

Subjektive Zeit, innere Sprache und „offene Gesellschaft“ als Grundlagen der Interkulturalität. Die Aktualität von Henri Bergson

RICCARDO RONI

ABSTRACT · Mit drei langlebigen Begriffen – subjektive Zeit, innere Sprache und offene Gesellschaft – argumentiert dieser Aufsatz für eine Interpretation der Philosophie des Geistes von Henri Bergson in interkultureller Perspektive und diskutiert deren Rezeption bei drei Grundfiguren des 20. Jahrhunderts: Léopold Sédar Senghor (1906–2001), Mohamed Iqbal (1877–1938) und Manuel García Morente (1886–1942). Das Hauptziel besteht darin, einen hermeneutischen Weg zur Wiederentdeckung der interkulturellen Beziehung als Grundlage der Integration in die „offene Gesellschaft“ zu definieren, wie Bergson es bereits in seinem Werk der Reife *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) vorausgesehen hat. Dank dieser interkulturellen Rekonfiguration der Hermeneutik in der Geschichte der Philosophie ist es möglich, den Wert wiederzuentdecken, den die Biografien, als Synthese von Natur und Geschichte interpretiert, in den heutigen Gesellschaften annehmen.

KEYWORDS · Henri Bergson; interkultureller Pluralismus; subjektive Zeit; innere Sprache; Mystik; offene Gesellschaft

A l'argument de Zénon qui
est celui d'un pur intellectualiste,
son adversaire oppose pour
toute réponse le mouvement lui-même;
il se met à marcher.
Henri Bergson

I. Zeit, Subjektivität, Entfremdung: Einige vorläufige Überlegungen

Unter den französischen liberalen und eklektischen Philosophen des späten 19. Jahrhunderts hat Henri Bergson (1859–1941) die notwendigen Konzepte für eine Umwandlung der „offenen Gesellschaft“ in eine „interkulturelle Gesellschaft“ geliefert. Der Grund für diese Interpretation seiner Moralphilosophie, die kürzlich in einem kleinen Buch des senegalesischen Philosophen Souleymane Bachir Diagne, *Bergson postcolonial*, bestätigt wurde, hängt im Wesentlichen von drei theoretischen Kernen ab: der subjektiven Zeit, der inneren Sprache und dem Begriff der offenen Gesellschaft – sie sind die Kernpunkte der Philosophie Bergsons, die bekanntermaßen dem Thema der Zeit und dem Problem der Freiheit besondere Aufmerksamkeit widmet. Bevor jedoch Bergsons Hauptthesen eingehend erörtert werden,

müssen einige zeitgenössische Interpretationen der Erfahrung der Zeit in einer interkulturellen Perspektive diskutiert werden.

Raül Fornet-Betancourt, einer der größten zeitgenössischen Interpreten der interkulturellen Philosophie, versteht letztere nicht als „Kulturphilosophie“, sondern als eine echte „Rekonstruktion“ der Grundlagen der Philosophie selbst und hat bei vielen Gelegenheiten betont, dass der menschliche Zustand ein emotional verbundener ist. Betancourt zufolge macht es die gegenwärtige Krise der westlichen Gesellschaften notwendig, die menschliche Erfahrung mit dem Anthropozentrismus zu überdenken, der sich aus der „Hegemonie“ der Globalisierung ergibt.¹ Digne bemerkt diesbezüglich aufmerksam:

Die Homogenisierung kann zwei verschiedene, aber verwandte Aspekte annehmen: die der imperialen Verneinung oder die der kommerziellen Zerstörung. Die erste entspricht dem Gesicht eines Europas, das für sich ganz natürlich in Anspruch nahm, durch sein einzigartiges *telos* der Mission die Welt nach seinem Bild zu gestalten. (...) Der zweite Aspekt, das zweite Gesicht, ist das der mächtigen Kulturindustrien Kino oder Musik, die die Leere um sie herum kommerzialisieren. (Digne 2007, 113–114)

Die Substanz der Menschheit kann kulturell wachsen. Die gegenwärtige Krise hängt insbesondere von der Technik ab, d.h. von der „Herrschaft“ der Menschen über die Welt und die Geschichte. Daher muss die interkulturelle Philosophie neue Bedeutungsreserven mobilisieren, um den „Willen zur Macht“ und den „Nihilismus“ so weit wie möglich einzudämmen. Die Neugier verdrängt das Ego aus seiner Isolation in Richtung entfernter interkultureller Welten, die jedoch am Horizont angekündigt werden; im Frühling 1886 schreibt Nietzsche nach Nizza:

Was bindet am festesten? welche Stricke sind beinahe unzerreissbar? Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligthum, wo sie anbeten lernten, – ihre höchsten Augenblicke selbst werden sie am festesten binden, am dauerndsten verpflichten. Die grosse Loslösung kommt für solchermaassen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoss: die junge Seele wird mit Einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, – sie selbst versteht nicht, was sich begiebt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehen, irgendwohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. (Nietzsche 1967, 16)

Um neue interkulturelle Möglichkeiten zu eröffnen, müssen die menschlichen Energien und Kräfte wiederbelebt und mit ihrem hegemonialen Humanismus die Grenzen der europäischen Tradition überschritten werden. Wir müssen den europäischen Humanismus als Horizont neu etablieren, um eine vollständige Blüte der Menschheit zu ermöglichen. Aufgrund dieser

¹ Siehe dazu (Fornet-Betancourt 2001, Kapitel 6).

kulturellen Erneuerung müssen wir an eine neue Pädagogik denken, die sich auf das „Prinzip Hoffnung“ und auf neue Werte konzentrieren muss.

Der interessanteste Punkt dieser Überlegungen liegt in der Erfahrung der Zeit. Um deren interkulturelle Wiedereinsetzung zu erreichen, muss der neue „kategorische Imperativ“ gestürzt werden, bei dem jeder Einzelne mit der Zeit Schritt halten muss. So sollte jeder Mensch sich die je eigene Biografie in der Zeit neu gestalten.

Ausgehend von der These, dass zeitliche Strukturen den individuellen Mikrokosmos mit dem sozialen Makrokosmos verbinden, hat der deutsche Soziologe Hartmut Rosa in *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* kürzlich betont, dass moderne Gesellschaften von einem starren und strengen zeitlichen Regime reguliert, koordiniert und beherrscht werden, das jedoch nicht ethisch artikuliert ist, sondern in einer Weise, in der das Subjekt von ethischen Regeln und Sanktionen als nur minimal bedingt beschrieben wird und daher als frei bezeichnet werden kann. Rosa greift dieses Problem auf und schreibt:

Die soziale Beschleunigung produziert neue Zeit- und Raumerfahrungen, neue soziale Interaktionsmuster und neue Formen der Subjektivität, und in der Folge transformiert sie die Art und Weise, in der Menschen in die Welt *gestellt* oder *geworfen* sind – und die Art und Weise, in der sie sich in dieser Welt *bewegen* und *orientieren*. (Rosa 2013, 66)

Dennoch ist dasselbe Subjekt durch ein zumeist unsichtbares, entpolitisiertes zeitliches Regime (welches unbestritten, subtheoretisiert und unartikuliert ist) streng reguliert, beherrscht und unterdrückt. Ein Regime, das durch die „Logik der sozialen Beschleunigung“ gut erklärt wird:

Die vielleicht dringlichste und erstaunlichste Facette der sozialen Beschleunigung ist die spektakuläre und epidemische ‚Zeitknappheit‘ moderner (westlicher) Gesellschaften. In der Moderne haben soziale Akteure zunehmend das Gefühl, dass ihnen die Zeit davonläuft, dass sie nicht genug Zeit haben. Zeit scheint als Ressource wahrgenommen zu werden, die wie Öl konsumiert wird und die daher immer knapper und teurer wird. (Ebd., 26)

Rosa verstehe das Problem an dieser Stelle richtig und zeigt deshalb den engen Zusammenhang zwischen der Beschleunigung der Zeit und der daraus resultierenden sozialen Entfremdung:

Im Gegensatz dazu hat die moderne Welt, wie bereits Karl Marx bemerkte, die physische Konsumtion ersetzt: Wir ersetzen die Dinge meist, bevor sie kaputt sind, weil die hohen Innovationsraten sie veralten und ‚anachronistisch‘ werden lassen, bevor ihre physische Zeit abgelaufen ist. (Ebd., 64)

Wegen dieser Erfahrung der Zeit, die unsere Gesellschaften durchläuft, wegen ihrer verbindlichen Durchdringung und, vor allem, wegen der Unmöglichkeit, diese Erfahrung zu kritisieren oder zu bekämpfen, verurteilt Rosa das Fehlen eines Gefühls der Verbindung zwischen den subjektiven Zeitstrukturen und unserem Platz in der historischen Zeit. Ich glaube, dass das Problem der Zeit – das heißt die weit verbreitete Impotenz als direkte Reaktion

auf die geplante Beschleunigung, um die wirtschaftlichen Ziele zu unterstützen – ein sehr zentraler Aspekt der interkulturellen Debatte ist, was es erforderlich macht, jeden „pragmatischen Imperativ“ zu überdenken. Daher hängt auch der Erfolg des „komplexen interkulturellen Dialogs“ von einer radikalen Veränderung der Zeit, der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Erfahrung ab, da es auf dieser Ebene eine Angelegenheit von gemeinsamem Interesse ist, die auch die Grundlage jedes dialogischen Verfahrens bildet. Nach ähnlichen theoretischen Annahmen hat der zeitgenössische koreanische Philosoph Byung-Chul Han kürzlich auf die Art und Weise aufmerksam gemacht, wie zeitgenössische Gesellschaften in der Zeit leben. Die Hauptthese Byung-Chul Hans lautet, dass die „temporale Zerstreuung“ die Beschleunigung nur zu einem sekundären Phänomen macht: „Die Zeitkrise von heute heißt nicht Beschleunigung. Das Zeitalter der Beschleunigung ist bereits vorbei. Was wir derzeit als Beschleunigung empfinden, ist nur eines der Symptome der temporalen Zerstreuung.“ (Han 2009, 7)

Er beschreibt die expressiven Erfahrungen unserer Innerlichkeit, wie Stille, Meditation, Gebet, die uns von den beschleunigten Zeiten technologischer Geräte wegführen und in „unsere Zeit“, d.h. in die Zeit der Welt und der Dinge, zurückkehren lassen: „Auch die Bildung von Metaphern ist insofern eine Wahrheitspraxis, als sie ein reiches Netz von Beziehungen knüpft, als sie Verbindungs- und Kommunikationswege zwischen den Dingen freilegt. Sie wirkt der Atomisierung des Seins entgegen.“ (Ebd., 52)

Dieses innere Leben beinhaltet, wie Ludwig Klages eindeutig gezeigt hat, die Dimension der Passivität, verbunden mit der von Emotionen und Affekten. (Klages 1921, 34) In dieser Perspektive bedeutet das Wiederherstellen eines anderen Verhältnisses mit der Zeit vor allem eine Neubewertung der Arbeitszeit, die historisch auf der Grundlage des kapitalistischen Produktionssystems verschiedene Formen der Herrschaft und Eingliederung miteinbezogen hat (der „Imperativ zur Arbeit“), wodurch der Umfang der Kontemplation reduziert wurde. Han bezieht sich direkt auf Aristoteles und schreibt:

Das höchste Glück entspringt dem kontemplativen Verweilen beim Schönen, das ehemals *theoria* hieß. Sein Zeitsinn ist die Dauer. Es wendet sich den Dingen zu, die unvergänglich und unveränderlich sind, die ganz in sich selbst ruhen. Weder Tugend noch Klugheit, sondern allein die kontemplative Hingabe an die Wahrheit bringt den Menschen in die Nähe zu Göttern. (Ebd., 88)

Der nachdenkliche Blick rettet die Dinge, anstatt sie einzubauen und zu vernichten, indem er sie in ihrem Raum und ihrer Ausdruckskraft zurücklässt. Die Folge davon ist, dass die Aktionen der Subjekte so weit wie möglich reduziert werden müssen: „Das Marxsche Subjekt“, schreibt Han, „bleibt aufgrund seiner Herkunft ein Arbeitssubjekt.“ (Ebd., 99) Dies bedeutet, dass die relationalen Energien erhöht werden müssen, deren Intensität einer realisierten Zeit entsprechen sollte. Diese Zeit der „Dauer“ ist eine intensive, konkrete Zeit, eine „reine Heterogenität“, in der die Erfahrungen wie die Noten einer musikalischen Melodie sich vermischen. Auf dieser Ebene ist es wichtig, nicht nur wie viele Dinge wir tun, sondern *wie* wir sie tun. Es ist wichtig, dass das, was wir tun, in den drei Dimensionen der Zeit (Vergangenheit,

Gegenwart und Zukunft) kontinuierlich bleibt, denn diese dauerhafte Zeit ist nicht die der fordistischen Fabrik, sondern die unseres Bewusstseins, das konstitutiv frei ist. Das Wesen des „Bergsonismus“ – so drückt sich Philippe Soulez aus – kann nur die Dauer und die daraus folgende Entscheidung sein, alle theoretischen und praktischen Probleme *sub specie durationis* zu betrachten. (Vgl. Soulez 1989, 332) Bergson schlägt zum ersten Mal die Konzepte der „reinen Dauer“ (*durée pure*) und der inneren Sprache (*la mélodie continue de notre vie intérieure*) in der These von 1889 vor, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, wobei er das „Problem“ zwischen gelebter Zeit und räumlicher Zeit hervorhebt und dann die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Gedächtnis aufgreift in *Matière et mémoire* (1896), bis zu dem zwischen Intelligenz und Intuition in *Introduction à la métaphysique* (1904) und zwischen Materie und Leben in seinem berühmten Werk *Evolution créatrice* (1907).

Auf dieser theoretischen Grundlage ist die Erneuerung der „mystischen“ Persönlichkeiten auch in der moralischen Arbeit des reifen Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), immer noch stark von ihrer inneren Sprache und ihrem Scharfblick beeinflusst, weil diese in einer zeitlichen Dimension agieren, die eine Alternative zu jener ist, die „ver-massende“ und „entfremdete“ Gesellschaften reguliert. Bergsons größte Relevanz für die interkulturelle Debatte besteht daher in der entscheidenden Rolle, die das moralische Bewusstsein in offenen sozialen Kontexten einnimmt, wobei die starre Trennung zwischen „oberflächlichem Selbst“ und „tiefem Selbst“ – eine Trennung, die durch eine ggf. fremde Landessprache und die Spatialisierung der Zeit verursacht wird – überwunden wird. Wir sehen dies in den Biografien vieler Migranten, in denen sich ihr Bewusstsein als Akkumulation und als „melodische“ Synthese von Momenten entwickelt, die in einer „privaten“ Sprache (d.h. in dem inneren Wort) und in einem immateriellen Gedächtnis bewahrt werden. (Vgl. Fatihi 2016) Wenn wir von Biografien und Autobiografien als „hohe“ Form der Selbstwahrnehmung ausgehen, können wir uns mit der kulturellen, sozialen und persönlichen Geschichte auseinandersetzen, vor allem weil die Biografie die Dimension ist, in der die verschiedenen Geschichten und geographischen Kontexte miteinander verbunden sind.

Die damit zum Ausdruck gebrachte Subjektivität – die auch als historisches Ergebnis eines „Erkennungskampfes“ und der Dialektik von Natur und Geschichte verstanden werden kann (Màdera 2018, 219–232) – bezeichnet die Entstehung einer beweglichen und fluktuierenden Biografie (beispielsweise in den europäischen Metropolen des späten 19. Jahrhunderts). Diese ist mehr an die Dimension der Zeit als an die des Raumes gebunden, ist also eine Biografie, die auf emotionalen Erfahrungen beruht und der „Ausrottung“ widersteht.

Der Fall Nietzsche ist paradigmatisch:

Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entzogen mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis, bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebenso sehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt –, bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Ueberreichthums, welche die Gefahr ausschliesst, dass der Geist sich etwa selbst in die eignen Wege verlöre und verliebte und in irgend einem Winkel berauscht sitzen

bliebe, bis zu jenem Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welcher eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jener Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes! (Nietzsche 1967, 17–18)

Auf der anderen Seite, in kolonialen Ländern, steht die Interkulturalität in direktem Zusammenhang mit der Erfahrung der Sklaverei, wie der kubanische Anthropologe Fernando Ortiz (1881–1969), der in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zum ersten Mal das Konzept der „Transkulturation“ (*transculturación*) vorschlägt, hervorgehoben hat. (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940) Mit diesem Konzept möchte er den dramatischen kulturellen Übergang der aus Afrika importierten schwarzen Sklaven nach Kuba erklären, die hart auf Tabak- und Zuckerrohrplantagen arbeiteten: „Wir glauben, dass das Wort *Transkulturation*“, schreibt Ortiz, „die verschiedenen Stadien des Übergangsprozesses von einer Kultur zur anderen besser ausdrückt, weil dieser nicht nur darin besteht, eine andere Kultur zu erwerben, was das angloamerikanische Wort *acculturation* streng definiert, sondern notwendigerweise auch den Verlust impliziert oder die Vertreibung einer früheren Kultur, was als partielle *Dekulturation* definiert werden könnte, und dies bedeutet im Übrigen die Schaffung neuer kultureller Phänomene, die als *Neokulturation* bezeichnet werden könnten.“ (Ortiz 1978, 96)² Wie aus der zitierten Passage hervorgeht, verwendet Ortiz diesen Begriff nach einem entschieden kritischen Ansatz. An einem anderen Punkt seines Buches stellt er fest, dass

die Schwarzen von einem anderen Kontinent als die Weißen gerissen wurden; sie wurden ohne Willen oder Ehrgeiz verschleppt, gezwungen, ihre Stammesgewohnheiten zu verlassen, um in der Sklaverei zu verzweifeln, während der weiße Mann, der verzweifelt sein Land verlassen hatte, im Orgasmus der Hoffnungen (*en orgasmo des esperanzas*) nach Indien kam und sich in Meister und Kommandanten verwandelte. (Ebd.)

Daher scheint die Erfahrung der Transkulturation an ihren Ursprüngen keine positive Konnotation zu haben, sondern ist in eine Dimension von Sklaverei, Terror und Gewalt getaucht: „Terror der Unterdrückten angesichts der Bestrafung, Terror des Unterdrückers angesichts der Rache“ (Ebd.) Die Transkulturation ist eine Erfahrung von Schmerz und Einengung, Entwurzelung und Transplantation. Und wie bei jeder Transplantation ist nicht alles dazu bestimmt, Wurzeln zu schlagen.

² Hier und im Folgenden stammt die Übersetzung vom Autor.

II. Pragmatische Methode und Aktionsphilosophie: Bergson im Kontext

Auf der Grundlage des gerade Gesagten ist es notwendig, eine Perspektive des „interkulturellen Pluralismus“ zu gewinnen, die in der Lage sein muss, die theoretisch-kognitive Haltung mit der Notwendigkeit von organisiertem Handeln auf globaler Ebene in Einklang zu bringen, ohne dabei das Gewicht persönlicher Identitäten und Geschichten zu opfern.

Der deutsche Psychologe und Begründer der Psychophysik Gustav Theodor Fechner (1801–1887) schreibt, dass der Mensch in dieser Welt gleichzeitig ein „äußeres“ und ein „inneres“ Leben führt. Das erste Leben ist für jeden sichtbar und im Blick, im Wort, in der Schrift, in den Aktionen und in den äußeren Werken wahrnehmbar. Letzteres wird dagegen vom Ich nur durch die inneren Gedanken und Gefühlen wahrgenommen. Das innere Leben des Menschen, das seinen Kern bildet, setzt sich neben dem äußeren Leben über den gegenwärtigen Menschen hinaus zum Kern eines „jenseitigen“ Lebens fort. (Vgl. Fechner 1887, 38–39) Das innere Leben ist die Grundlage allen Pluralismus, weil unsere Seele für die Dinge der Welt empfänglich ist.

Zu Beginn des letzten Jahrhunderts stellt William James in *Pragmatism* (1907) fest, dass ein „richtig konzipierter Pluralismus“ die Welt als voll von Teilgeschichten betrachtet, die parallel zueinander laufen und zu unterschiedlichen Zeiten beginnen und enden:

Die Welt ist zweifellos eine, wenn man sie auf eine Art betrachtet, aber so unbestreitbar ist sie viele, wenn man sie in einer anderen betrachtet. Sie ist sowohl eine als auch viele [...]. Natürlich ist alles notwendigerweise determiniert, und doch ist unser Wille natürlich frei: Eine Art Determinismus des freien Willens ist die wahre Philosophie. (James 1922, 13–14)³

James definiert den „Pragmatismus“ als eine Philosophie, die wie der Rationalismus „religiös“ bleiben kann, gleichzeitig aber die „Intimität“ mit den Tatsachen bewahren kann, wie dies beim Empirismus der Fall ist. (Vgl. ebd., 33)

Laut Bergson zeigt der Pluralismus von James sehr gut, dass unsere Erfahrung aus „Beziehungen“ zwischen Tatsachen besteht. Diese Beziehungen sind so fließend wie die Dinge selbst und so erscheint die Realität als „unbestimmt“ und nicht als „endlich“ oder „unendlich“. Die Realität fließt also in viele Richtungen. (Vgl. Bergson 1911, 241) Dieser Pluralismus, den Bergson in James' Perspektive schätzt, ist der einer „reinen Erfahrung“ oder eines „radikalen Empirismus“. Ein neues Merkmal dieser neuen Konfiguration der Realität ist, dass sie wie ein „Fluss“ fließt, in dem die Vernunft kein eigenes Bild mehr findet, wie es in einem Spiegel reflektiert wird. Gleichzeitig wächst jedoch die Bedeutung des Menschen, seines Willens, seiner Sensibilität und seiner Intelligenz. (Vgl. Bergson 1911, 242) Alternativ könnte man sagen, dass die ganze Realität ihre verlorene Bedeutung wiedererlangt. Das Subjekt, das in der interkulturell konnotierten Realität handelt, muss eine sokratische Haltung wieder herstellen, die darauf ausgerichtet ist, den Menschen zur Rücksichtnahme auf menschliche Dinge zu

³ Vergleiche auch (James 1909).

bringen, seine Aktion in die Welt zu gießen und diese Welt mit anderen Welten in der Nähe oder in der Ferne zu verbinden. In einer solchen Realität menschlich zu sein, bedeutet, sich selbst zu versorgen, es bedeutet, aus allem, was wir wissen, einen Körper zu schaffen, und mit allem, was wir fühlen, auf eine bestimmte Weise eine Form der Empfänglichkeit, eine fundamentale Passivität, wiederherzustellen. Bergson erkennt diese Perspektive leicht, weil er die starken Gefühle, die die Seele in bestimmten privilegierten Momenten bewegen, als wirkliche Kräfte betrachtet, die die Konfiguration der Realität radikal verändern können.

So beschreibt Bergson den Pluralismus von James: „Wir tauchen [...] in eine Atmosphäre ein, die von großen spirituellen Strömungen durchzogen wird.“ (Ebd., 243) Bergson erklärt diese Offenheit gegenüber der Welt, indem er sich von dem wohltuenden Atem des Anderseins mitreißen lässt. Diese Haltung ist typisch für mystische Seelen, die die Aufmerksamkeit von James auf sich gezogen haben. (Vgl. *The Varieties of Religious Experience*, 1902)

Die mystische Erfahrung wird von Bergson mit sehr evokativen Metaphern beschrieben. Wenn man sich der mystischen Faszination unterzieht, ist es, als würde man sich einem Frühlingstag stellen, um die Liebkosung der Brise zu spüren, oder wenn man sich an der Küste befindet und den Booten zusieht, wie die Schwellung ihrer Segel verraten, wo der Wind weht. (Vgl. Bergson 1911, 244) Nach Bergsons Interpretation liegt die inspirierende Idee von James' Pragmatismus gerade in dieser Begeisterung der Seele angesichts der Komplexität der Welt und damit angesichts der Vielfalt der sinnlichen Erfahrung, wie es in einem wissenschaftlichen Experiment der Fall ist, wenn die Kräfte, die die Materie durchdringen, eine dynamische Beziehung eingehen, die zu einer Reaktion führt.

In diesem Fall gewinnt der Erfahrungsbegriff neue Bedeutungen. Die Erfahrung ermöglicht den Zugang zur Realität, aber dies bedeutet nicht die einfache Beobachtung von etwas, das außerhalb von uns geschieht, sondern die lebendige Präsenz dieser Realität in uns (*le sentiment immédiat de la conscience*) zu „fühlen“. Émile Boutroux⁴, Leser von James und Bergson, beschreibt dieses Gefühl als „eine intime und vollkommene Harmonie von Frieden und Freude: Es ist das Gefühl, dass alles gut geht, außerhalb von uns und in uns“ (Boutroux 1908, 5). Das ist kein völlig passives Gefühl, auch wenn es eine gewisse grundlegende Passivität, eine gewisse Selbstvergessenheit beinhaltet. Das ist „das Bewusstsein, an einer Macht teilzuhaben, die größer ist als unsere, und der Wunsch, mit dieser Kraft in Liebeswerken, Harmonie und Frieden zusammenzuarbeiten.“ (Ebd.) Dazu Boutroux: „Jede Eroberung ist für den zweimal geborenen Mann, für den Mann, der kämpft und den Preis der Anstrengung kennt, der Auftakt für eine neue Eroberung.“ (Ebd.)

Diese pragmatische Philosophie, die sich auf eine bestimmte Aktion konzentriert (die auch sehr passiv sein kann, mit einfachem Widerstand), gibt der Gebetsübung als Überwindung der weltlichen Dimension große Bedeutung: „Das Gebet, dieser religiöse Akt par excellence, manifestiert die Überzeugung, dass dank der Tätigkeit eines Wesens, das über unser Ego und unsere begrenzte Welt hinausgeht, Ereignisse entweder in uns oder außerhalb

⁴ Émile Boutroux (1845–1921) war Professor an der Sorbonne und befand sich im Prüfungsausschuss der Bergson-Doktorarbeit (1889).

von uns geschehen können.“ (Ebd., 6) Die so beschriebene inklusive Erfahrung der Weltoffenheit hat zweifellos einen Bezug zur Erfahrung des Genies: „Die Produktionen von genialen Menschen sind wie Offenbarungen einer Welt, die sich von unserer unterscheidet. Im Allgemeinen sind die idealen Bestrebungen des Menschen zu seinem Zustand unverhältnismäßig.“ (Boutroux 1908, 11)

Auf dieser Ebene kommt das Ego in Kontakt mit einer anderen Welt als der sensiblen Welt und mit anderen Wesen, die einen spirituellen Status haben. Das Gebet erleichtert, wie bereits erwähnt, überraschenderweise diesen Kontakt des gewöhnlichen Ich mit den höheren Mächten, die mit dem tieferen Ich eng verbunden sind. Die pragmatische Haltung hängt sehr stark von der Persönlichkeit ab: Sie lenkt die egoistischen und individualistischen Emotionen, wie bei der persönlichen Religion, auf das Anderssein oder auf spirituelle Emotionen. Wenn die Religion richtig verstanden wird, beginnt sie notwendigerweise mit dem Kontakt mit derselben konkreten Realität und erhält so das Gefühl einer vollständigen Teilnahme am Leben des Universums. Die subjektive Realität ist daher die Basis der Religion. (Vgl. ebd., 18)

Dieses Modell der „flexiblen“ Subjektivität, das die Voraussetzung darstellt, um interkulturelle Beziehungen integrativer praktizieren zu können, verbindet das bewusste Selbst mit dem unterbewussten Ich. Es ist pragmatisch, weil es eine starke Neigung zum Handeln hat und interkulturell konnotiert, weil es sich vor eine Pluralität von Welten stellt.

Diese repräsentativen Konzepte des Selbst und der Realität ermöglichen es uns, die Komplexität und eine religiöse Erfahrung zu gestalten, die Boutroux in diesen Begriffen beschrieben hat:

Das Gefühl einer spontanen oder wiederhergestellten Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, des gegebenen Menschen mit dem idealen Menschen sowie der Sinn einer Kommunikation des Menschen mit einem Wesen, das größer ist als er, das bringt diese Übereinstimmung hervor und ist für die Seele eine unerschöpfliche Energie- und Kraftquelle. Dieses doppelte Gefühl wird in der religiösen Seele zum Mittelpunkt des bewussten Lebens. (Ebd., 19–20)

Dank dieser Annahmen unterdrückt die Interkulturalität nicht die Individualitäten, sondern schlägt der Menschheit die großen Modelle des religiösen Lebens und insbesondere das Beispiel der großen Persönlichkeiten (wie Sokrates, St. Paulus, St. Augustinus, Luther etc.) vor, die das Wachstum menschlicher Größe und Macht persönlich erlebt haben.

Die Erfahrung, die durch solche kreativen Subjekte eingeleitet wird, ist die Erfahrung des „Jenseits im Leben“. In seinem Vorwort zu James' *Pragmatism* erklärt Bergson, dass nur eine bestimmte Tatsache, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in Raum und Zeit stattfindet, als real betrachtet wird: Es ist „eine einzigartige und irisierende Tatsache.“ (Bergson 1911, 245) Wir können bestätigen, dass die interkulturelle Beziehung genau auf diesen einzigartigen und unwiederholbaren, sogar seltenen Tatsachen beruht, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in Raum und Zeit bestehen. Bergsons Überlegungen zu James' Pragmatismus sind sehr nützlich. Diese Erfahrung präsentiert sich als „Fluss“ von Phänomenen (*un flux de phénomènes*), der es uns ermöglicht, von früheren Erfahrungen zu neuen Erfahrungen zu wechseln, weil die Realität

„fließt“ (*cuole*) und wir notwendigerweise zu ihrer Verfassung beitragen. Der Begriff der Wahrheit, aus dieser Perspektive von James verstanden, verkündet, was sein wird und bereitet unser Handeln darauf vor, was es sein wird. (Vgl. ebd., 246–247) Die Wahrheit ist nicht mehr nur eine Übereinstimmung mit dem bereits Bestehenden, sondern eine Beziehung zu dem, was noch nicht existiert. Die Interkulturalität basiert auf der Erkenntnis, dass jede Wahrheit ein Weg ist, der durch die Realität verfolgt wird. Einige dieser Straßen haben eine Richtung, die von der Realität selbst geprägt ist und den Strömungen der Realität entsprechen. Die Interkulturalität ist eine davon.

Wir haben gerade gesagt, dass Interkulturalität eine Zukunft braucht, weil sie mit dem zusammenhängt, was es noch nicht gibt. In dem *Essay* gibt uns Bergson wertvolle Hinweise auf die Erfahrung der subjektiven Zeit im Verhältnis zur objektiven. Um die qualitative und subjektive Erfahrung der Zeit zu beschreiben, verwendet Bergson den Begriff der „Dauer“, der bereits von anderen seiner Zeitgenossen verwendet wurde. Man denke nur an Albert Lemoine (1824–1874),⁵ oder an den Musikpsychologen Lionel Dauriac (1847–1923), Schüler Charles Renouviere, der 1882 schreibt, dass es sich bei den Phänomenen um zwei Formen handelt.

Die Phänomene ohne Ausdehnung haben keine räumliche Form, während die anderen, da sie aufeinanderfolgend und ausgedehnt sind, dem Gesetz der Räumlichkeit untergeordnet sind:

Bei der Intensitätssteigerung bleiben die zugesetzten Mengen nicht eine außerhalb der anderen; Wenn eine Emotion wächst, kann Ich die Quantität nicht mit meinem Verstand isolieren, die ich als wachsend fühle, im Vergleich zu der, die (laut Psychophysikern) die Intensität des unmittelbar vorausgehenden Zustands zeigt. (Dauriac 1882, 323–324)

Die Gelegenheiten, in denen Bergson in seinen Arbeiten die Funktion der Sprache und die Erfahrung der Zeit in der intersubjektiven Erfahrung in den Mittelpunkt stellt, sind wiederkehrend, obwohl ihnen gleichzeitig Systematik fehlt. Außerhalb Frankreichs war der italienische Pragmatiker Giuseppe Prezzolini (1882–1982) einer der ersten Interpreten des Bergson-Sprachproblems, der im Oktober 1902 einige Unterrichtsstunden von Bergson in Paris besuchte.

Im kleinen Buch *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, 1904 veröffentlicht, zeigt Prezzolini, wie das Wort als Geschenk „eines ironischen und böartigen Dämons erscheint, der damit Zwietracht und Täuschung in die Welt geworfen hat.“ (Prezzolini 1904, 3)

Prezzolini weist auf die Zweideutigkeit des Wortes hin und erklärt weiter, dass die „Kontingenz“ – so definieren die italienischen Pragmatiker ihre „Avantgarde-Philosophie“ – eine „lebhaft Feindseligkeit“ gegenüber der Sprache fördere, gerade weil sie sich strikt auf den Raum und auf das Weltall konzentriert; soziales Leben sei deshalb „eine Fehlerursache“: „Sprache ist die Arbeit von Menschen“, schreibt Prezzolini, „es ist nicht das, was wir schaffen; es wird uns übermittelt.“ (Prezzolini 194, 4–5) Dann fügt er hinzu:

⁵ Vergleiche (Lemoine 1875, 13).

„Worte kommen zu uns voller verschiedener Bedeutungen, verbunden mit verschiedenen Gefühlen, voller Fallen und Fallstricke. Ihr Einfluss weicht von unserer Aufmerksamkeit ab; Dinge werden durch die Farbe ihrer Worte und nicht in sich selbst gesehen.“ (Ebd.)

Diese letzte Überlegung von Prezzolini führt uns direkt zu den Texten von Bergson und genauer zum Vorwort des *Essay*, in dem Bergson bekanntermaßen erklärt: „Wir drücken uns notwendigerweise mit Worten aus und denken normalerweise räumlich“, denn „die Sprache erfordert, dass wir zwischen unseren Vorstellungen die gleichen scharfen und präzisen Unterscheidungen, die gleiche Diskontinuität wie zwischen materiellen Objekten feststellen.“ (Bergson 1889, VII)

Wir kommen jetzt zu den Bergson-Texten, um näher zu sehen, welche Beziehung zwischen Zeit und Sprache besteht und welche interkulturellen Implikationen sich aus dieser Beziehung ergeben.

III. Bergsons Bestimmung der Zeit und der Sprache

Bergson gibt bereits im Vorwort des *Essays* viele Hinweise auf das Verhältnis von Zeit und Sprache. Bergson erklärt zunächst, dass wir uns notwendigerweise mit Worten ausdrücken und im Raum denken. Sprache stellt zwischen den Ideen die gleichen scharfen und genauen Unterschiede und Diskontinuitäten her wie wir zwischen den materiellen Objekten. Wenn Sprache allgemein verstanden wird, hat sie eine praktische Funktion, die es erlaubt, die Qualität in der Quantität, die Zeit im Raum zu übersetzen. Zur gleichen Zeit definiert Bergson diese „Übersetzung“ als „illegitim“. (Bergson 1889) Nun, diese illegitime Übersetzung fügt einen Widerspruch in die interkulturelle Erfahrung von Zeit und Sprache ein. Es ist von nun an zu betonen, dass das Modell der Übersetzung ein konstantes Element im *Essay* ist, um den illegitimen Übergang von Zeit zu Raum zu charakterisieren und zu stigmatisieren. Sobald die zeitliche Natur der Freiheit erkannt ist, wird sie für „unübersetzbar“ erklärt. (Vgl. ebd., 166) Aber das werden wir später besser sehen.

Bergson macht deutlich, dass wir uns zunächst mit den Begriffen „Dauer“ und „Verlängerung“ befassen müssen, um das grundlegende Problem der Freiheit zu verstehen. Bereits auf dieser Ebene muss die Philosophie tiefgreifende psychologische Fakten wie Gefühle, Leidenschaften und Neigungen berücksichtigen, die für sich selbst ausreichend sind und sich nicht „nebeneinander“ (*juxtaposée*) stellen. Diese tiefgreifenden Erfahrungen lassen sich nicht in Bezug auf die zunehmenden oder abnehmenden Größen übersetzen, da es sich um qualitative Änderungen handelt, die durch das Spiel von Bildern hervorgerufen werden, die die Nuancen (*nuances*) von Wahrnehmungen und Erinnerungen verändern und in sie eindringen. Wenn einerseits unsere gesprochene Sprache „nicht ausreicht, um die Feinheiten der psychologischen Analyse zu machen“ (ebd., 10), ist „diese Anpassung des Denkens an die Dinge im praktischen Leben nützlich und in den meisten Wissenschaften notwendig“. (Ebd., 3) Dies ist die grundlegende und häufigste These von Bergson über die „praktische“ Funktion der Sprache, die er auch in späteren Arbeiten wiederholt. Wir sollten jedoch eine weitere

wichtige Tatsache nicht übersehen. Bergson widmet der inneren Sprache, *sub specie durationis*, wichtige Überlegungen und verbindet sie mit der „reinen Dauer“. (Ebd., 54) Die Bewusstseinszustände, die für sich selbst ausreichend sind, durchdringen sich und lassen eine innere, „konkrete“ Vielfalt entstehen, die sich in der reinen Dauer entfaltet. Bergson stellt daher einen grundlegenden Unterschied fest, der aus zwei Formen der Existenz besteht. Die erste ist nach dem Modell des Raumes konzipiert und in Zeitabschnitte aufgeteilt. Die zweite ist nach dem Zeitmodell konzipiert und ist kontinuierlich, ohne Unterbrechung wie die Freiheit. Die Metapher der „kontinuierliche Melodie unseres inneren Lebens“ (*la mélodie continue de nostre vie intérieure*) beschreibt unsere tiefe Persönlichkeit und dies ermöglicht uns, die Identitäten zu überbrücken. (Vgl. Bergson 1911a, 166) Wir sollten jedoch eine weitere wichtige Tatsache nicht übersehen. Bergson widmet sich auch der inneren Sprache mit wichtigen Überlegungen und stellt sich entlang einer Linie von Platon bis Augustinus, die zu den französischen Philosophen Séverin de Cardaillac (1766–1845) und Victor Egger (1848–1909) gelangt. Diese letzten beiden widmeten ihre Werke der Wiederentdeckung der inneren Sprache. Im dritten Kapitel der *Études élémentaires de philosophie* (1830) schätzt Cardaillac den inneren Ausdruck des Wortes: „Denken ist nichts anderes, als mit sich selbst zu reden, und reden ist nichts anderes als laut denken oder über andere nachdenken.“ (Cardaillac 1830, 200) Egger arbeitet eine „beschreibende Psychologie“ aus, die, aufgrund ihres vielseitigen philosophischen Hintergrunds, als reflektierend, rein und sogar bereit ist, die Schwelle der Realität zum Imaginären zu überschreiten. Am Anfang seines Buches schreibt Egger, dass wir das innere Wort während des Abends kennen lernen können, wenn wir das Licht ausmachen, bevor wir einschlafen, und unser wachsame Gewissen für eine gewisse Zeit verlassen. (Vgl. Egger 1881, 3)⁶

Das französische Verb *extravaguer* bezieht sich auf das Wandern so wie das lateinische *extra-vagari*. Wir sehen, wie in Egger die Untersuchung des inneren Wortes die Grundlage für einen Dialog schafft, der über die griechische (sokratisch-platonische) Verbindung mit den Tugenden des Wortes hinausgeht und sich stattdessen auf die „Wörter ohne Worte“ der Taoisten richtet, wie François Jullien in seinen interkulturellen Studien gezeigt hat. Es ist möglich, über sein ganzes Leben zu sprechen, ohne je gesprochen zu haben, und durch ein ununterbrochenes Wort in gegenseitiger Intimität zu bleiben. Genau auf dieser Basis – im Frankreich nach 1870 – interpretieren entscheidende Autoren wie Hippolyte Taine (siehe *De l'intelligence*, 1870) und Victor Egger (siehe *La parole intérieure*, 1881) die Sprache selbst in verschiedenen philosophischen Einstellungen als ein Zeichen, das von der psychologischen Leistung abhängig ist. (Vgl. Seuren 2016, 832) Neben seinen anderen Quellen insbesondere dank Taine und Egger kann Bergson das linguistische Zeichen weniger als das Element verstehen, das das Ding mit dem Namen verbindet, sondern mehr als Konzept mit einem akustischen Bild, wenn man Eggers These folgt, dass „zuhören bedeutet, zu sich selbst zu sprechen.“ Wir lesen im *Essay*: „Könnten wir die expressive oder vielmehr suggestive Kraft der Musik erfassen, wenn wir nicht die Tatsache voraussetzen, dass wir die Töne, die wir hören,

⁶ Siehe dazu auch (Roni 2018).

innerlich wiederholen, um uns selbst in den psychologischen Zustand zu versetzen, aus dem sie entsprungen sind?“ (Bergson 1889, 30–31)

Sobald der Unterschied zwischen der inneren Sprache und dem gesprochenen Wort, das an die Sprachschemata gebunden ist, geklärt ist, kann Bergson den Reichtum der inneren Sprache vertiefen, um die Möglichkeit dessen zu verstehen, was Raimon Panikkar, einer der wichtigsten Theoretiker der Interkulturalität, als „dialogischen Dialog“ definiert hat. Diese Art des Dialogs, schrieb Panikkar, „setzt gegenseitiges Vertrauen in ein gemeinsames Abenteuer in das Unbekannte voraus, da nicht von vornherein festgestellt werden kann, ob man einander verstehen wird, und dass der Mensch ein ausschließlich logisches Wesen ist.“ (Panikkar 2002, 44) Sich der objektivierenden Dialektik zu widersetzen, die ein unpersönliches logisches Feld akzeptiert, dem wir „reine“, „objektive“ Gültigkeit und Zuständigkeit zuordnen, scheint eine der Aufgaben des interkulturellen Denkens zu sein. An diesem Punkt in Bergsons Reflexion muss das Problem der Freiheit diskutiert werden, damit die interkulturelle Alternative vollständig verstanden werden kann. Nach Bergson steht das Ego mit der Außenwelt in Kontakt, dessen Oberfläche den Eindruck der Dinge erhält und unpersönliche Bindungen eingeht. Es gibt aber auch eine Dimension des tieferen Selbst, in der dieses sich selbst erlöst, seine Zustände nicht mehr nebeneinanderliegen, sondern sich durchdringen und vermischen. Hier findet echte interkulturelle Vermittlung statt.

Bergson schreibt jedoch, dass es viele Menschen gibt, die zu Tode kommen, ohne jemals die wahre Freiheit gekannt zu haben. Das ist möglich, weil die wahre freie Entscheidung von der ganzen Seele ausgeht und die Stärke des fundamentalen Selbst erkannt wird, indem die gesamte Geschichte der Person betrachtet wird. Diese Geschichte nun ist plural, weil sie die Stimmen anderer enthält, die Spuren ihrer Gegenwart in unserem Leben, die von der Erinnerung bewahrt werden. Während einer öffentlichen Zuteilung am 20. Juli 1895 im Bergamphitheater der Sorbonne unter der Präsidentschaft von Raymond Poincaré, des Ministers für öffentliche Bildung, stellte Bergson eine Reihe pädagogischer Überlegungen vor. Die wichtigste davon zeigt, dass das Studium klassischer Autoren mit ihrer Übersetzung aus dem Griechischen und Lateinischen es uns erlaubt, die Starrheit von Wörtern aufzulösen und den freien Fluss des Denkens wiederherzustellen. Bergson fährt mit der Aufteilung fort und behauptet auch, durch die Übersetzung von Ideen von einer Sprache in eine andere können wir sie einerseits in verschiedenen Systemen kristallisieren. Auf der anderen Seite setzt Bergson jede endgültig geschlossene Wortform frei und lädt dazu ein, über die Ideen selbst nachzudenken, unabhängig von den Worten. (Vgl. Bergson 1895, 368) Und auf dieser sprachlichen Ebene findet die erste und grundlegende interkulturelle Vermittlung statt. Als Beweis dieser Überlegung betont Bergson, dass der Geist der Präzision (*esprit de précision ou esprit classique*) der alten Griechen darauf ausgerichtet war, den Worten die Fließfähigkeit des Denkens zu geben, um das Denken vom Automatismus und von den Formen und Formeln abzuziehen, wodurch der freie Verkehr des Lebens (*la libre circulation de la vie*) wiederhergestellt wurde. (Vgl. ebd.) Aus den großen Lehren der Vergangenheit zieht Bergson die Schlüssel zur Interpretation seiner Zeitgenossenschaft, wobei er einerseits bedenkt, dass es für ein Volk ein politisches Interesse höchster Ordnung gibt, ein vitales Interesse. Zweitens

bekräftigt er, dass die französischen Arbeiter, obwohl sie kein Griechisch und Latein gelernt haben, in einer Gesellschaft arbeiten, die das griechisch-lateinische Kennzeichen erhalten hat (Griechisch-lateinische Studien haben wesentlich dazu beigetragen, uns zu dem zu machen, was wir sind.) und sie dank eines ununterbrochenen Kontakts mit dem antiken Denken klar und fest gehalten hat. (Bergson 1922, 1371–1372) Bergson bekräftigt die entscheidende Funktion des Geistes der Präzision nicht nur auf dem Gebiet der Hochkultur, sondern auch in der Wirtschaft – „in der Luxusbranche übertreffen wir uns, wo Eleganz und Geschmack gefragt sind“ (ebd., 1371) – und unterstreicht die strategische Rolle Frankreichs im internationalen Kontext sowie die entscheidende Rolle, die sowohl intelligente als auch aktionsorientierte Wesen spielen, die sich auf bestimmte unsichtbare Energiereserven oder auf die Willensstärke und vor allem auf die Leidenschaft großer Dinge verlassen können. (Vgl. Bergson 1895, 371–372) So muss die Unterrichtssprache auch bei historischer Erfahrung den Verstand in ihre natürliche Richtung bringen.

Tatsächlich spricht Bergson, obwohl er mit seinem „liberalen“ Ansatz völlig kohärent ist, von der Notwendigkeit der Rekrutierung einer *double élite*, von Denken und Handeln, um den gesunden Menschenverstand in konkreten Aktionen zu üben. (Vgl. Bergson 1922, 1379) In diesem Rahmen, in der Lektion am 27. Februar 1886 in Clermont-Ferrand, schätzt Bergson besonders die moralische Reflexion von Adam Smith oder den Begriff des Mitgefühls (*sympathie*), der es uns erlaubt, uns aus der Sicht der anderen zu sehen. (Vgl. Bergson 2003, 175) Bergson wird auf das Thema des Mitgefühls auch in seiner Rede vor der *Internationale Institut für geistige Zusammenarbeit* (IIGZ) vom 31. Juli 1923 zurückkommen, in der er erklärt, dass man, um Vorurteile gegen andere Nationen und Kulturen abzubauen, in das Land ziehen und das Leben seiner Einwohner leben muss. Alternativ ist es notwendig, die Sprache (*langue*) zu lernen und die Literatur eines bestimmten Volkes zu studieren, weil beide von seinem „Geist“ erfüllt sind. (Vgl. Bergson 1923, 1416)

In diesem letzten Fall helfen die Wörter wie „Toleranz“, „Rechte“, „Gleichheit“ der natürlichen Neigung des Menschen, den Forderungen der geschlossenen Gesellschaft sowie der geschlossenen Moral und Religionen zu entsprechen.

IV. Bergson *postcolonial*: répondre à l'aliénation de l'humain

Der senegalesische Philosoph Souleymane Bachir Diagne beschreibt in einem kürzlich in Frankreich veröffentlichten Buch *Bergson postcolonial* den Einfluss von Bergson auf zwei Figuren, die nur scheinbar vom französischen Spiritualismus entfernt sind: Der Präsident von Senegal Léopold Sédar Senghor (1906–2001) und der Gründer von Pakistan Mohamed Iqbal (1877–1938). Senghor war ein senegalesischer Dichter und Pionier der *Négritude*, der seine Ausbildung in Frankreich 1930 beendete und mit explizitem Hinweis auf das Datum der Veröffentlichung von Bergsons *Essay* die „Revolution von 1889“ betonte. Er verweist außerdem auf die berühmte Intuition der Dauer und auf die ungewöhnlichen und exzentrischen Sprachen der Innerlichkeit. (Diagne 2011, 11–34) Basierend auf diesem bergsonschen Einfluss

theoretisierte Senghor eine Form der *métissage*, die nicht als biologischer Unfall, sondern „als Horizont und als Norm“ (ebd., 24–25) interpretiert wurde. Die Philosophie von Bergson ermöglicht es Senghor, den afrikanischen „Weg zum Sozialismus“ zu beschreiten. Er schätzt auch den Beitrag der endogenen afrikanischen Religionen.

Senghor lehnte Bergsons Konzept der „reinen Dauer“ im Sinne einer „einschließlichen Intelligenz“ ab und vermied es auf diese Weise, die „zivilisierte“ Intelligenz der „primitiven“ Affektivität entgegenzusetzen, trotz seiner berühmten Behauptung, dass „die Emotion schwarz ist und die Vernunft griechisch“. In dieser Interpretation von Diagne identifiziert Senghor in der afrikanischen Kunst (damals wurde sie von der surrealistischen Bewegung entdeckt) die „dunklen“ und „explosiven“ Kräfte, die unter der Oberfläche der Dinge liegen. Er verwendet auch Nietzsches Konzepte von apollinisch/dionysisch mit mystischer Bedeutung.

Zweitens, obwohl die Generation der dreißiger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts sich in der Regel gegen Bergsonismus und Marxismus richtete, interpretierte Senghor die *Évolution créatrice* (die meistgelesene Arbeit von Bergson) im Sinne eines „afrikanischen Sozialismus“ und lehnte die marxistische „Entfremdung“ als *déforcement* ab. (Vgl. ebd., 37) Diagne zeigt deutlich, wie diese afrikanische Lesung von Bergson, die auf eine vollständige Befreiung des Menschen ausgerichtet war, im Zusammenhang mit der Dekolonisierung die Entstehung eines Föderalismus über Nationalismen hinaus ermöglicht hat und eine Zeiterfahrung entwickelt, die für die Dimension der Zukunft offen ist, sowie auch durchgehend eine „geteilte“ Wirtschaftsplanung. Zumindest sind diese beiden Faktoren die Voraussetzungen für die Entstehung einer offenen und interkulturell geprägten Gesellschaft.

Senghors Humanismus wird nicht ausschließlich durch den bergsonschen Lebensimpuls (*élan vital*) und den marx'schen Sozialismus beeinflusst, sondern auch durch die mystische und theologische Vision von Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), die es ihm ermöglicht, „eine Kosmologie des ständigen Notfalls“ (*la cosmologie de l'émergence*) auszuarbeiten. (Diagne 2011, 48) So sagt Diagne: „So wie das Proletariat des 19. Jahrhunderts von seiner Menschlichkeit abgeschnitten worden war, so waren die kolonialisierten proletarischen Nationen, die der sogenannten farbigen Völker, noch tiefer entfremdet.“ (Diagne 2007, 139) Und:

Die Entfremdung ist die Negation der kosmischen Bewegung, an deren Spitze die Menschheit blüht. Das menschliche Werden ist in der Tat eine Bewegung in Richtung der Verwirklichung des höchsten Bewusstseins, der höchsten Freiheit, bis jenseits des *homo faber*, jenseits des *homo sapiens*, das erscheint, was als *homo artifex* bezeichnet werden könnte (...). (Ebd.)

Nach dieser Lektüre von Marx würde das irdische Leben die Voraussetzungen für eine vollständige Sozialisierung der menschlichen und natürlichen Kräfte schaffen („*il faut sauver le Marx humaniste, métaphysicien, dialecticien et artiste du marxisme étroitement matérialiste, économiciste, positiviste, réaliste*“) (ebd., 140) um „das Universale zu zivilisieren“ und den Selbstbesitz (*la possession de soi*) gleichzeitig zu bewahren. Senghor widersetzt sich dem afrikanischen „Unter-Realismus“ (*sous-réalisme*) dem sozialistischen Realismus, indem er die junge Intellektuelle dazu einlädt, in Freiheit ihre Wahrheit zu finden und Träume und Leben

miteinander zu verbinden. (Vgl. ebd., 145) In dieser Interpretation von Marx ist die Anwesenheit von Bergson bemerkenswert.⁷

Auf der anderen Seite schlägt Mohamed Iqbal eine „muslimische“ Lesung von Bergson vor, die ihn in die Diskussion über die politischen Probleme der religiösen Erneuerung einbezieht. Iqbal ist ein indischer Philosoph, der 1931 Bergson kennenlernte und eine große spirituelle Affinität zu ihm entdeckte. Wie Massimo Campanini kürzlich bemerkte, glaubt Iqbal, dass „Bewegung und Zeit Erfahrungen und nicht Gedanken“ sind. (Campanini 2019, 132)

Iqbal schätzt Bergsons Konzeption der Zeit als Dauer: „Nur in den Momenten tiefgreifender Meditation, wenn das effiziente Selbst untergeht, versinken wir in unser tieferes Selbst und erreichen das innere Zentrum der Erfahrung. Im Lebensprozess dieses tieferen Ich verschmelzen die Bewusstseinszustände ineinander.“ (Iqbal 2013, 38)⁸

Er arbeitet an der Erneuerung der muslimischen Metaphysik, beginnend mit dem Konzept des *Ijtihad*, der normalerweise mit viel Interpretationsaufwand übersetzt wird. Iqbal ist ein modernistischer Denker, der die Notwendigkeit des Islam verteidigt, um das wissenschaftliche Wissen zu erweitern, sich als Nation zu etablieren und sein moralisches Bewusstsein zu stärken. Auch er ist von der Originalität der bergsonschen Vorstellungen von individueller Entscheidungsfreiheit und von Zeit als reine Dauer angezogen, oder von der „flammenden Melodie“ der inneren Vision Gottes, die es ihm ermöglicht, das Gewicht des für ihn sehr teuren Konzeptes des muslimischen Schicksals zu reduzieren. Er bezieht auch den „vitalen Impuls“ in die koranische Repräsentation des Universums als kontinuierliche Schöpfung mit ein. (Vgl. Diagne 2011, 85)

Um Gottes Freiheit und das Wissen um die Notwendigkeit in Einklang zu bringen, versucht Iqbal, das Bild des geschlossenen und vorgegebenen Universums der Klassiker zu überwinden, indem er die Zeit als historische Kraft auffasst, die durch die Initiativen des Einzelnen nach der Vorstellung eines aktiven Fatalismus wirkt. Auch in Bezug auf diesen Aspekt ist der Einfluss von Bergson und Nietzsche bemerkenswert. Iqbal manifestiert in der Tat bemerkenswerte Affinitäten mit der Reflexion des späten Bergson, die die religiösen Erfahrungen der Mystiker betonen – Diagne spricht zum Abschluss des Buches über jene „komplette Mystik“ von Iqbal (vgl. ebd., 119–120)⁹ – mit Fokus auf die Aktion, die die „offene Gesellschaft“ schafft: „Seine Philosophie des menschlichen Selbst stellt das endliche Ego als eine fortdauernde Schöpfung vor, während seine Kosmologie eine Kosmologie der Emergenz ist.“ (Diagne 2007a, 52) Aus ontologischer Sicht erlaubt diese letzte Erfahrung, das Sein auf die vollständigste Weise zu verwirklichen, das heißt, ein Individuum zu werden. Ist doch das Ich, notwendigerweise unvollkommen, als eine lebende Einheit, als eine Bewegung, ein Streben nach mehr Einheit, mehr innerem Zusammenhang, doch mit offenem Ende definiert.

⁷ Auch in anderen Kontexten werden die Marxisten Georges Sorel und Antonio Gramsci den Einfluss von Bergsons „kreativem Willen“ spüren.

⁸ Vergleiche auch (Diagne 2007a, 52).

⁹ Bezüglich des Einflusses von Nietzsche auf Iqbal siehe insbesondere (Campanini 2019, 131–144).

(Vgl. ebd., 56) Hierbei ist zu berücksichtigen, dass Gott das einzige wirklich vollständige Individuum ist, – so will es Iqbal – das der Menschheit Leben gibt und das Recht, seine Persönlichkeit zu entwickeln.

V. Manuel García Morente als Leser von Bergson: Der Primat des intimen Lebens

García Morente (1886–1942), einer der größten spanischen Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wurde in Frankreich und Deutschland ausgebildet und kannte Bergson persönlich, der ihn besonders schätzte. Es sei daran erinnert, dass Bergson am 2. und 6. Mai 1916 zwei Vorlesungen an der Universität von Madrid gehalten hatte, eine über die menschliche Seele und die zweite über Persönlichkeit. (Vgl. Bergson 1916, 1200–1215 und 1916a, 1215–1235) Beide Konferenzen werden von Morente übersetzt. In Vorbereitung auf Bergsons Ankunft in Madrid bereitete er am 27., 28. und 29. April drei Vorträge über seine Philosophie vor, die in dem Buch *La filosofía de Henri Bergson* gesammelt wurden. (Morente 2010) Morente argumentiert zunächst, dass die Philosophie von Bergson als direkte Reaktion auf die Objektivierung des Scientismus am Ende des 19. Jahrhunderts charakterisiert wird, um die Innerlichkeit des Subjekts an die erste Stelle zu setzen. Die Philosophie von Bergson ist daher eine Philosophie des intimen Lebens und der Intuition. Diese Reaktion wurde auch von anderen zeitgenössischen Philosophen wie Carlyle, Nietzsche, Emerson und Guyau angekündigt. (Vgl. ebd., 26–27) Aus methodologischer Sicht untersucht Bergsons Spiritualismus all jene Dimensionen des Selbst, die dem Positivismus nicht zugänglich sind, wie im Fall der Seele und des inneren Sinnes. Morente bringt Bergsons Position wieder auf den amerikanischen Pragmatismus (W. James) zurück. (Vgl. ebd., 30)

Die Philosophie als Wissenschaft der Seele hat daher das Hauptinteresse an der unteilbaren und kontinuierlichen Bewegung des Lebens, die die Materie durchläuft und von der Intuition erfasst wird. Auf der anderen Seite kennt die Intelligenz keine Dinge, sondern einfache abstrakte Beziehungen (*conocer y establecer relaciones*) (vgl. ebd., 40) und ist die Fähigkeit zu Begreifen. Von einer Körperbewegung zum Beispiel kennt sie nur eine Reihe von Positionen im Raum. Der Intellekt ist auf die Äußerlichkeit ausgerichtet. Intuitives Wissen, so beobachtet Morente, spricht die Innerlichkeit an und gehört zu dem Individuum, das eine fast geniale Natur hat. Intuition hat ein emotionales Gegenüber, das sich in Verwirrung und Bewunderung manifestiert. Die Bergsonsche Philosophie als Philosophie der Intuition ist nicht systematisch, dringt sie doch in die lebenswichtige Realität ein und gibt nicht vor, ein absolutes und endgültiges Wissen über die Realität zu erlangen. Es ist eine Philosophie der Offenheit und ständigen Entdeckung. Aus diesem Grund ergänzt sie die wissenschaftlichen Erkenntnisse. (Vgl. ebd., 48–49) Wenn sich Bergson mit den Problemen der Freiheit, der Beziehung zwischen Seele und Körper und dem Thema des Lebens auseinandersetzt, stellt er sich in die Perspektive der Realität, die „fließt“, selbst wenn der Beobachtungspunkt direkter in die materielle Realität gerät. Auf dieser Ebene entspricht, wie Morente richtig bemerkt, die Psychologie einer direkten

und dynamischen Sicht auf die zeitliche Bewegung des Lebens, als würde sie eine „ewige Gegenwart“ erfassen. (Vgl. Morente 2010, 50) Somit kann die von Bergson beschriebene Passage vom Standpunkt des Intellekts zum intuitiven Bewusstsein durch die Einstellung des Standpunkts der anderen Subjekte realisiert werden (*comunicacion inmediata*). (Vgl. ebd., 55) Dies bedeutet, so Morente, eine Verdoppelung der eigenen Person, die die Rolle von Subjekt und Objekt einnimmt. Aber es reicht nicht aus. Einerseits ist es notwendig, dass das Ego die Hülle des Bewusstseins durchbricht, dann muss das Bewusstsein für sich selbst präsent sein und diese Spaltung überwinden.

Der Begriff der reinen Dauer erlaubt es uns, diesen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Die Dauer bedeutet Bewegung, die reine Abfolge innerer Zustände, die sich durchdringen. Morente teilt vollständig Bergsons These von der inneren Zeit und dem Bild der Realität als dynamischen Fluss, der sich von der Vergangenheit bis in die Gegenwart erstreckt. Nicht nur das, er betont auch die entscheidende Rolle, die das Gedächtnis bei der Erkennung psychischer Fakten spielt, und stellt fest, dass die Dauer im Wesentlichen die „Erhaltung“ beinhaltet. (Vgl. ebd., 68) Morente betont, dass das Leben des Geistes in der Vergangenheit nicht eingeschlossen werden darf, sondern sich der Zukunft öffnen muss, es muss genauem Handeln entsprechen. Das tiefe Selbst ist der Protagonist dieser Handlungen. Und Bergsons Theorie der Wahrnehmung, die „dem plastischen Bild der Außenwelt die Privilegien der vollen Realität wiedergibt, ist ein Akt wahren philosophischen Wagemuts in einer relativistischen und subjektivistischen Zeit“. (Ebd., 80) Morente macht deutlich, dass diese Thesen von Bergson zu einer radikalen Neudefinition der Metaphysik führen, so dass sich das Ego mit dem Prozess des Lebens identifiziert, der wie ein kontinuierlicher Strom nicht aufzuhalten ist. Um zu dieser vollständigen Identifikation gelangen zu können, muss das Ich frei bleiben, jenseits des physischen Determinismus, der sich nicht auf das Gewissen erstrecken kann. Laut Morente kann es keine ewige Wiederholung des Identischen geben, denn Leben bedeutet Dauer, und in dieser Zeit unterscheidet sich jeder Moment unseres Daseins vom Rest, weil der Mensch Geschichte hat und macht. (Morente 2010, 89–90) Bergson erklärt in seiner Konferenz in Madrid, dass wir, wenn wir das Beispiel von Plotinus nehmen, sagen können, dass es einerseits den wahren Sokrates gibt, den „ewigen“ Sokrates, der in einer über-zeitlichen Region lebt und ungeteilt und unteilbar bleibt. Auf der anderen Seite haben wir stattdessen den „geborenen“ Sokrates, der lebt und stirbt, der sich mit der Zeit entwickelt. (Vgl. Bergson 1916a, 1219)

Morente stellt klar, dass Bergsons Position die Tendenz des Pluralismus widerspiegelt, die William James als ihren führenden Vertreter betrachtet. Gleichzeitig bemerkt er, dass Bergson sich der Tatsache bewusst ist, dass der Mensch in der Zeit verwurzelt ist und angesichts der schnellen Abfolge der Ereignisse die Notwendigkeit der Intimität geltend macht, während er sich bewusst ist, dass es nicht möglich ist, die gesamte Realität in einem sterilen Monismus (oder Idealismus) zu erfassen und zu koordinieren. (Vgl. Morente 2010, 100) Und für diese theoretische Anforderung bezieht Morente die Metaphysik unter die „ganzheitlichen Erfahrungen“ (*experiencia integral*) mit ein. (Vgl. ebd., 104) Die Metaphysik bleibt nicht mehr nur eine spekulative Dimension, in der das einzelne Ich die absolute Substanz erreicht, sondern

wird zum Ergebnis der kollektiven Anstrengung vieler historischer Subjekte, die an der Konstruktion von Bedeutung beteiligt sind. In diesem Sinne hat Metaphysik eine hohe interkulturelle Bedeutung, weil sie uns durch „Intuition“ (im Sinne Bergsons) zu einer „relationalen“ Dimension zurückführt. Bergson definiert die Intuition als die „Sympathie“, qua der man in ein Objekt eindringt, um es mit dem zusammenzufassen, was es Einzigartiges und Unaussprechbares hat. (Vgl. Bergson 1903, 181) Der Lebensimpuls, der durch die Materie geht, deutet, wenn er Gegenstand der Intuition ist, auf ein „Absolutes“ hin, das in seiner Gesamtheit erfasst wird und sich als „Liebesakt“ moralisch auszeichnet. Die Intuition dieses Absoluten unterscheidet sich von der Erfahrung der großen Mystiker.

Mit diesen unveröffentlichten Lesungen von Bergson können wir nun die Interpretationsschlüssel erwerben, die notwendig sind, um seinen Vortrag um einen grundlegenden Kern zu bereichern: Die *pragmatische* Rolle interkultureller Bildung in der offenen Gesellschaft. Bergsons klare Analyse des Zusammenhangs zwischen Bildung, Zeit und Sprache konzentriert sich auf das Problem des offenen gesellschaftlichen Lebens und erhöht den Beitrag der freien Intelligenzen an der Möglichkeit gemeinsamen Handelns. In diesem Sinne kann Bergsons Moralphilosophie als interkulturell orientiert betrachtet werden.

VI. Die „offene Gesellschaft“ zwischen Mystik und pragmatischer Haltung

Die praktische Ausübung der Freiheit ist nicht konfliktfrei, weil sie aktionsorientiert ist. Auf dieser Ebene der Intersubjektivität erleben wir den Übergang vom inneren Monolog zum mehrstimmigen Dialog. Das sprachliche Zeichen ermöglicht es den Mitgliedern der Gemeinschaft, miteinander zu kommunizieren, anders als dies beispielsweise in den auf Instinkt gegründeten Insektengesellschaften der Fall ist, in denen, wie wir in Bergsons *Schöpferische Evolution* lesen, jedes Individuum von seiner Struktur aus auf die Funktion, die es ausführt, festgelegt wird. (Bergson 1907, 158) Im Gegensatz dazu lernt jeder in freien menschlichen Gesellschaften, dass seine eigene Rolle nicht durch seine Struktur vorherbestimmt ist, und zu diesem Zweck kann eine Sprache und deren Zeichen „auf unendlich viele Dinge erweitert werden“. Tatsächlich hat das sprachliche Zeichen die Eigenschaft, sich von einem Objekt zum anderen zu bewegen, wie dies bei kleinen Kindern von dem Moment an, in dem sie zu sprechen beginnen, beobachtet werden kann. Daher, so Bergson, ist „das intelligente Zeichen ein sich bewegendes Zeichen“ (*le signe intelligent es un signe mobile*). (Ebd., 159) Dank der dynamischen Sprache, die die fließenden Gedanken vermittelt, konnte die Intelligenz nun von den Dingen zu den Ideen übergehen, sodass sie nicht unabsichtlich auf materielle Objekte festgelegt wird. Das Wort, schreibt Bergson, das von einer Sache zur anderen übergehen soll, ist tatsächlich im Wesentlichen übertragbar und frei. (Vgl. ebd., 159–160)

Gleichzeitig sympathisiert Bergson auch mit der fließenden Sprache des Dichters, die es ihm ermöglicht, die Emotionen der reinen Dauer mit anderen Menschen zu teilen, damit der Hörer „die genaue Einfügung der Buchstaben in den Silben, der Silben in den Wörtern und

der Wörter in den Sätzen verstehen kann“ . (Ebd., 210) Basierend auf diesen Annahmen befasst sich Bergson in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* mit dem Verhältnis von Sprache und moralischer Bildung und unterscheidet die „geschlossene Gesellschaft“ von der „offenen Gesellschaft“. Auch in diesem Fall bleibt die Frage der Sprache von zentraler Bedeutung, wie die Aussage auf den ersten Seiten des Buches bestätigt, mit der Bergson daran erinnert, dass die Seele der Gesellschaft der Sprache, die wir sprechen, „immanent“ ist. Gleichzeitig schreibt er, auch wenn es niemanden gibt – selbst wenn wir nur nachdenken – sprechen wir immer noch mit uns (*L'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et que, même si personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même*). (Bergson 1932, 8–9) Schauen wir uns also an, welche interkulturellen Implikationen sich aus dieser engen Verbindung zwischen äußerer und innerer Sprache, statischer und dynamischer moralischer Bildung ergeben.

Als ersten Punkt können wir feststellen, dass sich das Subjekt im Selbstgespräch in einem breiteren und dynamischeren Diskurs befindet, zu dem auch die anderen gehören, die sprechen. Wenn wir miteinander reden, heißt es gleichzeitig zuhören und uns so wieder in eine Dimension der Leere und Erwartung bringen, um vor allem die objektivierenden Beziehungen abzuschwächen.

Bergson ist sich dieser sozialen Potenziale der privaten Sprache bewusst, wo er in den *Zwei Quellen* von den mystischen Persönlichkeiten spricht, die – wie wir gerade gesehen haben – die Vorträge von Senghor und Iqbal stark konditioniert zu haben scheinen. Der Übergang von der geschlossenen Gesellschaft – instinktiv geregelt und durch eine statische Religion bedingt, die aus der *fonction fabulatrice* hervorgegangen ist – zur offenen Gesellschaft, die, da sie dynamisch ist, die gesamte Menschheit prinzipiell einschließen kann (*la société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière*), wird fast immer von diesen überlegenen Seelen geträumt (*rêvée, de loin en loin, par des âmes d'élite*). (Vgl. ebd., 284) Der von Bergson häufig verwendete Begriff der Seele bezieht sich in diesem Fall auf die Seele der mystischen Persönlichkeit, die eine große Erneuerungsenergie besitzt. Die mystische Persönlichkeit ist ein Ergebnis der Geschichte und zeichnet sich durch das Bedürfnis nach Liebe aus, das sich auf die gesamte Menschheit ausdehnt. Die Mystiker eröffnen daher einen Weg, auf dem auch andere Männer gehen können, um so durch Intuition mit der Menschheit „sympathisieren“. So erwecken deren dynamischen und verträumten Worte in uns einen Mystiker, der döst und nur auf eine Gelegenheit wartet, um zu erwachen, und sofort auf den Ruf eines Erneuerer des sittlichen Lebens oder eines seiner Nachahmer reagiert. (Vgl. ebd., 102) An diesem Punkt der Diskussion stellt sich diese Frage zwangsläufig: Wie ist ein Dialog möglich, wenn es sich nach Bergson um eine Privatsprache handelt? Die innere Sprache, anders als die für die „praktischen“ Zwecke der Gesellschaft nützliche, ermöglicht es uns, den Boden der Realität durch Intuition zu erkennen. Die innere Sprache als Abwesenheit von Klang ermöglicht es uns, ein authentischeres Hören zu üben, so dass Worte keine trägen Dinge mehr sind, sondern Mobilität und Nomadizität erwerben.

Auf diese Weise wird das bejahende und zustimmende Wort in ein metaphorisches und erzählendes Wort umgewandelt. Die Stille, die dem Wort innewohnt, erscheint als „Pause“, in der sich die Mitglieder artikulieren und die verschiedenen Einheiten der dialogischen Sprache

im sozialen Raum besser hervorstechen können. Innere Sprache ist innere Zeit. Wie Proust in seinem Roman *À la recherche du temps perdu* sehr gut zeigt, erlauben Zeit und innere Sprache dem sich erzählenden Ich, sich andere Leben mit derselben Intensität vorzustellen, *als ob* sie ihm gehören würden. (Proust 2008, 417) In diesem Sinne ermöglicht die größere Fließfähigkeit der inneren Sprache, die Einschränkungen der Beziehung abzumildern und die Subjektivität des „Ichs“ zu reduzieren, welches Wörter als Mittel eines „objektivierenden“ Diskurses verwendet. (Vgl. Matteucci 1999, 15) Die Stimmen, die die Innerlichkeit des Mystikers animieren, werden nicht von einer metaphysischen Einheit *a priori* organisiert, sondern sind „historische“ Stimmen als kontingente Ausdrücke, die, ausgehend von einem nicht reduzierbaren Hintergrund der verschiedenen Lebenswelten, artikuliert werden. Auf diese Weise sind sie voll von Kontexten und Kultur. (Vgl. Fornet-Betancourt 2001) Durch diese interkulturelle Lesung von Bergson wird die moralische Erfahrung noch bedeutungsvoller, da sie ein hohes pädagogisches Potenzial aufweist. In diesem Sinne kann auch die Moralität, die die Gesellschaft öffnet, nur „dynamisch“ sein, belebt durch den Vorstoß in die Zukunft und in enger Verbindung mit dem Leben im Allgemeinen.

Bevor wir die Argumentation abschließen, brauchen wir jedoch eine Klarstellung, die uns zirkulär zu dem Buch von Byung-Chul Han führt, das wir zu Beginn besprochen haben. Um eine radikalere Befreiung des Menschen zu erreichen, die die Grundlage für interkulturelle Beziehungen schafft, muss das Problem des Arbeitsbereichs gelöst werden, wenn der Knecht, von dem Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* spricht, ein freier Mensch wird. Wie Han vorschlägt, muss das aktive Leben das kontemplative Leben umarmen und sich auf neuen Grundlagen etablieren. In diesem Sinne muss sich die interkulturelle Beziehung außerhalb der einfachen Dialektik von Herr und Knecht befinden, außerhalb des Konsums, außerhalb der Freizeit, die nur als Arbeitspause verstanden wird. Die interkulturelle Beziehung erholt sich von Freizeit und *otium* und schafft aufgrund der Dialektik zwischen Natur und Geschichte Raum für die biografische Erfahrung in der offenen Gesellschaft. Auf dieser Ebene bedeutet es, die „Wette“ zu akzeptieren, um von Hegel und Marx zu Nietzsche und Bergson zu wechseln, da beide, auch aus unterschiedlichen Perspektiven, die „Hybridisierung“ (*métissage*) als Grundlage und Zweck der Zivilisation betrachtet haben. Bergson seinerseits hat die Grenzen der Demokratie angesichts der allumfassenden Kraft des Prinzips der rationalen Einigung deutlich gemacht, weil das französische Denken das Universale in Form einer freien und flexiblen Idee verfolgt, die „in einem Zustand ewiger Rehabilitation“ bleiben kann. (Vgl. Bergson 1915, 1186; auch Soulez 1989, 314, 317) In Bezug auf diese Perspektive – und um vorläufig abzuschließen – bleiben die Worte Nietzsches jedoch zentral, als große Warnung für die Zukunft:

Ich imaginiere zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach vererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Combination bringt das Welträthsel zur Lösung. Einstweilen haben die betrachtenden Freigeister ihre Mission: sie heben alle die Schranken hinweg, welche einer Verschmelzung der Menschen im Wege stehen: Religionen Staaten monarchische Instinkte Reichthums- und Armuthsillusionen, Gesundheits- und Rassenvorurtheile – usw. (Nietzsche 1999, 17 [55], 306)

BIBLIOGRAPHIE

- Bergson, H. 1895. „Le bon sens et les études classiques.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1889. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF (Quadrige, 2013).
- . 1903. „Introduction à la métaphysique.” In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 1907. *L'évolution créatrice*. Paris : PUF (Quadrige, 2013).
- . 1911. „Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité.” In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 1911a. „La perception du changement.” In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 1915. „La philosophie française.” *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1916. „Conférence de Madrid sur l'âme humaine.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1916a. „Conférence de Madrid. La personnalité.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1922. „Les études gréco-latines et la réforme de l'enseignement secondaire.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1923. „L'enseignement de l'espéranto.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 2003. *Leçons clermontoises I*, hrsg. v. R. Ragghianti. Paris: L'Harmattan.
- Boutroux, É. 1908. William James et l'expérience religieuse. *Revue de métaphysique et de morale* XVI (1): 1–27.
- Campanini, M. 2019. *I giorni di Dio. Il viaggio e il tempo tra Occidente e Islam*. Milano: Mimesis.
- Cardaillac, de S. 1830. *Études élémentaires de philosophie* (Band 1). Paris.
- Dauriac, L. De la notion de nombre. *La critique philosophique* XXI, 1882.
- Diagne, S. B. 2007. *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*. Paris.
- . 2007a. Iqbal – Philosophie des Neuseins. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 17: 49–60.
- . 2011. *Bergson postcolonial*. Paris: CNRS Éditions.
- Egger, V. 1881. *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*. Paris: Germer Baillière.
- Fatihî, C. 2016. *Non ci avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi*. Milano: Rizzoli.
- Fechner, G.T. 1887. *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* (1836). Hamburg, Leipzig: Verlag von Leopold Voss.
- Fornet-Betancourt, R. 2001. *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt a. M., London.
- Han, B.C. 2009. *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst der Verweilens*. Bielefeld.
- Iqbal, M. 2013. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- James, W. 1909. *A Pluralistic Universe*. London: Longmans, Green & Co..
- . 1922. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York, London: Longmans, Green and Co..
- Klages, L. 1921. *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. Leipzig.
- Lemoine, A. 1875. *L'habitude et l'instinct. Études de psychologie comparée*. Paris: Germer Baillière.
- Màdera, R. 2018. *Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche*. Milano: Mimesis.
- Matteucci, I. 1999. „L'io e l'altro nel discorso.” In: *Dentro la parola. Approcci al linguaggio*. Urbino: Quattro Venti.

- Morente, G. M. 2010. *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Nietzsche, F. 1967. *Menschliches, Allzumenschliches*. KGA, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari. Berlin, New York.
- . 1999. *Nachgelassene Fragmente 1875–1879*. KSA 8, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari. Berlin, New York.
- Ortiz, F. 1978. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Panikkar, P. 2002. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*; übers. aus dem Spanischen v. M. Carrara Pavan. Milano: Jaca Book.
- Prezzolini, G. 1904. *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*. Firenze: Spinelli.
- Proust, M. 2008. *Alla ricerca del tempo perduto. All'ombra delle fanciulle in fiore*. Aus dem Italienischen übers. u. hrsg. v. M. Bongiovanni Bertini. Torino: Einaudi.
- Roni, R. 2016. *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*. Pisa: Edizioni ETS.
- . 2017. *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*. Milano: Mimesis.
- . 2018. Il linguaggio privato come forma di riconoscimento sociale. A proposito della ‚Parole intérieure‘ di Victor Egger. *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 85: 469–483.
- . 2020. *Victor Egger (1848–1909). La filosofia spiritualista in Francia tra Ottocento e Novecento*. Milano: Mimesis.
- Rosa, H. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Seuren, P.A.M. 2016. Saussure and His Intellectual Environment. *History of European Ideas* 42. DOI: 10.1080/01916599.2016.1154398
- Soulez, P. 1989. *Bergson politique*. Paris: PUF.