

Philosophische Bibliothek

Henri Bergson

Die beiden Quellen der Moral
und der Religion

Meiner





HENRI BERGSON

Die beiden Quellen
der Moral
und der Religion

Aus dem Französischen übersetzt

von

EUGEN LERCH

Mit einem Aufsatz von Ernst Cassirer:

»Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie«

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN 978-3-7873-3181-9

ISBN eBook 978-3-7873-3352-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: KCS GmbH · Verlagsservice & Medienproduktion, Stelle/Hamburg. Druck: Strauss GmbH, Mörlenbach. Bindung: Josef Spinner, Ottersweier. Werkdruck papier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

| | |
|--|-----|
| <i>Ernst Cassirer: Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie</i> | VII |
|--|-----|

HENRI BERGSON

Die beiden Quellen der Moral und der Religion

| | |
|---------------------------------------|---------|
| <i>Inhalt</i> | 3 |
| I. Die moralische Verpflichtung | 5 |
| II. Die statische Religion | 105 |
| III. Die dynamische Religion | 219 |
| IV. Mechanik und Mystik | 279 |
| Zu dieser Ausgabe | 335 |

ERNST CASSIRER

HENRI BERGSON'S ETHIK UND
RELIGIONSPHILOSOPHIE

*I. Die Stellung der Ethik in Bergsons Metaphysik
und Lebenslehre*

Wenn jetzt, nach langer Vorbereitung und langer Erwartung, Henri Bergsons Darstellung seiner Ethik und Religionsphilosophie erschienen ist, so kommt dieser Tatsache eine Bedeutung zu, die über alles bloß persönliche Interesse weit hinausgeht. Wir sehen uns durch ein Werk dieser Art vor eine ganz prinzipielle Entscheidung, vor eine Entscheidung von größter systematischer Tragweite gestellt. Was bedeutet es – so müssen wir uns fragen –, daß ein Denker wie Bergson, der von der Naturphilosophie herkommt und dessen gesamtes Denken sich bisher in ihrem Kreise bewegt hat, nunmehr den Abschluß und die Krönung seiner philosophischen Arbeit nicht in ihr, sondern in einem anderen und einem völlig neuen Problemkreis sucht? Und wie ist es möglich, aus der bloßen Lebensphilosophie heraus, die Bergson vertritt, diesen Problemkreis überhaupt sichtbar zu machen? Ist in einer Metaphysik, wie derjenigen Bergsons, überhaupt die Möglichkeit für eine Grundlegung der Ethik gegeben? Führt ein gerader und stetiger Weg von dem Urphänomen des Lebens zu den ethischen und religiösen Grundfragen, oder bedeutet nicht, vom Standpunkt der Lebensphilosophie aus gesehen, schon die bloße Forderung einer Ethik (eine eigentliche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) ein Vordringen in eine neue und gänzlich andersartige Dimension des Denkens? Kantisch gesprochen: führt irgendein unmittelbarer Zugang von der Welt des Seins zu der des Sollens, von der Welt der Natur zu der Welt der Freiheit? Verneint man diese Frage, so müßte man sich, wie es scheint, entschließen, die

Ethik Bergsons a limine abzuweisen. In der Tat ist Rickert diesen Weg gegangen. Er sieht in seiner Schrift über die »Philosophie des Lebens«, die freilich über ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen von Bergsons Ethik verfaßt ist, in Bergson vor allem einen Vertreter jenes »modernen Biologismus«, der alle Werte in reine Lebenswerte aufgehen läßt.¹ Und der wesentliche Einwand, den er gegen ihn erhebt, besteht darin, daß jeder derartige Biologismus ein in sich unmögliches Beginnen ist – daß er sich schon in seiner Fragestellung und in seinem ersten philosophischen Ansatz aufhebt. Denn der Begriff des Wertes bleibt nach Rickert dem des Lebens prinzipiell unzugänglich; er ist von seinem Boden aus nicht nur nicht zu erschöpfen, sondern nicht einmal sichtbar zu machen. Die bloße Tatsache des Lebens, selbst wenn wir in ihr den Kern und den tiefsten, ja einzigen metaphysischen Gehalt aller Wirklichkeit sehen, kann von sich aus das Reich der Werte nicht erschließen und nicht begründen. Denn der Wert ist, seiner Struktur und seiner Grundbedeutung nach, nicht selbst ein Wirkliches, sondern ein wesentlich anderes, ein von jeder Form der Wirklichkeit Verschiedenes, ja ihr Entgegengesetztes. Er findet seinen Platz nicht im Umkreis der Realität, sondern er ist ein Irreales, ein rein Geltendes; und er läßt sich nicht aus der Anschauung des Lebens, aus der Intuition der reinen Dauer entwickeln, da er nicht ihren Dimensionen angehört, sondern vielmehr, gegenüber der Zeit als ganzer, die Gewißheit eines Überzeitlichen behauptet – einer reinen Norm, die in ihrer Wahrheit und Gültigkeit dem Zeitstrom enthoben ist, ihm als ein Unzeitliches, Ewiges gegenübersteht. Der Biologie als Naturwissenschaft muß demgemäß nach Rickert jede Fähigkeit zur Wertsetzung und jede Befugnis zur Normgebung abgesprochen werden. »Aus den Begriffen der Biologie läßt sich nichts ableiten, was Maßstab des

¹ Vgl. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920, S. 86, 177 u. a.

Wertes oder Unwertes der Dinge ist. Diese Begriffe sind deswegen mit *allen* Werten verträglich und daher zur Begründung *kei-nes* ethischen Gedankens brauchbar, gerade weil sie biologische Begriffe sind. [...] Ein Ideal aufzustellen, welches die Richtschnur unseres Handelns sein soll, hat im Rahmen des Biologismus überhaupt keinen Sinn. [...] Der Biologismus [...] macht die Aufstellung von Zielen und das Streben nach ihrer Verwirklichung überflüssig. Da alles Lebensentwicklung ist, ist auch alles Fortschritt. Sein und Sollen können sich niemals trennen. [...] wer fragt, was er tun soll, hat die biologischen Grundbegriffe noch nicht verstanden. Er soll nichts tun. Die einzige ethische Konsequenz des Biologismus ist ein absoluter Quietismus.«²

Aber ebendiese Frage, die Rickert jeglicher bloßen Lebensphilosophie verwehrt, hat Bergson in seinem jüngsten Werk, in der Schrift »Die beiden Quellen der Moral und der Religion«³ in aller Schärfe und Entschiedenheit gestellt. Man brauchte sich hierüber nicht zu verwundern: Denn es ist nicht das erste Mal, und es wird nicht das letzte Mal sein, daß die Metaphysik in ihrer historischen Wirklichkeit die Bedenken und Warnungen der Kritik in den Wind schlägt. Sie pflegt derartigen Bedenken nicht mit rein logischen Erwägungen zu begegnen; sie bleibt nicht bei rein begrifflichen Reflexionen stehen, sondern sie versucht ihnen gegenüber den einzigen Beweis, der ihr als wahrhaft bündig und vollgültig erscheint: den Beweis durch die Tat. Wo die Kritik und die Transzendentalphilosophie noch über die »Bedingungen der Möglichkeit« grübeln, da glaubt sie schon mitten in der Wirklichkeit zu stehen und durch die Berufung auf sie alle Zweifel beschwichtigen und niederschlagen zu können. Gestehen wir also Bergsons Metaphysik, die ja von sich selbst erklärt hat, daß sie eine »Brüskierung« des Intellekts sein will und sein muß – »[i]l faut brusquer

² Vgl. a. a. O., S. 127, 130 ff. u. a. [Zitat S. 130 u. 132 f.].

³ Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, übers. v. Eugen Lerch, Jena 1933.

les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle«⁴ –, gestehen wir ihr diesen ersten Schritt, diesen Sprung von der Seinsfrage in die Wertfrage zu, und betrachten wir lediglich die Gestaltung und die Begründung, die sie der Welt der ethischen und der religiösen Werte gibt. Welcher Gehalt und welche Form läßt sich von einer Wertlehre erwarten, die unmittelbar einer Lebenslehre entsprungen ist – die diese nicht überbieten oder aufheben, sondern die sie vielmehr bestätigen und bekräftigen, die sie in sich rein widerspiegeln will? Wenn Leben »des Lebens höchstes Gut«⁵ ist, so schwindet alle Jenseitigkeit, alle Transzendenz der Werte. Nur was sich in ihm und für es bewährt, nur was seiner Macht gehorcht und was seine Macht steigert, darf auf Gehör rechnen. Kein Anspruch gilt, der sich nicht dieser höchsten, ja einzigen Forderung gegenüber behauptet. Man müßte daher von einer rein »vitalistischen« Ethik vor allem eine Apotheose der Macht erwarten. Der Orgiasmus, die Trunkenheit, der dionysische Taumel des Lebens: dies und dies allein müßte auch sein eigentlicher und sein tiefster ethischer »Sinn« sein. Aber Bergsons Ethik geht nicht den Weg Nietzsches – und ihr Preis des Lebens mündet nicht in einer Lobpreisung des Willens zur Macht aus. Es ist befremdlich, und es kann auf den ersten Blick geradezu als eine methodische Anomalie erscheinen, daß Bergson, der im Gebiet der reinen Erkenntnislehre dem strikten Pragmatismus das Wort redet, der für den Intellekt keine andere Wahrheit erkennt und anerkennt als diejenige, die sich unmittelbar im Handeln bezeugt und durch das Handeln bewährt, ebendiese bloß pragmatische Auffassung aufgibt, wo er sich der eigentlichen Theorie des Wollens und Handelns nähert, wo er den Boden der ethischen Probleme betritt. Der Verstand als solcher bleibt nach ihm auch

⁴ [Ders., *L'évolution créatrice*, Paris 1907, S. 211.]

⁵ [Friedrich Schiller, Maria Stuart. Trauerspiel in fünf Aufzügen, in: *Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe in 16 Bdn.*, in Verb. mit Richard Fester u. a. hrsg. v. Eduard von der Hellen, Bd. VI, Stuttgart/Berlin 1904, S. 1–186: S. 114.]

in seiner höchsten Sublimierung noch zur strengen Dienstbarkeit verurteilt. So frei er sich dünken mag: er ist nicht der Herr des Willens, sondern sein Sklave. All sein Erkennen bleibt mittelbar und mittelhaft; es hat keinen absoluten, sondern nur einen relativen Sinn; es will und es kann nichts anderes sein als die Vorbereitung zum Wirken. Der Intellekt schreitet in seiner Entwicklung zu einer immer größeren Verfeinerung und Vergeistigung vor; er kompliziert, er schärft, er differenziert die Werkzeuge, die er für das Handeln schafft und gebraucht; aber eben in dieser seiner Ausbildung und Steigerung tritt nur um so deutlicher hervor, daß er dem Kreise des Werkzeugmäßigen nicht enttrinnen kann, daß er, statt ein Selbstzweck und ein Selbstwert zu sein, all das, was er ist, immer nur für ein anderes ist. Aber sobald wir in das Gebiet der echten Sittlichkeit vordringen und sofern wir uns in die eigentlichen Urgründe des religiösen Lebens versenken, fällt nach Bergson dieser Zwang von uns ab. Hier bricht die Kette, an die wir im bloß zweckhaften Handeln und im Erkennen, das den Zielen dieses Handelns dient, geschmiedet waren – und wir atmen zum erstenmal wahrhaft den Odem der Freiheit. Auch hier freilich vollzieht sich der Durchbruch nicht mit einem Schlage; er muß langsam und mühsam erkämpft, das neue Gebiet, das sich uns hier aufschließt, muß Schritt für Schritt erobert werden. Denn es gibt nach Bergson zwei einander diametral entgegenstehende, zwei spezifisch verschiedene und niemals aufeinander reduzierbare Grundformen der Moral und der Religion. Die eine sieht ihr höchstes Ziel in der Ruhe, in der Sicherung des Bestandes der Dinge, in ihrer festen Abgewogenheit und ihrem Gleichgewicht. Sie ist wesentlich statisch: Sie will eine Ordnung herstellen und verbürgen, die das Leben der Gattung wie das der Individuen in seinem Gleichmaß erhält, die es vor Gefahren und Erschütterungen, vor Zersetzung und Auflösung bewahrt. Aber neben dieser auf den Bestand, auf die feste Ordnung und Regelung des Lebens bedachten Moral und Religion steht eine andere – und in ihr erst stellt sich das Urgeheimnis und die Urkraft des Sittlichen und

des Religiösen vor uns hin. Sie geht nicht auf Ruhe, sondern auf Bewegung; sie ist nicht schlechthin, sondern sie wird; und sie läßt sich nicht anders als in diesem ihren Werden, in ihrer Unruhe, in ihrer inneren Lebendigkeit sichtbar machen. Denn sie ist nicht lediglich ein Band, das die Einzelwillen umschlingt und das sie fest miteinander verknüpft, sondern sie ist ein stets aufs neue aus unbekannten Tiefen hervorbrechender Impuls, der nach vorwärts weist und nach vorwärts treibt. Diese dynamische Moral und diese dynamische Religion ist nach Bergson das eigentliche Quellgebiet des Sittlichen – ist der Ursprung, in den es immer von neuem eintauchen und aus dem es sich ständig neu gebären muß. Die statische Religion ist die Religion und Moral der Erhaltung, die dynamische ist die Moral der Erneuerung. Alles Gewordene muß nach Erhaltung streben, muß sich mit klammernden Organen an der Welt des Gegebenen halten, muß sich im Sein festzustellen und in ihm zu behaupten suchen. Und doch stellt dieser Drang zur Selbstbehauptung nur ein Moment und gleichsam nur den einen unentbehrlichen Lebenspol innerhalb des sittlichen und religiösen Daseins dar. Denn im Willen zum Sein, zum Bestand und Fortbestand, drückt sich gewissermaßen nur die Materie des Lebens aus: die ihm innewohnende Kraft der Beharrung, die aber zugleich eine Kraft der Trägheit, eine *vis inertiae* ist. Was dieser Trägheit gegenübersteht, was sie ständig überwinden muß, was der einzig positive Ursprung der Bewegung ist: das ist die reine Schwungkraft des Lebens, das seinem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als diese Kraft selber ist. Diese Schwungkraft ruht nicht, bis sie alles nur Gegebene und nur Bestehende wieder in sich aufgenommen und in sich zurückgenommen hat: Sie greift es in seinem Bestande an, um anstelle dieses Bestandes die Wiedergeburt und Neugeburt, die schöpferische Entwicklung zu setzen.

Man sieht jetzt, welche Umbildung und Umsetzung, welche eigentümliche Transposition die Grundbegriffe von Bergsons Naturphilosophie bei dem Fortgang zu seiner Ethik und zu seiner Religionsphilosophie erfahren haben. Er hat diese Begriffe

nicht aufgegeben; er hat das Gerüst, das dem Aufbau seines metaphysischen Systems diene, nicht abgebrochen und nicht wesentlich abgeändert. Und doch strömt jetzt, aus der Betrachtung des sittlichen und des religiösen Lebens, ein neuer Gehalt in dieses System ein. Denn die Polarität, die innere Gegensätzlichkeit, die Dialektik, die Bergson innerhalb des Sittlichen und des Religiösen zeigt, ja die er als den eigentlichen Kern beider aufzuzeigen sucht, muß jetzt auch auf die Fassung und auf die Bestimmung seiner naturphilosophischen Kategorien zurückwirken. Bergsons Naturphilosophie gipfelt darin, im Fortgang des Lebens bestimmte Grundtendenzen sichtbar zu machen, deren jede in sich eigentümlich und in sich selbständig ist, die aber eben in dieser Eigenart und in ihrer unaufheblichen Verschiedenheit die Form des Lebens, sein inneres Gesetz und den ihm innewohnenden Rhythmus bestimmen. Das Ganze des Lebens, seine immanente Kraft und sein immanenter Sinn, stellt sich uns empirisch in einem Dreischritt verschiedener Stufen dar. Die erste Stufe tritt wesentlich im Pflanzenreich, die zweite im Tierreich, die dritte im Menschen hervor. Der Grundirrtum – so erklärt Bergson –, der seit Aristoteles die meisten Systeme der Naturphilosophie verfälscht hat, bestand darin, daß man im vegetativen Leben, im Leben des Instinkts und im Leben der Vernunft drei aufeinanderfolgende Grade ein und derselben, sich stetig fortentwickelnden Tendenz gesehen hat; während sie vielmehr drei divergierende Richtungen einer Kraft sind, die sich in ihrem Wachstum in sich selbst gespalten hat. Im Pflanzenreich ist diese Kraft vor der Zeit ihrer eigentlichen Reife und Wirksamkeit zum Stehen gekommen; sie ist am Widerstand der Materie erlahmt; sie konnte sich nur behaupten, indem sie in sich selbst erstarrte, indem sie sich zur Bewegungslosigkeit verurteilte. Dieser Starrheit (*torpeur*), die nach Bergson das charakteristische Kennzeichen des pflanzlichen Lebens ist, stehen der tierische Instinkt und die menschliche Intelligenz als bestimmte Wesen und Grundrichtungen des Tuns gegenüber. Instinkt und Intelligenz bedeuten beide ursprünglich

nichts anderes als zwei Formen psychischer Aktivität, zwei verschiedene Aktionsarten, die das Leben und die Seele gegenüber dem toten Stoff, der trägen Materie einschlägt. Der Instinkt ist hierbei vor der Intelligenz durch seine Besonderung ausgezeichnet, die ihm zugleich seine Untrüglichkeit und Unerschütterlichkeit verleiht. Er geht mit nachtwandlerischer Sicherheit seinen Weg; er ist ganz Antwort ohne vorgängiges Fragen; für ihn besteht nicht der Zweifel und die Qual des Wählens, weil er eine in sich selbst ruhende innere Sicherheit, weil er kein bloßes Können, sondern ein Müssen ist. Die Intelligenz hingegen hat diesen Kreis des Instinkts, des organischen Müssens durchbrochen. Sie bewegt sich im Können – und dieses bildet ebensowohl ihren Vorzug wie ihre Schranke. Denn ihre eigentliche und wesentliche Kraft besteht in der Erfindung und im Gebrauche des Werkzeugs. »Wenn wir allem falschen Stolz entsagen könnten, wenn wir uns, um das Wesen unserer Gattung zu definieren, streng an das halten wollten, was Geschichte und Prähistorie uns als den dauernden Charakter des Menschen und der Intelligenz kennen lehren, so würden wir den Menschen vielleicht nicht als *Homo sapiens*, sondern als *Homo faber* bezeichnen.

Die Intelligenz ist, ihrem eigentlichen Ursprung nach betrachtet, nichts anderes als die Fähigkeit, künstliche Werkzeuge zu verfertigen, insbesondere solche, die wieder zur Herstellung von Werkzeugen dienen, und sie ist die Fähigkeit, diese Erzeugung unbegrenzt zu verändern und fortzusetzen.«⁶

⁶ [Bergson, *L'évolution créatrice*, S. 151: »Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication.«]

HENRI BERGSON

DIE BEIDEN QUELLEN DER MORAL
UND DER RELIGION

INHALT

I.

DIE MORALISCHE VERPFLICHTUNG

5

Die soziale Ordnung und die natürliche Ordnung S. 7. Das Individuum in der Gesellschaft S. 11. Vom kategorischen Imperativ S. 21. Die Verpflichtung und das Leben S. 27. Die geschlossene Gesellschaft S. 29. Der Ruf des Heros S. 33. Die geschlossene Seele und die offene Seele S. 37. Emotion und Vorwärtstreiben S. 39. Erregung und Schöpfung S. 41. Emotion und Schöpfung S. 45. Emotion und Vorstellung S. 47. Die Befreiung S. 51. Der Vormarsch S. 53. Geschlossene und offene Ethik S. 59. Zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen S. 65. Die Selbstachtung S. 67. Die Gerechtigkeit S. 69. Druck und Aufschwung S. 85. Vom Intellektualismus S. 87. Der Lebensschwung S. 99. Dressur und Mystik S. 101.

II.

DIE STATISCHE RELIGION

105

Von der Absurdität beim vernünftigen Wesen S. 107. Die fabulatorische Funktion S. 111. Der Fabuliertrieb und das Leben S. 115. Bedeutung des »Lebensschwungs« S. 117. Die soziale Rolle des Fabuliertriebs S. 121. Fragmentarische Persönlichkeiten S. 131. Sicherung gegen die Zersetzung S. 133. Sicherung gegen die Depression S. 137. Allgemeine Themen des nützlichen Fabulierens S. 139. Das Wuchern der Unvernunft S. 141. Sicherung gegen die Unvorhersehbarkeit S. 145. Vom Zufall S. 149. Primitive Mentalität beim Zivilisierten S. 157. Die Magie S. 171. Psychologische Ursprünge der Magie S. 173. Magie und Wissenschaft S. 179. Magie und Religion S. 181. Geisterglauben S. 185. Das Tier als eine Gattung betrach-

tet S. 191. Der Totemismus S. 193. Der Glaube an Götter S. 195. Die mythologische Phantasie S. 199. Fabulatorische Funktion und Literatur S. 203. In welchem Sinne die Götter existieren S. 207. Allgemeine Funktion der statischen Religion S. 213.

III.

DIE DYNAMISCHE RELIGION 219

Die doppelte Bedeutung des Wortes Religion S. 221. Weshalb dasselbe Wort gebrauchen? S. 223. Die griechische Mystik S. 227. Die orientalische Mystik S. 231. Die christliche Mystik S. 237. Mystik und Erneuerung S. 245. Die Existenz Gottes S. 253. Philosophischer Wert der Mystik S. 257. Die Natur Gottes S. 263. Schöpfung und Liebe S. 267. Das Problem des Übels S. 271. Das Fortleben S. 277.

IV.

MECHANIK UND MYSTIK 279

Geschlossene Gesellschaften und offene Gesellschaften S. 281. Beständigkeit des Naturhaften S. 285. Wesenszüge der natürlichen Gesellschaft S. 289. Merkmale der natürlichen Gesellschaft S. 293. Natürliche Gesellschaft und Demokratie S. 295. Die natürliche Gesellschaft und der Krieg S. 299. Der Krieg und das technische Zeitalter S. 305. Entwicklung der Tendenzen S. 309. »Dichotomie« und »doppelte Raserei« S. 311. Möglichkeit einer Rückkehr zum einfachen Leben S. 317. Mechanik und Mystik S. 321.

ZWEITES KAPITEL DIE STATISCHE RELIGION

Hält man sich vor Augen, was die Religionen waren und was gewisse Religionen heute noch sind, so ist das sehr demütigend für die menschliche Intelligenz. Welch ein Gestrüpp von Verirrungen! Mag die Erfahrung auch sagen: »Das ist falsch«, und die Vernunft: »Das ist absurd« – die Menschheit klammert sich darum nur noch mehr an die Absurdität und den Irrtum. Und wenn es noch dabei bliebe! Aber man hat die Religion die Unmoral vorschreiben und Verbrechen gebieten sehen. Je roher sie ist, einen desto größeren Raum nimmt sie materiell im Leben eines Volkes ein. Was sie später mit der Wissenschaft, der Kunst, der Philosophie teilen muß, das verlangt und erhält sie zunächst für sich allein. Das muß einen wohl überraschen, da man den Menschen ja zunächst als ein intelligentes Wesen definiert hat.

Unser Erstaunen wächst, wenn wir sehen, daß so lange Zeit hindurch der niedrigste Aberglaube ein allgemeines Faktum gewesen ist. Er hat sich ja übrigens bis heute erhalten. In der Vergangenheit findet man und selbst heute noch könnte man menschliche Gesellschaften finden, die weder Wissenschaft noch Kunst noch Philosophie haben. Aber es hat niemals Gesellschaften ohne Religion gegeben.

Wie groß müßte jetzt unsere Beschämung sein, wenn wir uns in dieser Hinsicht mit dem Tier vergleichen! Sehr wahrscheinlich kennt das Tier keinen Aberglauben. Wir wissen nicht recht, was in einem Bewußtsein vorgeht, das anders ist als das unsrige; aber da die religiösen Seelenzustände sich gewöhnlich durch Haltungen und Akte ausdrücken, so würde wohl irgendein Zeichen uns davon künden, wenn das Tier der Religiosität fähig wäre. Wir müssen uns also damit abfinden. Der Homo sapiens, das einzige vernunftbegabte Wesen, ist auch das einzige, das imstande ist, seine Existenz an unvernünftige Dinge zu hängen.

Man spricht wohl von einer »primitiven Mentalität«, die heute | die Mentalität der untergeordneten Rassen wäre, die ehemals die Mentalität der ganzen Menschheit gewesen wäre und auf deren Konto man den Aberglauben zu setzen hätte. Beschränkt man sich solcherart darauf, gewisse Denkart unter eine gemeinsame Bezeichnung zu gruppieren und gewisse Beziehungen unter ihnen aufzuzeigen, dann tut man nützliche und unangreifbare Arbeit: nützlich, insofern man damit ein Feld ethnologischer und psychologischer Studien umschreibt, das von größtem Interesse ist; unangreifbar, da man ja lediglich die Existenz gewisser Glaubensformen und gewisser Übungen bei einer Menschheit konstatiert, die weniger zivilisiert ist als die unsrige. Dabei hat es Lévy-Bruhl in seinen hervorragenden Arbeiten, besonders den letzten, anscheinend bewenden lassen. Aber man läßt dann die Frage unberührt, wie so unvernünftige Glaubensformen und Praktiken von intelligenten Wesen angenommen werden konnten und noch angenommen werden können. Wir aber können uns nicht enthalten, auf diese Frage eine Antwort zu suchen. Nolens volens wird der Leser der schönen Bücher von Lévy-Bruhl daraus den Schluß ziehen, die menschliche Intelligenz habe sich entwickelt; die natürliche Logik wäre danach nicht immer die gleiche gewesen; die »primitive Mentalität« würde einer grundverschiedenen Struktur entsprechen, die von der unseren verdrängt worden wäre und sich heute nur noch bei Zurückgebliebenen findet. Aber dann gibt man zu, daß die von den Individuen im Laufe von Jahrhunderten erworbenen Geistesgewohnheiten erblich werden, die Natur verändern und der Gattung eine neue Mentalität geben konnten. Nichts ist zweifelhafter! Selbst angenommen, eine von den Eltern erworbene Gewohnheit übertrage sich jemals auf das Kind, so ist das ein seltenes Faktum, das dem Zusammenwirken einer Reihe zufällig zusammentreffender Umstände zu verdanken ist: Keinerlei Veränderung der Art wird daraus hervorgehen. Dann aber muß, da die Struktur des Geistes dieselbe bleibt, die von den aufeinanderfolgenden Generationen erworbene, im sozialen

Milieu niedergelegte und von diesem Milieu an einen jeden von uns zurückgegebene Erfahrung genügen, um zu erklären, warum wir nicht so denken | wie der Nicht-Zivilisierte, warum der Mensch von einst vom heutigen Menschen verschieden war. Der Geist arbeitet in beiden Fällen in der gleichen Weise, aber vielleicht wird er nicht auf die gleiche Materie angewendet, wahrscheinlich weil die Gesellschaft in dem einen und im anderen Falle nicht die gleichen Bedürfnisse hat. Das wird wohl das Fazit unserer Untersuchungen sein. Ohne ihm vorzugreifen, wollen wir nur soviel sagen: Die Beobachtung der »Primitiven« stellt uns unweigerlich vor die Frage nach den psychologischen Wurzeln des Aberglaubens, und die allgemeine Struktur des menschlichen Geistes – mithin die Beobachtung des gegenwärtigen, zivilisierten Menschen – scheint uns genügend Elemente zur Lösung des Problems zu bieten.

Ungefähr ebenso möchten wir uns bezüglich der »kollektiven« und nicht mehr »primitiven« Mentalität äußern. Nach Émile Durkheim braucht man nicht lange danach zu suchen, weshalb die Dinge, für die diese oder jene Religion Glauben erheischt, »auf die individuellen Intelligenzen einen so verwirrenden Eindruck machen. Es liegt einfach daran, daß die Vorstellung, die sie von diesen Dingen bietet, nicht das Werk dieser Einzelintelligenzen ist, sondern des Kollektiv-Geistes. Nun ist es aber natürlich, daß dieser Geist sich die Wirklichkeit anders vorstellt als der unsrige, weil er ja von anderer Natur ist. Die Gesellschaft hat ihre eigentümliche Art zu sein und also auch ihre besondere Art zu denken«³. Wir unsererseits wollen gern die Existenz kollektiver Vorstellungen zugeben, die in den Einrichtungen, der Sprache und den Sitten niedergelegt sind. Zusammen bilden sie die soziale Intelligenz, die die Ergänzung zu den individuellen Intelligenzen bildet. Aber wir sehen nicht, wieso diese beiden Menta-

³ Émile Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, in: *Année sociologique* II (1898), S. 1–29: 25 ff.

litäten im Mißklang miteinander stehen und wieso die eine die andere »verwirren« könnte. Die Erfahrung sagt nichts derartiges, und die Soziologie scheint uns kein Recht zu haben, es zu vermuten. Wenn man der Meinung ist, die Natur hätte es beim Individuum bewenden lassen, die Gesellschaft sei durch einen Zufall oder durch ein Übereinkommen entstanden, so könnte man die These bis zu Ende | führen und behaupten, dieses Zusammen treffen von Individuen, vergleichbar dem Zusammentreffen der einfachen Elemente, die sich zu einer chemischen Verbindung vereinen, hätte eine Kollektiv-Intelligenz entstehen lassen, und einige ihrer Vorstellungen wirkten verwirrend auf die individuelle Vernunft. Aber niemand mehr schreibt der Gesellschaft einen zufälligen oder vereinbarungsmäßigen Ursprung zu. Wenn man der Soziologie einen Vorwurf zu machen hätte, dann wäre es eher der, daß sie das Umgekehrte zu sehr betont; mancher von ihren Vertretern möchte im Individuum eine Abstraktion und im Gesellschaftskörper die einzige Realität sehen. Aber wieso wäre dann die kollektive Mentalität nicht in der individuellen Mentalität vorgebildet? Wieso hätte die Natur, als sie den Menschen zu einem »politischen Tier« machte, die menschlichen Intelligenzen derart angeordnet, daß sie sich desorientiert fühlen, wenn sie »politisch« denken? Wir unsererseits sind der Meinung, daß man, wenn man das Individuum studieren will, seiner gesellschaftlichen Bestimmung gar nicht genug Rechnung tragen kann. Weil sie das vernachlässigt hat, hat die Psychologie in gewissen Richtungen so wenig Fortschritte gemacht. Ich spreche nicht von dem Interesse, das das genauere Studium gewisser anormaler oder krankhafter Zustände hätte, die zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft, wie zwischen den Bienen des Korbes, eine unsichtbare Anastomose implizieren: Außerhalb des Bienenschwarms siecht die Biene dahin und stirbt; ist der Mensch von der Gesellschaft getrennt oder nimmt er nicht genügend an ihrem Schaffen teil, so leidet er an einer vielleicht ähnlichen, bisher noch wenig untersuchten Krankheit, die man Langeweile,

Unlust, Melancholie nennt; dauert die Isolierung an, wie bei der Gefängnisstrafe, so zeigen sich charakteristische geistige Störungen. Diese Phänomene würden es verdienen, daß die Psychologie ihnen ein besonderes Konto eröffnet; es würde mit schönen Gewinnen abschließen. Aber damit nicht genug. Die Zukunft einer Wissenschaft hängt von der Art ab, in der sie zuerst ihren Gegenstand angeschnitten hat. Wenn sie das Glück hatte, beim Schneiden die natürlichen Gelenke zu treffen, so wie der gute Koch, von dem Plato | spricht, dann macht es wenig aus, wieviel Stücke sie geschnitten hat: Da die Zertrennung in Teile die Analyse in Elemente vorbereitet hat, so wird man schließlich eine vereinfachte Vorstellung des Ganzen haben. Das ist unserer Psychologie nicht eingefallen, als sie vor gewissen Unterteilungen zurückgeschreckt ist. Zum Beispiel nimmt sie allgemeine Fähigkeiten des Wahrnehmens, des Deutens, des Verstehens an, ohne sich zu fragen, ob nicht verschiedene Mechanismen im Spiele sind, je nachdem, ob diese Fähigkeiten auf Personen oder auf Sachen angewendet werden, je nachdem die Intelligenz in das soziale Milieu eingetaucht ist oder nicht. Dabei wird diese Unterscheidung sogar vom Laien empfunden und hat sogar in seiner Sprache ihren Niederschlag gefunden: Neben die Sinne, die uns über die Dinge unterrichten, setzt er den gesunden Sinn oder gesunden Menschenverstand, der unsere Beziehungen zu den Personen betrifft. Wie konnte man die Tatsache übersehen, daß man ein tiefgründiger Mathematiker, ein kenntnisreicher Physiker, ein feinsinniger Psychologe sein kann, sofern man sich selbst analysiert, und dabei doch die Handlungen anderer mißverstehen, die eigenen Handlungen falsch berechnen, sich nie richtig dem Milieu anpassen, kurz, nicht genug gesunden Menschenverstand haben kann? Der Verfolgungswahn, genauer das Delirium der falschen Deutung, zeigt, daß der gesunde Menschenverstand beschädigt sein kann, während die Fähigkeit zu reflektieren intakt bleibt. Die Schwere dieser Krankheit, ihr hartnäckiger Widerstand gegen jede Behandlung, die Tatsache, daß man Vorboten im allgemeinen schon in der entfernte-

sten Vergangenheit des Kranken findet, alles das scheint in der Tat darauf hinzudeuten, daß es sich um einen tiefen psychischen Mangel handelt, der angeboren und scharf abgegrenzt ist. Der gesunde Menschenverstand, den man den sozialen Sinn nennen könnte, ist also dem normalen Menschen angeboren, so wie die Fähigkeit zu sprechen, die gleichfalls die Existenz der Gesellschaft voraussetzt und die gleichwohl in den individuellen Organismen schon vorgezeichnet ist. Man kann übrigens nur schwer zugeben, daß die Natur, die das gesellschaftliche Leben am Ende der beiden großen Entwick|lungslinien eingerichtet hat, die in den Hautflüglern und im Menschen gipfeln, im voraus alle Einzelheiten der Tätigkeit jeder Ameise im Ameisenhaufen geregelt haben und es versäumt haben sollte, dem Menschen wenigstens allgemeine Richtlinien für die Anpassung seines Verhaltens an das seiner Mitmenschen zu geben. Die menschlichen Gesellschaften unterscheiden sich allerdings von den Insektenstaaten insofern, als sie die Handlungen des Individuums undeterminiert lassen, wie übrigens auch die Handlungen der Gesamtheit. Aber das heißt mit anderen Worten, daß in der Natur des Insekts die Handlungen vorgebildet sind, beim Menschen dagegen nur die Funktion. Die Funktion ist darum nicht weniger vorhanden; sie ist im Individuum organisiert, damit sie in der Gesellschaft ausgeübt werde. Wie könnte es dann eine soziale Mentalität geben, die noch außerdem hinzukäme und die imstande wäre, die individuelle Mentalität aus der Fassung zu bringen? Wieso wäre die eine Mentalität der anderen nicht immanent? Das Problem, das wir gestellt haben, nämlich wie konnten und können absurde Aberglauben das Leben vernünftiger Wesen beherrschen, bleibt also in seiner Ganzheit bestehen. Wir sagten schon, man könne freilich von primitiver Mentalität sprechen, aber das Problem betreffe darum nicht minder die Psychologie des heutigen Menschen. Wir möchten nun hinzufügen, man könne freilich von kollektiven Vorstellungen sprechen, aber nichtsdestoweniger richtet die Frage sich an die Psychologie des individuellen Menschen.