Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 27 (1913)

Artikel: Henri Bergson und der Thomismus
Autor: Feuling, Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762121

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HENRI BERGSON UND DER THOMISMUS.

Von P. DANIEL FEULING O. S. B.

Unter den lebenden französischen Philosophen nimmt Henri Bergson seit Jahren eine führende Stellung ein. Zwar fand er am Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit nur in engen Kreisen Beachtung, aber seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre begann er viel genannt zu werden, und namentlich seit der Veröffentlichung seines letzten großen Werkes 1907 findet er einen ganz ungewöhnlichen Anklang, so daß man vielerorts geneigt ist, mit seinem Namen die Vorstellung einer neuen Zeit für die philosophischen Bestrebungen und Hoffnungen zu verbinden. Seit etlichen Jahren regt sich das Interesse für ihn auch in Deutschland, schon 1909 veröffentlichte Albert Steenbergen sein Buch über „Henri Bergsons intuitive Philosophie" (Jena bei Diederichs), im nämlichen Jahre begann die Übersetzung seiner Werke in unsere Sprache, auch in England, Dänemark, Italien wendet man ihm neuestens eine bedeutende Aufmerksamkeit zu. Was ihm zu solchem Erfolge verhalf, das war einmal der Umstand, daß er von Anfang an Auffassungen vertrat, die mit der mehr und mehr aufkommenden Reaktion gegen den Materialismus und Mechanismus in Philosophie, Psychologie und Biologie wesensverwandt waren, so daß er, als einmal die bezeichnete Reaktion an Kraft und Ausdehnung gewann, durch die aufkommende neue Bewegung zur Höhe emporgetragen wurde; das war ferner die ganze faszinierende Eigenart seiner Schriften, die von einem unleugbar hervorragenden spekulativen Talent, von einer straffen Geistesbildung und von ausgebreiteten Kenntnissen nicht nur in allgemeinen, sondern auch in ganz speziellen psychologischen, physiologischen und biologischen Dingen zeugen; das war nicht zuletzt die selten klare, leicht fließende, an ebenso überraschenden als trefflichen Gleichnissen reiche Art der Darstellung, die ihm den Ruf eines der ersten französischen Schriftsteller der Gegenwart eingetragen hat und seinen Werken auch dort Eingang verschafft, wo man rein um der Philosophie willen sich kaum um sie bemühen würde.

Läßt es nun der geschilderte Tatbestand an und für sich schon als durchaus wünschenswert, ja notwendig erscheinen, daß man sich über eine also auftretende philosophische Richtung, wie sie an Bergsons Namen sich knüpft, hinreichend orientiere, so hat doch auch davon abgesehen die Philosophie des Pariser Denkers für den Kenner der thomistischen Philosophie ein eigenartiges Interesse. In ganz auffälliger Weise treten nämlich an den verschiedensten Stellen in Bergsons Gedankenwelt unverkennbare Ähnlichkeiten und Analogien zu altüberlieferten thomistischen Lehrstücken hervor, und auch da, wo es sich um früher noch nicht erörterte Probleme handelt, zeigt sich öfters eine innere Verwandtschaft zwischen den Ideen Bergsons einerseits, und den im Geiste des Aquinaten gefaßten und auf seine Prinzipien gegründeten Lehren der gegenwärtigen Scholastiker anderseits. Dabei ist es der Beachtung wert, daß sich diese Berührungspunkte nicht etwa bloß oder hauptsächlich in unbedeutenden Sonderfragen finden, sondern im Gegenteil auch in grundlegenden Dingen vorhanden sind, in Punkten, auf welche Bergson selbst ein besonderes Gewicht legt. Die Tatsache jener Übereinstimmungen ist um so bemerkenswerter, da Bergson, soweit sich darauf aus seinen Schriften irgend schließen läßt, mit dem Thomismus nie genauer bekannt geworden ist, und da er zu den betreffenden Lehren meist auf ganz anderen Wegen und von ganz anderen Ausgangspunkten aus gelangt, als die Thomisten.

Für die allgemeine Darstellung der Bergsonschen Ideen auf Cl. Bäumkers bekannten Vortrag[1] verweisend und alle eigentliche Kritik zurückstellend, möchten wir nun jene besonderen Punkte kurz zusammenstellen, in denen Bergson der thomistischen Philosophie mehr oder weniger nahe kommt. An entsprechender Stelle werden wir in der Regel die Worte des Aquinaten zum Vergleich anführen und außerdem das Zeugnis eines der gegenwärtigen Thomisten beigeben. Wir wählen P. Joseph Gredt, dessen Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae, heuer in zweiter Auflage vollendet (2 Bände, bei Herder in Freiburg), mit unleugbarem Recht als eine der klarsten und zuverlässigsten Darstellungen des thomistischen Systems betrachtet werden. Es sei festgestellt, daß P. Gredt bei der Abfassung seiner Elementa in keiner Weise, weder direkt noch indirekt, von

[1] Über die Philosophie von Henri Bergson. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. 25 (1912). S. 1 ff.

Bergsons Schriften oder Ideen beeinflußt war. Wenn unsere Arbeit einen mehr oder weniger mosaikartigen Charakter aufweist, so wird man das als in der Natur der Sache gelegen verstehen.

Wir beginnen mit einigen metaphysischen Lehrstücken. An erster Stelle sei auf einen Punkt hingewiesen, dessen Bedeutung jüngst von Harald Höffding hervorgehoben worden ist. Mit Recht findet der dänische Forscher ein eigentlich fundamentales Prinzip der Bergsonschen Philosophie in dem folgenden Satze ausgesprochen: „La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres."[1] Obwohl an dieser Stelle das Wort Analogie nicht ausdrücklich genannt ist, so wird doch deutlich von dem Begriffe Gebrauch gemacht; und es erscheint damit im Sinne Bergsons der Aufbau jeglicher Metaphysik als auf Analogie gegründet bestätigt.[2] Von einem bestimmten Gebiete der unmittelbaren Erfahrung aus sucht Bergson das Licht für das Verständnis aller Wirklichkeit, er zweifelt nicht daran, daß von einem besonderen Punkte aus die ganze Realität uns nahe gebracht werden kann und muß, und er läßt sich von diesem Denkmotive u. a. gerade auch dort leiten, wo er in der Évolution créatrice (cfr. p. 323) einige Feststellungen über die Natur des Absoluten zu machen bemüht ist. — Das Prinzip von der Analogie aller Wirklichkeit und alles philosophischen Erkennens, das Bergson gebraucht und statuiert, ohne es freilich weiter in seine Voraussetzungen und Konsequenzen zu verfolgen, ist vom hl. Thomas von Aquin und namentlich von seiner Schule klar und bestimmt als Grundlage und Voraussetzung aller Spekulation erkannt, bezeichnet und begründet worden. Es ist thomistische Lehre, daß das eigentümliche Formalobjekt des menschlichen Verstandes in diesem Leben ausschließlich die Wesenheit des durch die Phantasie vorgestellten Körperdinges ist, während alles andere, vor allem das Überkörperliche, wie Seele, Gott, nur nach Art der Körperdinge, als

[1] Bergson, Introduction à la Métaphysique, p. 25 f; das französiche Zitat entnehmen wir Höffding, Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben. Leipzig, O. R. Reisland (1911). S. 349. In der deutschen Übersetzung der Introduction etc. (Einführung in die Metaphysik. Leipzig, Diederichs 1909) findet sich die Stelle. S. 40.

[2] Höffding, l. c. 349 f.

denselben analog, gedacht und erkannt werden könne. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (um von vielen Stellen einige hervorzuheben), daß wir „per materialia . . . in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus“ S. th. q. 85, a. 1. c.; von der Gotteserkenntnis schreibt er: „Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas.“ S. th. I. q. 13 a. 4 c. Dem liegt zugrunde die allgemeine metaphysische Lehre des hl. Thomas, daß der Seinsbegriff, wie er auf das Geschaffene und Ungeschaffene, auf das Körperliche und Geistige, auf das Substanzielle und Akzidentelle angewandt wird, nicht univok, sondern analog ist. „Ens multipliciter dicitur.“ In 4 Metaph. lect I.ª „Nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.“ Contr. Gent. I. 32. — Man vergleiche dazu Gredt, Elementa (2. Aufl.) II p. 7: „Ens est conceptus analogus, qui de inferioribus suis dicitur analogia proportionalitatis propriae continente virtualiter analogiam attributionis.“ Speziell von unserer metaphysischen Erkenntnis sagt Gredt: „Quae sunt [obiecto formali proprio] perfectiora (res spirituales), per obiectum formale proprium cognoscuntur imperfectiore modo quam in se sunt, quia in cognoscente acquirunt modum essendi imperfectiorem, quatenus trahuntur ad modum essendi obiecti formalis i. e. cognoscuntur analogice tantum“ I. 436 f. Freilich gehen Bergson und die Thomisten insofern auseinander, als ersterer die Metaphysik auf die Analogie des Seelenlebens gebaut wissen will, während letztere auf die sichtbare Körperwelt als letztes Fundament verweisen.

Eng mit dem soeben besprochenen Punkte hängt ein anderer zusammen. Bergsons Philosophie hat im allgemeinen ein stark antiintellektualistisches Gepräge. Die Wirklichkeit, das Leben zumal läßt sich in die Begriffe des Verstandes nicht fassen, „la vie déborde l'intelligence“, liest man Évolution créatrice p. 50. Die „Introduction à la Métaphysique“ wie die „Évolution créatrice“ haben den Nachweis zu einem ihrer unmittelbarsten Zwecke, daß unsere Verstandeserkenntnis und die Realität inkommensurabel seien. Trotzdem kommt Bergson zu einem Resultat, das er in folgende bildliche Darstellung kleidet: „Nous avons montré que l'intelligence s'est détachée d'une réalité plus vaste, mais qu'il n'y a jamais eu de coupure nette entre

les deux: autour de la pensée conceptuelle subsiste une frange indistincte qui en rappelle l'origine. Bien plus, nous comparions l'intelligence à un noyau solide qui se serait formé par voie de condensation. Ce noyau ne diffère pas radicalement du fluide qui l'enveloppe." Ev. créat. p. 210 sq. Hiermit ist im wesentlichen doch wieder die radikale Intelligibilität aller positiven Wirklichkeit zugestanden. Wenn Bergson den anologen und unvollkommenen Charakter unserer intellektuellen Erkenntnis, den er ja nach dem Vorausgehenden im Prinzip anerkennt, bei seiner Kritik des Verstandes hinreichend berücksichtigt hätte, wenn er die hieraus sich ergebenden Konsequenzen für die Auffassung der gesamten Wirklichkeit gezogen hätte, dann wäre er jener thomistischen Lehre ungleich näher, auf die seine angeführten Worte unverkennbar hinleiten: der Lehre nämlich, daß Sein und Intelligibilität ihrem innersten Wesen nach sich decken und decken müssen. In scholastischer Sprache lautet diese Lehre: „Ens et verum convertuntur." S. Thom., In Periherm. l. 1, lect. 3. „Tum veritas ontologica formalis tum veritas ontologica causalis est inseparabilis a rebus." Gredt II. 23. cfr. I 430.

In dem Werke „L'Évolution créatrice" sind zwei ungemein anregende Abschnitte enthalten, deren einer über den Begriff des Seins (S. 298—322), der andere über den der Ordnung (S. 239—258) handelt. Was den zweiten der genannten Punkte betrifft, so betont Bergson vor allem den praktischen Charakter des Begriffes der Ordnung: wir sprechen von Ordnung stets nur im Hinblick auf ein Ziel, einen Zweck, eine zu erreichende Wirkung, und wir sprechen von Unordnung, wenn einem von uns erstrebten Ziel durch die tatsächliche Disposition der Dinge nicht gedient wird. Für uns ist ein leitender Gedanke Bergsons bei seinen Ausführungen von Interesse. Er schreibt p. 243: „D'une manière générale, la réalité est ordonnée dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée. L'ordre est donc, un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se retrouvant dans les choses." Obgleich nicht als ästhetische Spekulation niedergeschrieben, enthalten diese Zeilen, vielleicht völlig ungewollt, eine ästhetische Würdigung der Ordnung. In solchem Lichte aber betrachtet, bieten die angeführten Gedanken Bergsons eine bemerkenswerte Analogie zu dem, was P. Gredt, II p. 29 vom Wesen des Schönen schreibt: „Pulchrum est quasi species boni.

Ideo pulchritudo addit enti relationem convenientiae pure obiectivae ad potentiam cognoscitivam, ad appetitum naturalem eius. Nam pulchrum omnes intelligunt quod visum placet, seu cuius ipsa apprehensio placet. Ipsam autem apprehensionem placere idem est atque obiectum ut obiectum cognitum seu pure obiective convenire potentiae cognoscitivae."

Was sodann den Begriff des Nichtseins angeht, so hätte Bergson wohl nicht gesagt, die Philosophen hätten sich mit ihm nicht beschäftigt, wenn er mit der thomistischen Philosophie vertraut gewesen wäre. Er hätte dann auch, so glauben wir, manches anders und genauer gesagt, als es nun bei ihm zu lesen ist. Trotzdem ist seine Untersuchung über den Begriff des Nichts äußerst beachtenswert und für unser Thema interessant. Die wichtigste Konklusion, zu der Bergson gelangt, lautet also: „Il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme ‚n'existant pas' que dans l'idée de ce même objet conçu comme ‚existant', car l'idée de l'objet ‚n'existant pas' est nécessairement l'idée de l'objet ‚existant', avec en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc" (p. 310). Mit anderen Worten: denken, ein bestimmter Gegenstand existiere nicht, heißt diesen selben Gegenstand zunächst sich vorstellen und ihn alsbald in der Vorstellung durch die aktuelle Wirklichkeit verdrängt denken. Was immer an der besonderen Formulierung und an der philosophischen Begründung dieser Gedanken zu bemängeln sein mag: mit Klarheit hat Bergson festgestellt, daß der Begriff des Nichtseins ein positives Moment in sich enthält, daß man auch beim Denken des Nichts irgendein Sein denkt oder mitdenkt. Und ein weiteres noch hat Bergson hervorgehoben, wo er die kritische Frage erhebt: „D'où vient donc qu'on s'obstine à mettre l'affirmation et la négation sur la même ligne et à les doter d'une égale objectivité? D'où vient qu'on a tant de peine à reconnaître ce que la négation a de subjectif, d'artificiellement tronqué, de relatif à l'esprit humain et surtout à la vie sociale" (p. 315)?

Jeder, der bei der Lektüre dieser und verwandter Stellen die thomistische Lehre vom Verstandesding, ens rationis, gegenwärtig hat, muß sich darüber klar sein, welche Übereinstimmung in den wesentlichen Punkten zwischen den Resultaten Bergsons und der thomistischen Lehre vom Nicht-

sein besteht. Das doppelte von Bergson herausgestellte Moment: das Positive wie das Subjektive, bringt der hl. Thomas kurz und treffend zum Ausdruck, wenn er von der negatio et huiusmodi sagt: „aliquid, quod est in se non-ens, intellectus considerat ut quoddam ens" (In 5 Met. lect. 9); oder wenn er anderswo schreibt: „non-ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile" (S. th. I q. 16 a. 3 ad 2). Vom Verstandesding im allgemeinen sagt P. Gredt: „Ens rationis habet esse obiective tantum in intellectu, i. e. totum esse entis rationis in eo consistit, ut apprehendatur, seu ut sit intellectus obiectum. Est igitur ratio obiectiva (conceptus obiectivus, non formalis), quae obversatur menti, quae tamen extra mentem existere non potest: Id quod simpliciter non est ens, cum non existat neque existere possit in rerum natura, intellectus sibi proponit tamquam rationem obiectivam, quam considerat, et ita facit existere idealiter in se tamquam obiectum suum id, cui existentia simpliciter repugnat (I p. 98 sq). Als die zwei Kategorien des Verstandesdinges werden dann die Negation (Privation) und Relation genannt (die relatio rationis im Gegensatz zur relatio realis). Von der Negation oder dem Begriff des Nichtseins wird dann weiter gesagt: „Advertatur non-esse formae seu carentiam formae non esse ens rationis. Hoc enim non-esse, haec carentia invenitur in rerum natura (negative). A parte enim rei invenitur formam non esse; sed ens rationis, quod est negatio, in eo consistit, quod illud non-esse ab intellectu ad modum entis concipiatur" (p. 99). Für die Kenner der ganzen Auseinandersetzung Bergsons führen wir noch folgende Bemerkungen Gredts an als Licht werfend auf die Grundgedanken des Pariser Philosophen bezüglich des gegenwärtigen Problems: „Cognitio, qua formatur ens rationis, . . . est fictio per modum formationis qua ad modum entis apprehenditur aliquid, quod in re non est neque esse potest, quod simul tamen discernitur ab ente vero et reali. Est nihilominus modus cognoscendi imperfectus conotative attribuere alicui id, quod in se non habet" (p. 101). „Negatio debet positive concipi ad instar entis, quod est comparative ad aliud. Absolute enim concipi nequit negatio, cum nihil sit" (p. 100).

Noch zwei Annäherungen Bergsons an die Scholastik in eigentlich metaphysischen Fragen seien hier erwähnt.

Die eine betrifft die Lehre von der Unwiederholbarkeit des nämlichen individuellen Aktes oder Augenblickes, die andere das Entstehen wirklich neuer Realität im Welt- und Lebensprozeß. Bezüglich der Unwiederholbarkeit des nämlichen Aktes oder Augenblickes, wovon Bergson immer wieder handelt, entnehmen wir aufs Geratewohl dem Werke „Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit" die folgende Stelle: „L'immense majorité de nos souvenirs portent sur les èvénements et détails de notre vie, dont l'essence est d'avoir une date et par conséquent de ne se reproduire jamais" (p. 80). Die Akte und Augenblicke unseres Lebens sind etwas, was seinem Wesen nach unwiederholbar ist: „ce qui, par essence, ne peut se répéter" (ib.). Man vergleiche dazu Gredt: „Quod individuatur ipso ordine successionis, non potest, ne supernaturaliter quidem, idem numero redire; atqui res successivae (d. i. Akte, Augenblicke) individuantur ipso ordine successionis; ergo res successiva ne supernaturaliter quidem seu per potentiam Dei absolutam reproduci potest" (II. p. 167).

Gegen jegliche Art von mechanistischer Weltanschauung vertritt Bergson — um zum anderen Punkte zu kommen — die Überzeugung, daß in Welt und Leben sich fort und fort neue Realität offenbare. Schon in dem Werke „Essai sur les données immédiates de la conscience" hat Bergson diesen Gedanken aus Anlaß seiner Freiheitslehre verfochten, später hat er, wie der Titel schon andeutet, seiner „Évolution créatrice" eben diese Idee zum Grundthema gegeben. Aus längeren Ausführungen heben wir hervor: „Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons, que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle. Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde" (Év. créat. p. 260). Und auch von einem Entstehen, einer Schöpfung neuer Materie sagt Bergson ebenda, sie sei „ni incompréhensible ni inadmissible". Wir sehen davon ab, besondere Texte der bisher zitierten Autoren zu gegenwärtigem Lehrpunkt anzuführen: die Lehre von der Schöpfung, die Lehre von Potenz und Akt und von dem damit verbundenen Werden, die Lehre von den substanziellen Veränderungen

bei Entstehen und Vergehen nicht nur der Organismen, sondern auch der chemischen Verbindungen, die Lehre von der realen Verschiedenheit der Akzidenzien und der Substanz: dies alles und anderes im Thomismus schließt zu offensichtlich die Lehre vom Entstehen neuer Realität ein, als daß es besonderer Nachweise bedürfte.

Nach der Erörterung der hauptsächlichsten metaphysischen Berührungspunkte zwischen Bergson und dem Thomismus wenden wir uns den sogen. erkenntnistheoretischen Fragen zu. Hier sei zunächst auf ein Moment hingewiesen, das Bergson in eigentümlicher Weise im Gegensatz zu den modernen Auffassungen und in Harmonie mit den alten und vielen neuen Vertretern des Thomismus und der Scholastik überhaupt bringt. Er faßt die Philosophie auf als „un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition", und er verlangt von der wissenschaftlichen Spekulation: „Elle doit nous ramener, par l'analyse des faits et la comparaison des doctrines, aux conclusions du sens commun." Matière et mémoire, avant-propos p. III. Solche Auffassungen waren, wie angedeutet, der thomistischen Philosophie von alters her immanent. Sie sind beispielshalber eingeschlossen und in besonderer Richtung verwertet, wenn Gredt schreibt: „Scientiae experimentales multum conferunt Philosophiae naturali, in quantum accuratiorem scientificam experientiam subministrant, quae vulgarem excellit. Non sunt tamen philosopho absolute necessariae, quia etiam vulgaris experientia vera est et validum fundamentum praebet ad aedificium philosophicum superstruendum. Hoc negari non potest nisi ab eo, qui sensuum veracitatem negat" (I. 214).

Das letzte Zitat berührt die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis. Nach der altüberlieferten Auffassung der Scholastik im allgemeinen und des hl. Thomas im besondern erkennen wir die sinnlich wahrnehmbare Realität in ihrem unmittelbaren An-sich und — unter naturentsprechenden Umständen — ganz so, wie sie in sich selber ist. M. a. W., unsere Erkenntnis der sinnlichen Qualitäten ist eine unmittelbare, und die Qualitäten werden in ihrer physischen Objektivität wahrgenommen. Die Unmittelbarkeit unserer sinnlichen Erkenntnis der Außenwelt lehrt S. Thomas, insofern er beim Erkenntnisvorgang in den äußeren Sinnen die Bildung einer species expressa in Abrede stellt. „Cognitio sensus exterioris

perficitur per solam immutationem sensus a sensibili, unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, sentit; non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem" (Quodl. IX, 9, ad 2). Die formale Objektivität der Sinnesqualitäten bringt der Aquinate zum kurzen Ausdruck, wenn er sagt: „Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo vel in medio" (De verit. q. 1, a. 11). Mit Thomas gehen auch heute noch zahlreiche Neuscholastiker, speziell Thomisten. So stellt Gredt die These auf und verteidigt sie eingehend: „Sensus debitis sub conditionibus ita veraciter referunt obiectivitatem rerum corporearum, ut non tantum qualitates primariae, sed etiam secundariae tamquam formaliter obiectivae habendae sint" (II. p. 75). Von der Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung schreibt P. Gredt: „Cognitio intuitiva humana est cognitio sensitiva sensuum externorum et sensus communis, quia hi sensus versantur circa praesentialiter existentia" (I. p. 17); „Speciem expressam non producunt sensus externi et sensus communis, quorum cognitio experimentalis immediate (i. e. sine medio in quo) in obiecto terminatur" (I. p. 381). — Vernehmen wir nun, was Bergson in voller Übereinstimmung damit von der sinnlichen Erkenntnis sagt. Allgemein stellt die „Einführung in die Metaphysik" (S. 40) fest, daß es „eine äußere und dennoch unserem Geist unmittelbar gegebene Realität" gibt. „Der gesunde Menschenverstand hat in diesem Punkte recht gegen den Idealismus und (kritischen) Realismus der Philosophen." Eingehender handelt Bergson von der Objektivität der Sinnesqualitäten in „Matière et mémoire" p. 31 ff. 66 f. Er schreibt z. B. von der Wahrnehmung eines leuchtenden Punktes P: „c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue. En nous représentant ainsi les choses, nous ne faisons que revenir à la conviction naïve du sens commun. Tous, nous avons commencé par croire que nous entrions dans l'objet même, que nous le percevions en lui, et non pas en nous" (p. 31 f). Von den Gegnern dieses natürlichen Realismus sagt Bergson: „Si le psychologue dédaigne une idée aussi simple, aussi rapprochée du réel, c'est que le processus intracérébral, cette minime partie de la perception, lui paraît être l'équivalent de la perception entière" (p. 32). „Ma croyance à un monde extérieur ne vient pas, ne peut pas venir, de ce que je projette hors

de moi des sensations inextensives: comment ces sensations acquerraient-elles l'extension, et d'où pourrais-je tirer la notion de l'extériorité?" (p. 36) „Les données de nos différents sens sont des qualités des choses, perçues d'abord en elles plutôt qu'en nous" (p. 39). „Notre perception de la matière" n'est pas „relative ni subjective" (p. 40). Es wird ferner (S. 40 ff) die bekannte Theorie von den spezifischen Sinnesenergien angegriffen und die Lehre bekämpft „que nos sensations sont simplement des signaux, que le rôle de chaque sens est de traduire dans sa langue propre des mouvements homogènes et mécaniques s'accomplissant dans l'espace" (p. 41). Die ganze Darlegung Bergsons zielt, von einigen eigentümlichen Modifikationen durch seine Gedächtnislehre abgesehen, dahin festzustellen, „que la matière est absolument comme elle paraît être" (p. 67), und die Forderung wird aufgestellt: „il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher" (ib.).

Auch hinsichtlich der Verstandeserkenntnis kommt Bergson der thomistischen Lehre in auffälligem Grade nahe — trotz sehr tiefgehender Unterschiede, die in diesem, wie in den meisten andern Punkten obwalten. Für die Bergsonschen Auffassungen über die Verstandeserkenntnis ist namentlich die „Évolution créatrice" zu Rate zu ziehen. Dieses Werk versucht auf biologischer Grundlage eine neue Kritik der Erkenntnis aufzubauen, sucht aus der Entwicklung und den Lebensfunktionen das maßgebende Verständnis für die verschiedenen Tätigkeiten der einzelnen Lebewesen und vornehmlich des Menschen zu gewinnen. Die ersten Sätze der Einleitung zum ganzen Werke geben das Gesamtresultat der einläßlichen Entwicklungen des Verfassers wieder. Sie lauten: „L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme. Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites. De là devrait résulter cette conséquence que notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se

représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière.“ Im Laufe seiner Darlegungen kommt Bergson immer wieder darauf zurück, daß das penser la matière die grundlegende Funktion unseres Verstandes ist. Vernehmen wir noch einige der wichtigsten Sätze, die Bergson selbst als Hauptresultate unterstreicht. „Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé“ (p. 166 f). „L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu“ (p. 168). „Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité“ (p. 169). „L'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quelque système“ (170). In diesem analytisch-synthetischen Verfahren, das dem Verstande von Natur aus eigen ist, findet Bergson vom theoretischen Standpunkt aus eine unleugbare Unvollkommenheit, weshalb er auch bestrebt ist, in seiner intuitiven Philosophie die Möglichkeit einer vollkommeneren, weil einfacheren, komprehensiven Erkenntnis, nämlich der übersinnlichen Intuition darzutun, einer Intuition, welche die Realität in ihrer ganzen inneren Fülle und in ihrer ungeteilten Einheit zu erfassen vermöchte.

Die Verwandtschaft dieser Auffassungen mit wichtigen thomistischen Lehrstücken ist unverkennbar. Um mit dem letzten Punkte zu beginnen: die Unvollkommenheit unserer intellektuellen Erkenntnis hat der Thomismus von jeher anerkannt, nicht nur insofern diese Erkenntnis vielfach nur auf dem Wege der Analogie verfahren kann, sondern namentlich auch, weil sie zu ihrem Vorankommen des Mittels der Analyse und Synthese bedarf. Es sei dafür, als für eine bekannte Sache, nur folgendes Zitat aus Gredt gegeben, das die ganze betr. Lehre kurz zusammenfaßt: „Iudicium quod componendo et dividendo fit, imperfectionem arguit in intellectu, qui non statim unico actu totam rem penetrat, sed pluribus actibus indiget. Quare proprium est intellectus imperfecti, humani; intellectus vero perfectus, angelicus nimirum et divinus, non iudicat componendo et dividendo, sed statim simplici apprehensione perfecta totam rem cum attributis suis comprehendit“ (I. p. 30 f; cfr. p. 60).

Wenn dann weiterhin Bergson zu dem Resultate kommt, daß die unmittelbare, natürliche Funktion unseres Verstandes die Erkenntnis, das Denken des Stofflichen,

Körperlichen ist, so ist er darin im wesentlichen einig mit der grundlegenden thomistischen Lehre vom eigentümlichen Formalobjekt des menschlichen Intellektes in diesem Leben. Aus dem hl. Thomas genüge die Stelle: „Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde . . . intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum in invisibilium aliqualem cognitionem ascendit" (S. th. I. q. 84 a. 7 c.). Gredt faßt diese Lehre samt einigen weiteren Bestimmungen in folgende These: „Obiectum formale intellectus proprium pro hoc statu unionis animae cum corpore est quidditas rei materialis per phantasiam repraesentatae, non prout est singularis, sed prout est universalis" (I. p. 432). Inwiefern einige besondere Formulierungen der Bergsonschen Lehren, die wir oben zitiert haben, auch aus der thomistischen Grundauffassung sich ergeben, wird der Leser leicht feststellen können.[1]

Über den Verstand stellt Bergson, wie schon angedeutet, die geistige Intuition, ihm zufolge das eigentliche Organ des Philosophen, als Fähigkeit, die Realität in ihrer Unmittelbarkeit und absoluten Objektivität direkt zu erfassen. Eine solche, von der sinnlichen verschiedene, Intuition erkennt der Thomismus dem Menschen als naturgegebene Kraft nicht zu; erst in der thomistischen Theologie bei der Anschauung Gottes in Kraft des Lichtes der Glorie findet die geistige Intuition ihre Stelle. Deshalb liegt eine Behandlung dieses Punktes außerhalb der gegenwärtigen Arbeit. Immerhin liegt die Vermutung nahe, daß bei weiterer Ausgestaltung und Klärung auch die Bergsonsche Lehre von der Intuition dem Thomismus nicht mehr so fremd erscheinen wird, als es bislang der Fall ist. Bei genauerer Untersuchung dürfte sich nämlich herausstellen, daß, was Bergson als höheren, einfachen Akt betrachtet und als Intuition bezeichnet, lediglich eine Verschmelzung sinnlicher Anschauung und intellektueller Auffassung ist; dann aber wäre vom thomistischen Standpunkt aus ein Einwand nicht zu erwarten.

[1] Während der Ausarbeitung dieses Aufsatzes finden wir im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft Band 25 (1912) p. 119 die Notiz, daß P. Rousselot bereits 1910 in der Revue Néoscolastique Band 17 p. 476 ff auf die Verwandtschaft zwischen der thomistischen Erkenntnislehre und Bergsons Theorien hingewiesen hat: Métaphysique thomiste et critique de la connaissance. Leider erlauben es die Umstände nicht, noch rechtzeitig Einsicht in die genannte Studie zu nehmen.

Die behandelten Annäherungen Bergsons an die scholastische Lehre von der Sinnes- und Verstandeserkenntnis sind wohl die wichtigsten im Gebiet der Erkenntnislehre und Psychologie, aber sie sind bei weitem nicht die einzigen. So weist z. B. Bergsons Auffassung des Instinktes als einer Art von Sympathie (l'instinct est sympathie divinatrice. Év. créat. 191 cfr. 179—191) in kaum verkennbarer Weise auf die Feststellungen hin, die P. Gredt im Anschluß an den hl. Thomas über den Instinkt — in scholastischer Terminologie: vis aestimativa — macht, wenn er schreibt: „Vis aestimativa est sensus internus, quo animal in re externa per sensus externos repraesentata percipit ‚intentiones insensatas' seu id, quod neque sensibus externis neque sensu communi aut phantasia percipitur, i. e. nocivum et conveniens non sensibus, sed naturae individui aut speciei; quam perceptionem sequitur appetitus inclinatio et operatio conveniens" (I. 396).

In „Matière et mémoire" 75 ff handelt Bergson von dem, was er die beiden Formen des Gedächtnisses nennt, nicht ohne deutlichen Tadel für die Psychologen, die den Unterschied zwischen den beiden Formen zu vernachlässigen pflegen. Bergson zeigt durch eine treffliche Analyse von entsprechenden Beispielen, daß die Erinnerung an ein vergangenes Erlebnis etwas ganz anderes ist als die Fähigkeit, beispielshalber eine Satzreihe, die man auswendig gelernt hat, zu wiederholen: die Erinnerung an das erste, zweite, dritte Durchlesen der Satzreihe bei Beginn der Memorierarbeit ist etwas wesentlich von dem Auswendigwissen, dem Aufsagenkönnen verschiedenes; letzteres schließt seiner Natur nach gar nichts von einer Erinnerung an ein früheres Erlebnis als solches ein. Auch diese Feststellung, die Bergson im Gegensatze zu landläufigen Anschauungen macht, ist von der scholastischen Psychologie vorweggenommen. Die Fähigkeit, bestimmte Vorstellungen und Vorstellungsketten zu wiederholen, wird von P. Gredt, um ihn wieder zu zitieren, der Phantasie zugeschrieben: „Duplex est munus phantasiae: a) recipit perceptiones sensus communis easque retinet in absentia sensilium; b) eas revocat et reproducit" (I. 394). Auch die Ideenassoziation wird folgerichtig als Funktion der Phantasie bezeichnet (I. 395). Hingegen wird das Gedächtnis als eine davon wesentlich verschiedene, höhere Fähigkeit gekennzeichnet, deren eigentümlicher Akt darin besteht, das Vergangene als solches zu erkennen:

„cuius est cognoscere praeteritum ut praeteritum“ (I. 396). Und ausdrücklich fügt Dr. Gredt hinzu: „Memoria cum phantasia non est confundenda; actus enim memoriae non consistit in hoc, quod obiectum prius perceptum iterum percipiatur et eius imago revocetur, sed in eo, quod res (singularis sensilis) cognoscatur formaliter ut olim percepta“ (ib.).

Kurzer Erwägung wert scheint uns auch eine teilweise Übereinstimmung zwischen Bergson und dem Thomismus betreffs der Auffassung der Intensität zu sein. Bergson möchte alle Intensitätsunterschiede unserer Empfindungen teils durch qualitative, teils durch extensive Unterschiede erklären. Maßgebend bei diesem Versuch, die Größenverhältnisse aus dem Seelenleben zu eliminieren, ist ihm letzten Grundes die Erwägung, daß eigentlich quantitative Verhältnisse im Psychischen unmöglich seien. Einerseits zurückhaltender als Bergson, hält zwar Thomas an den Intensitätsunterschieden wie der physischen, so auch der psychischen Qualitäten fest; aber andererseits radikaler als Bergson, bestreitet er die Möglichkeit einer eigentlich quantitativen Erklärung in gleicher Weise für alle Qualitäten, seien sie nun physischer oder psychischer Art. Er sagt von dem Wachsen der Intensität ausdrücklich: „Non fit per additionem formae ad formam, sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus participat unam eandemque formam“ (S. th. I. II. 52, 2; vgl. die nämliche Lehre in noch deutlicherer Form bei Gredt I. 321 ff).

Mit dem, was Bergson über die Objektivität der äußeren Wahrnehmung lehrt, hängt seine Auffassung bezüglich der Lokalisation der Empfindungen eng zusammen. Auch hier wendet er sich gegen die geläufige neuere Auffassung, daß die Empfindungen nur durch komplizierte psychische Prozesse lokalisiert, an bestimmte Körperstellen projiziert würden. Seine eigene Ansicht faßt sich in die Feststellung zusammen: „si l'affection n'a pas cette couleur locale tout de suite, elle ne l'aura jamais“ (Mat. et. Mém. 51). Aus der kurzen, aber inhaltsreichen Behandlung der Frage von der Lokalisation der Empfindungen bei Gredt heben wir hervor, was er, mit Bergson übereinstimmend, von der modernen Auffassung sagt: „Ista doctrina adversatur facultatum cognoscitivarum veracitati, quae expostulat sensationem revera ea corporis parte exerceri atque

ut affectio subiectiva in ea corporis parte inesse, in qua eam inesse renuntiat sensus" (I. 387).

Bergson bietet in seiner „Évolut. créat.", bes. S. 28—40, sehr beachtenswerte Ausführungen über die Möglichkeit einer mechanischen, physikalisch-chemischen Erklärung der Lebensprozesse. Das Resultat lautet: „Nous repoussons le mécanisme radical" (p. 42). Man vergleiche mit der ganzen Darstellung Bergsons, die wir natürlich nicht zitieren können, etwa folgende Sätze aus den Elementa des P. Gredt: „Maxima apparet differentia inter corpus vivens et machinam. In machina enim vires nonnisi extrinsecus diriguntur et activitates nonnisi valde accidentaliter modificantur dispositione partium locali" (I. 356); während das Lebewesen erscheint als ein „totum heterogeneum, cuius diversae partes earumque vires physicae et chimicae ab intrinseco elevantur ad activitatem altiorem unam, cuius finis est perfectio totius seu eius evolutio et conservatio" (I. 355). Bergsons Auffassung stimmt hier mit dem von P. Gredt vertretenen Thomismus sogar so sehr überein, daß selbst hinsichtlich des subtilen Verhältnisses zwischen der inneren Einheit des Lebewesens und den substanziellen, chemischen Verschiedenheiten in seiner Konstitution von beiden Seiten unzweifelhaft verwandte Gedanken ausgesprochen werden, wenn auch die sprachliche Formulierung eine sehr verschiedene bleibt. Eine stark bildliche Stelle bei Bergson lautet: „Les causes et les éléments que l'analyse physico-chimique découvre sont des causes et des éléments réels, sans doute, pour les faits de destruction organique; ils sont alors en nombre limité. Mais les phénomènes vitaux proprement dits, ou faits de création organique, nous ouvrent, quand nous les analysons, la perspective d'un progrès à l'infini: d'où l'on peut inférer que causes et éléments multiples ne sont ici que des vues de l'esprit s'essayant à une imitation indéfiniment approchée de l'opération de la nature, tandis que l'opération imitée est un acte indivisible" (Év. créat. 246). Dazu nehme man die ungemein klaren Darlegungen P. Gredts auf Seite 334 seiner Elementa I. Die wichtigsten Sätze seien hier wiedergegeben. „Heterogeneitas (in substantia) non contingit nisi in viventibus, in quibus principium vitae mediante generativa et nutritiva et augmentativa sibi disponit partes dissimilares et organa varia ad opera vitae peragenda. Hae partes dissimilares, ut albumen, lecithinum etc., suis muneribus funguntur . . . ita ut vivens sit prin-

cipium operationum propriarum harum substantiarum. Quare dicendum est vivens has substantias formaliter eminenter in se continere . . . Haec igitur dissimilaritas non tantum accidentalis, sed etiam substantialis est . . . Non obstante heterogeneitate partium una constituitur dispositio [superior] homogenea requisita, ut totum corpus vivens una sit informatum forma substantiali."

Nur ganz kurz sei erwähnt, was Bergson über den Unterschied von Mensch und Tier sagt — trotz seiner Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschen: „Parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degré, mais de nature" (Év. créat. 198). Schon im Gedächtnis findet Bergson einen tiefgreifenden Unterschied, insofern er glaubt annehmen zu müssen, daß das Tier vom Vergangenen als solchem keine eigentliche (abstrakte) Vorstellung bilden könne (Mat. et mém. 79 f), womit wieder P. Gredt (I. 398) übereinstimmt. Ferner stellt Bergson hinsichtlich der Sprache einen wichtigen und wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier fest: die sog. Tiersprache weist nur instinktive, von der Natur bestimmte und mit den betr. Gegenständen, bezw. Zuständen ein für allemal verbundene Zeichen auf, die menschliche Sprache ist ein Produkt und Werkzeug des Verstandes, ihre Zeichen und die Anwendungen derselben auf die Objekte sind frei gewählt und können wechseln: „Le signe instinctif (de l'animal) est un signe adhérent, le signe intelligent (de l'homme) est un signe mobile" (Év. créat.). Es ist die alte aristotelisch-scholastische Unterscheidung der signa ad placitum, aus welchen die menschliche Sprache sich zusammensetzt, und der signa naturalia der Tiere, quibus affectiones suas sensiles concretas manifestant. Vgl. Gredt I. 408 f. Anklänge an die scholastisch-thomistische Auffassung finden sich bei Bergson auch in seinen Ausführungen über die Intelligenz im Tierreich (Év. créat. 147 ff) und über die Funktion des Hirnes bei Mensch und Tier (ib. 199 f).

Nach der Zusammenstellung der metaphysischen und psychologischen Annäherungen Bergsons an die Lehren des Thomismus bleiben noch einige Punkte zu erwähnen, die dem Gebiete der Kosmologie angehören, ohne doch, der Eigenart Bergsons entsprechend, von psychologischen Anklängen frei zu sein. Es handelt sich um Bergsons Stellung

zum Gesetze von der Erhaltung der Energie, sowie um seine teilweise eigenartige Lehre vom Kontinuierlichen und Diskontinuierlichen. Vorausgeschickt sei der Hinweis darauf, daß der ganzen Philosophie Bergsons im allgemeinen und seiner Naturphilosophie im besondern ein Widerstand gegen die seit langem übliche Mechanisierung der Wirklichkeit, gegen die Zurückführung des Qualitativen auf bloß Quantitatives immanent ist. Das Buch über die „Données immédiates de la conscience" ist der Verteidigung der Qualität und ihrer Bedeutung großenteils gewidmet, auch in den späteren Schriften kommt Bergson immer wieder darauf zurück. Einige Stellen haben wir bereits oben, von der Sinneserkenntnis handelnd, aus Bergson angeführt. Hier sei lediglich ein Zitat aus Gredt zum Vergleiche beigegeben. „Corporum activitas non in solo motu mechanico consistit. Corpora enim specifice inter se distincta etiam proprietatibus seu viribus specificis praedita sunt, quibus ad invicem agunt, activitate ab intrinseco profecta, non tantum movendo localiter, sed etiam alterando i. e. actione sua diversas qualitates in actum reducendo" (I. 222).

Vom Prinzip der Erhaltung der Kraft handelt Bergson mehrfach; zunächst bei Entwicklung seiner freilich ungenügenden Lehre von der Willensfreiheit in den „Données imméd. etc." p. 109 ff, dann in „Év. créat." p. 263 ff, wo er von dem Entstehen neuer Wirklichkeit im Bereiche des Lebens handelt. Im ersteren Werk wird die Allgemeinheit und Absolutheit des genannten Prinzips mehr vom psychologischen, im andern hauptsächlich vom allgemeineren biologischen Standpunkt aus erörtert. Für Bergson ist die Ablehnung des reinen Mechanismus in der Erklärung der Wirklichkeit gleichbedeutend mit der Zurückweisung des Prinzips der Erhaltung der Kraft als eines undurchbrochenen Grundgesetzes aller Realität. „Car admettre l'universalité de ce thèoréme, c'est supposer, au fond, que les points matériels dont l'univers se compose sont uniquement soumis à des forces attractives et répulsives, émanant de ces points eux-mêmes, et dont les intensités ne dépendent que des distances: d'où résulterait que la position relative de ces points matériels à un moment donné — quelle que soit leur nature — est rigoureusement déterminée par rapport à ce qu'elle était au moment précédent" (Données imm. 111 f). Die ganzen Darlegungen Bergsons gehen darauf

hinaus zu zeigen, daß man dem Prinzip der Energieerhaltung nur so lange allgemeine Bedeutung beilegen kann, als man von den Manifestationen vitaler, psychischer Kräfte absieht. Das aber ist wieder die Auffassung, der wir bei P. Gredt begegnen, wo er die These aufstellt: „Energia mundi semper eadem manet," aber alsbald erklärend beifügt: „Mundi nomine in thesi intelligimus mundum anorganicum tantum, abstrahendo etiam ab interventu virium superiorum, ut sunt potentiae animae, quarum influxu concedimus quantitatem energiae mundi anorganici augeri" (I. 293).

Als den tieferen Sinn des gebührend eingeschränkten Satzes von der Erhaltung der Kraft anerkennt Bergson das Gesetz der gleichmäßigen Aktion und Reaktion: „La loi de conservation de l'energie ne pourra plus exprimer ici la permanence objective d'une certaine quantité d'une certaine chose, mais plutôt la nécessité pour tout changement qui se produit d'être contrebalancé, quelque part, par un changement de sens contraire" (Év. créat. 263 f). Das nämliche sagt wiederum P. Gredt, wenn er schreibt: „Conditionibus datis ad movendum in agente, eo ipso etiam in passo hae conditiones datae sunt, si agens est subiectum proportionatum activitatis passi. Tunc mutua est actio et passio . . . Mutua haec actio, actio et reactio vocatur, mutua passio, passio et repassio" (I. 285). Ausdrücklich wird das Gesetz der Aktion und Reaktion zum Gesetze der Erhaltung der Kraft in Beziehung gesetzt. „Cum (aliquod corpus) ab alio ex statu suo exturbatur et ita aliqua ei energia superadditur vel detrahitur, necesse est illud corpus, quod influit in aliud superaddendo aliquam energiam, propter reactionem passi tantum de sua amittere, quantum cum altero communicat, quod vero influit detrahendo, tantum suscipere in se, quantum alteri detrahit. Unde quaedam energiae translatio fit, quantitate eius semper eadem manente" (I. 293 f).

Kommen wir noch, als zu einem letzten Punkt, zu Bergsons Lehre vom Kontinuum. Auch hier finden sich, ungeachtet sehr tiefgehender Eigenarten, verschiedene beachtenswerte Ähnlichkeiten zwischen Bergson und dem Thomismus. Was die Dauer angeht, so scheint uns der Unterschied Bergsons zwischen der materiellen und psychischen, geistigen Dauer der Erwähnung wert. Bergson verficht (namentlich Mat. et. mém. cap. II.) mit aller Energie diesen Unterschied und er tritt dadurch wieder in

Gegensatz zu der weitverbreiteten materialistisch-mechanistischen Auffassung, die keine andere Art der Dauer für denkbar hält, als die der physikalischen Körper. In der Anerkennung wesentlich verschiedener Arten der Dauer ist die Scholastik mit Bergson einig, wenn auch bei der Bestimmung der Unterschiede dieser Dauerarten die Wege weit auseinander gehen. Der hl. Thomas entwickelt I. Dist. 19, 2, 1 den Unterschied zwischen der aeternitas, dem aevum und dem tempus, und P. Gredt gibt die betr. Gedanken also wieder: „Cum duratio sit ipsa existentia, tot modis est duratio, quot modis est existentia. Sed existentia est triplex: a) existentia omnino immutabilis, quae constituit durationem aeternitatis; b) existentia substantialiter immutabilis, cui tamen accidit mutabilitas; haec existentia constituit aevum, aeviternitatem; c) existentia mutabilis, quae constituit tempus; quatenus haec mutabilitas est successiva, continua, constituit tempus continuum, tempus simpliciter; quatenus est instantanea, constituit tempus discretum. Illud in existentia fluente motus successivi consistit et in existentia substantiae corporeae dependentis a motu successivo, hoc in pluralitate mutationum instantanearum" (I. 262 f).

In dem vorhin genannten zweiten Kapitel der „Donnée imm." gibt Bergson eine subtile Analyse unseres Zeitbegriffes und sucht dessen Beziehung zu unserer Raumanschauung klarzulegen. Er zeigt, wie wir in unsere geläufige Vorstellung von dem Nacheinander der Zeit in der Regel instinktiv die Vorstellung eines gleichzeitigen Nebeneinander einführen und sie damit fast unlösbar verschmelzen. So sagt er z. B.: „Familiarisés avec cette dernière idée (de l'espace), obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer" (p. 77). Nur kraft dieser Projektion der Dauer in den Raum können wir die Dauer messen, das in ihr Aufeinanderfolgende zählen. „Il est possible d'apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple, mais non pas une addition,

c'est-à-dire une succession qui aboutisse à une somme" (ib. p. 60). An der zuletzt genannten Stelle (I. Dist. 19, 2, 1) bringt der hl. Thomas die von Bergson vorgetragenen Grundgedanken erkennbar, wenn auch nicht in auffälliger Weise zum Ausdruck, indem er, die aristotelische Definition der Zeit als Maß und Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später erläuternd, die Zahl auf die Zeit als nur in einem analogen Sinn und durch eine besondere Funktion des Verstandes anwendbar bedeutet. Den Sinn des Aquinaten entwickelt Gredt mit großer Klarheit und Faßlichkeit in folgender Stelle: Tempus potest sumi a) ut duratio, b) ut mensura motus et rerum mutabilium. Tempus ut duratio motus est existentia fluens motus; tempus igitur ut duratio motus est existentia fluens motus. Tempus autem ut mensura motui superaddit aliquid rationis, i. e. simultaneitatem et numerationem, quatenus intellectus assumit motum per modum simultanei, numerando in eo partes. Sicut enim mensuramus continuum permanens numerando in eo partes (exemplum sit pannus, quem mensuramus numerando ulnas), ita numeramus continuum fluens numerando partes. Partes autem numerari non possunt, nisi quatenus assumuntur per modum simultanei. Ideo intellectus, ut possit numerare partes, ens successivum seu continuum fluens concipit per modum continui permanentis seu quantitatis continuae compositae ex partibus prioribus et posterioribus transferendo ordinem quantitativum ad motum" (I. 263).

Wenn Bergson, um noch einiges weitere kurz zu erwähnen, immer wieder dagegen ankämpft, daß man gewöhnlich das Kontinuierliche, die Zeit also und die Bewegung vor allem, aus bloßen Punkten bezw. Augenblicken zusammengesetzt sich vorstellt (vgl. z. B. Einf. in die Metaph. 31), so stimmt er darin mit der Scholastik überein, nur daß letztere doch auch den Punkten und Augenblicken ihre reale Bedeutung zuzuerkennen bemüht ist. Gredt: „Continuum constat solis indivisibilibus tamquam ultimis elementis" (These, I. 279). Was Bergson sodann öfters (vgl. z. B. Données imméd. 77 ff.) von einem Ineinanderfließen, Sichdurchdringen u. s. w. des Früheren und Späteren im zeitlichen Kontinuum andeutet oder ausführt, klingt an die alte Lehre an, daß innerhalb der kleinsten aktuellen Teilchen eines Kontinuums, sei es ruhend oder fließend, nur noch potentielle Teile, ohne aktuelle Unter-

scheidbarkeit, gegeben seien. „Ultimae partes in actu, ex quibus conflatur motus, non continent intra se nisi partes in potentia . . . Manent igitur confusae, ita ut distingui non possint.“ (Gredt I. 266.) Um schließlich noch des Raumes Erwähnung zu tun: der Raum als „milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible“ ist lediglich eine Konstruktion unseres Geistes, „une vue de l'esprit“; was ist und was wahrgenommen wird, das sind die ausgedehnten Körper (Év. créat. 170). Das deutet auf die bekannte scholastische Unterscheidung zwischen dem realen und imaginären Raum. „Spatium reale immediate sequitur quantitatem secundum trinam dimensionem tamquam relatio prioris et posterioris seu distantiae fundata a trina dimensione. Spatium enim reale in hac relatione consistit . . . Spatium autem illimitatum illud, quod fingimus independens a quantitate reali ultra et extra mundi corporei fines, quod exstiterit iam ante mundi corporei creationem et exstiturum esset etiam sublato toto mundo corporeo, est spatium imaginarium, quod est ens rationis.“ (Gredt I. 269 f.)

Damit schließen wir die Reihe unserer vergleichenden Zusammenstellungen ab. Wir hätten dieselbe um manches Glied vermehren können, wenn wir, an Bergsons Auffassungen Kritik übend, durch eine Zurückführung mancher seiner Lehren auf ein begründeteres Maß jene Gesichtspunkte, Grundsätze, Wahrheiten hätten herausstellen wollen, welche mehr oder weniger keimhaft in dieser Philosophie enthalten sind. Aber wir wollten uns auf solche Punkte beschränken, in denen die Verwandtschaft mit dem Thomismus deutlicher hervortritt. Manchmal mag ja auch bei den aufgenommenen Beispielen eine genauere Vertrautheit mit beiden Systemen in ihren größeren Zusammenhängen erforderlich sein, damit man ohne weiteres die Ähnlichkeit bestimmt aufzufassen vermag. Anderseits ist die Annäherung in zahlreichen Fällen, wie öfters angedeutet, nur eine streckenweise, wie etwa zwei Kurven verchiedenen inneren Gesetzes sich gelegentlich in ihrem Verlaufe nahe kommen mögen, um sich bald wieder voneinander zu entfernen. Jedenfalls aber bleibt es ein beachtenswertes Phänomen, daß in zwei an und für sich grundverschiedenen Gedankenwelten, so häufige und oft so große Verwandtschaften sich vorfinden. Ein solcher Tatbestand läßt erwarten, daß dem Thomisten aus einer genauen Kenntnis mit Bergsons Philosophie reiche Anregung für die eigenen Gedankengänge erwachsen kann. Auf der

anderen Seite aber kann kein Zweifel bestehen, daß Bergsons Spekulation nur gewinnen würde, wenn sie bei den ihr vielfach so nahe stehenden Schätzen der thomistischen Gedankenwelt durch gründliches Studium sich Licht und Nahrung suchen wollte. Auf diese beiderseitigen Möglichkeiten hinzuweisen, war der Hauptzweck dieser kleinen Arbeit.

DER BEGRIFF DES GUTEN UND BÖSEN NACH THOMAS VON AQUIN UND BONAVENTURA.

Von Dr. Th. et Ph. FRIEDRICH WAGNER.

Problemstellung.

Die Frage, worin eigentlich das Wesen des sittlich Guten und Schlechten besteht, ist in der katholischen Moralwissenschaft noch nicht zur vollen Entscheidung gekommen. Mit ihr unzertrennlich verbunden, ja im Grunde dasselbe ist die Frage nach dem Wesensunterschied des Guten und Bösen oder nach der Norm, an welcher wir das menschliche Handeln zu messen haben, wenn wir gewisse Handlungen gut und andere böse nennen. Solcher Normen oder Moralprinzipien kann man verschiedene aufstellen, und es ist von den verschiedenen Moralsystemen eine ganze Anzahl aufgestellt worden. Aber nur die wahre Norm läßt uns erkennen, welche Handlungen mit Recht gut und welche mit Recht böse genannt werden. Diese Norm nun wird nicht nur von solchen Philosophen, die der sogenannten voraussetzungslosen Forschung huldigen, sondern auch von katholischen Moralisten, und zwar auch heute noch, verschieden bestimmt, und dementsprechend auch der Begriff des Guten und Bösen. Th. Meyer z. B. erblickt den Wesensunterschied des Guten und Bösen in der Übereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung des menschlichen Handelns mit der göttlichen Vernunft,[1] die relative Norm der Sittlichkeit aber in der menschlichen Vernunft.[2] Cathrein setzt jenen Wesensunterschied in das

[1] Institutiones juris naturalis, Freiburg i. Br. 1906, 2. Aufl. Bd. 1, Nr. 182. Thesis 18: Ontologicum discrimen inter honestum et inhonestum formaliter et absolute in conformitate aut difformitate cum divina ratione consistit.

[2] Ebd. Nr. 184. Thesis 19: Proxime in ipsa ratione humana prac-