der Fortbestand des Vergangenen denkbar ist, und hier wird von vornherein die weittragende Unterscheidung von zwei Arten des Gedächtnisses gemacht: das Vergangne besteht fort entweder in motorischen Mechanismen, eingeübten Gewohnheiten (als wiederholendes Gedächtnis) oder als davon vollständig unabhängige Erinnerung (vorstellendes Gedächtnis). Nach dieser Ausführung zeigt Bergson in einer glänzenden Diskussion der Theorien der physiolo-

gischen Psychologie, daß das Gehirn zwar in seiner Funktion als Vermittlung zwischen sensiblen und motorischen Prozessen ein Träger des wiederholenden Gedächtnisses, aber niemals der Sitz des vorstellenden Gedächtnisses, der Erinnerung im eigentlichen engeren Sinne des Wortes sein kann, kein Behälter zur Aufspeicherung von Vorstellungen, sondern niemals etwas anderes als ein Organ zum Handeln.

Ist aber — und damit kommen wir aus der Psychologie in die Metaphysik — die Materie ohne Erinnerung, so ist sie auch ohne Geschehen. Denn das wahre Geschehen, das zeitliche Ineinander des qualitativ Mannigfaltigen, ist nur möglich durch Erinnerung. Die Materie ist ewig nur Gegenwart: für den Körper in seiner augenblicklichen Lage ist der Ort, an dem er sich früher befunden hat, gradeso gleichgültig und unwirklich wie der Ort, den er später einnehmen wird. Auch die Bewegung also geschieht nicht in der Materie: ebendeshalb kann sie ihrer Wahrheit nach nicht in der Ortsveränderung bestehen; diese ist nur das Schema der Bewegung für den mathematischen Verstand, der die geistige Wirklichkeit in das Raumgebilde veräußert. In Wahrheit gegeben, als die intuitiv erfaßte Realität, ist in der Gesamtheit der Bilder, die wir erleben, eine bewegliche Kontinuität: unser durch die Bedürfnisse des Handelns bestimmtes Wahrnehmen und die daraus erwachsene Theorie zerlegen dies Leben in die diskontinuierlichen Substanzen der Außenwelt, die sie in den homogenen Raum ausbreiten: aber dazwischen versinkt der Prozeß, die „schöpferische Entwicklung“, die den wahren Inhalt des Erlebnisses ausmacht. Darum soll sich die Philosophie, die diesen Inhalt zu erfassen berufen ist, über die naturwissenschaftliche Scholastik erheben, die sich aus der Forschung Galileis in den modernen Zeiten entwickelt hat.

Das Problem der Metaphysik ist das Geschehen. Wenn es erlaubt ist, die Ansicht eines Denkers in freier Umbildung wiederzugeben, so möchte ich als das intimste Motiv von Bergsons Philosophie die Frage bezeichnen: Gibt es etwas Neues in der Welt? und wo und wie gibt
XII

es Neues? Die naturwissenschaftliche Weltanschauung und alle von ihr abhängige Philosophie verneint die Frage und muß sie verneinen. Den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu suchen, galt seit den Griechen als Sinn aller Forschung: das Bleibende im Wechsel schien allein das wahrhaft Wirkliche, die „Ideen“ oder, wie der moderne Platonismus sie umdeutend lehrt, die „Gesetze“. Aber damit ist der Bestand der Realität ein für allemal und unabänderlich derselbe. Die Substanz beharrt, und ihr Quantum wird in der Natur nicht vermehrt noch vermindert; aber auch die Energie beharrt, ihr Quantum wird in der Natur nicht vermehrt noch vermindert. Alle Formeln, in denen dies, je nach den wechselnden Begriffen ausgedrückt worden ist, bringen nur immer dieselbe Voraussetzung zum Bewußtsein: die Identität der Welt mit sich selbst.

Es gibt nichts Neues in der Welt. Wenn etwas neu scheint, so fragen wir, was es vorher war, woher es kommt; es muß doch irgendwie schon vorher dagewesen sein. Daher ist die brauchbarste Form, welche das Kausalverhältnis für die naturwissenschaftliche Verwendung gefunden hat, die gewesen, worin Ursache und Wirkung als meßbar gleiche Größen sich darstellen. Wo das nachweisbar erschien, da konnte sich die Forschung damit beruhigen, daß mit all der scheinbaren Veränderung der letzte Bestand der Wirklichkeit an Substanz und Energie nicht alteriert war. Das Kausalitätsaxiom dieser Forschung blieb: es gibt nichts Neues in der Welt.

Denn neu sollten nach dieser Auffassung nur die Konstellationen und Komplikationen sein: die Substanzen ändern ihre Lage zueinander und damit die Verteilung der Energie. Aber alle diese Verschiebungen und Verteilungen gehen jenen unabänderlichen Gesamtbestand des Universums nichts an: er bleibt immer derselbe, alles Geschehen gleitet an ihm ab, als ob es nie dagewesen wäre. Er erlebt das Geschehen nicht.

Diese Probleme der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, denen unter den deutschen Denkern keiner so nahe,

aber auch keiner so hilflos gegenübergestanden hat wie Herbart, diese Probleme gehen um so tiefer und sind um so brennender, je mehr wir bedenken, daß alles, was in der Welt für uns Sinn und Bedeutung, was Interesse und Wert hat, auf jenen Konstellationen und Kombinationen beruht, die mit dem wahren Bestande der Wirklichkeit nichts zu tun haben sollen. Ein rein intellektualistisches Denken, wie es die Griechen inauguriert haben, mag sich in einer Weltansicht beruhigen, die das Geschehen zu einem unwesentlichen Erscheinen an der Realität herabsetzt: eine voluntaristische Philosophie — und das will die moderne sein — steht unter dem unausweichlichen Gebote des Willens, die Welt so zu denken, daß in ihr etwas geschehen, daß in ihr etwas Neues geschaffen werden kann.

Diese Andeutungen mögen genügen, um die Richtung zu bezeichnen, in der Henri Bergson mit dem vorliegenden Buche eine Fülle geistvoller Auffassungen und wertvoller Anregungen gegeben hat. Ich wünsche dem tiefgedachten Werke auch bei uns aufmerksame und verständnisvolle Leser: sie werden unverzüglich auch nach Bergsons neuestem Buche greifen, der — „*Evolution créatrice*“.

WILHELM WINDELBAND