

Souleymane Bachir Diagne

Bergson postkolonial



Passagen Verlag

Der Band basiert auf vier Vorträgen, die Souleymane Bachir Diagne am Collège de France gehalten hat. Er be-
gibt sich auf eine Spurensuche durch
das Werk von Léopold Sédar Senghor
und Muhammad Iqbal, die an der
Schnittstelle von Philosophie, Dichtung
und Politik auf je verschiedene
Weise versuchten, einen interkultu-
rellen Dialog zwischen dem euro-
päischen Erbe und der Postkolonie
zu artikulieren. Eine besondere Rolle
kommt dabei dem französischen Phi-
losophen Henri Bergson zu, dessen
Begriffe von Zeit und Dauer, Intui-
tion und *élan vital* die Philosophie
des 20. Jahrhunderts geprägt haben.
So werden neue Perspektiven auf die
Senghor'sche Négritude und den isla-
mischen Reformismus Iqbals eröff-
net, die nicht nur für das Verständnis
der beiden Autoren und der Rezep-
tionsgeschichte Bergsons zentral sind,
sondern auch vor dem Hintergrund
zeitgenössischer Diskussionen über
den Umgang mit unserem kolonia-
len Erbe eine besondere Aktualität
gewinnen.

Souleymane Bachir Diagne, 1955 im
senegalesischen Saint-Louis geboren,
ist Professor für Französisch und Phi-
losophie an der Columbia University
in New York.

BERGSON POSTKOLONIAL
PASSAGEN FORUM

Souleymane Bachir Diagne
Bergson postkolonial

Aus dem Französischen von Sima Reinisch
unter Mitarbeit von Kianush Ruf

Passagen forum
herausgegeben von
Peter Engelmann

Passagen Verlag

Deutsche Erstausgabe
Titel der Originalausgabe: *Bergson postcolonial*
Aus dem Französischen von Sima Reinisch
unter der Mitarbeit von Kianush Ruf

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Dieses Buch erscheint im Rahmen des Förderprogramms des französischen Außenministeriums, vertreten durch die Kulturabteilung der französischen Botschaft in Berlin.

**INSTITUT
FRANÇAIS**
DEUTSCHLAND

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

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-7092-0497-9
© CNRS Editions, Paris, 2011
© der dt. Ausgabe 2022 by Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
Grafisches Konzept: Gregor Eichinger
Satz: Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
<http://www.passagen.at>
Druck: Ferdinand Berger & Söhne GmbH, 3580 Horn

Inhalt

Vorwort zur deutschen Ausgabe	11
Einleitung	17
1. Der Bergsonismus im Denken Senghors	23
2. Zu Senghors afrikanischem Sozialismus	41
3. Bergson, Iqbal und der Begriff des Ijtihad	63
4. Zeit und Fatalismus: Iqbal über das Schicksal im Islam	85
Schluss	105
Anmerkungen	109

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Ich freue mich, dass die deutsche Übersetzung meines Buches *Bergson postkolonial* mir nun, zehn Jahre nach seiner ersten Veröffentlichung, die Gelegenheit gibt, auf die Bedeutung dieses paradoxen und gleichsam provokanten Titels zurückzukommen, und damit auch auf einige der wichtigsten Reaktionen zu antworten, die das Buch ausgelöst hat.

Ich möchte zunächst an die Umstände erinnern, denen dieses Buch seine Entstehung verdankt: Die vier Kapitel, aus denen es sich zusammensetzt – zwei zum „Bergsonismus“ Léopold Sédar Senghors und zwei zur philosophischen und geistigen Begegnung, die zwischen Henri Bergson und Muhammad Iqbal stattfand –, wurden zuerst als öffentliche Vorträge gehalten. Als Professor Henry Laurens mich einlud, im Dezember 2009 und Januar 2010 im Rahmen seines Lehrstuhls am Collège de France Vorträge zu halten, entschied ich mich, über die Bedeutung des französischen Philosophen für das Denken zweier Intellektueller zu sprechen, die aus der kolonialen Welt kamen: der Senegalese Léopold Sédar Senghor und der indische Muslim Muhammad Iqbal.

Zwei Jahre zuvor hatte ich bereits ein Buch über Senghors Philosophie veröffentlicht, in dem ich

insbesondere die Anwesenheit Bergsons in dessen Werk betonte.¹ Zudem hatte ich dem modernistischen Denken Iqbals ein Buch² gewidmet, in dem das, was ich Louis Massignon folgend seine „Affinität“ mit dem Bergsonismus genannt habe, eine zentrale Stellung einnahm. Auf die Konstellation Bergson–Iqbal und Bergson–Senghor einzugehen, schien diesen Begegnungen eine weitere Dimension hinzuzufügen, da sie auf diese Weise in einen allgemeineren Kontext des Kreislaufs Bergson’scher Begrifflichkeiten bei Denkern der kolonisierten Welt eingeschrieben werden. Mit einer solchen Reflexion hatte ich in einem Artikel begonnen, der unter dem Titel „Bergson in the Colony“ erschienen ist.³

Zwischen einem Titel wie „Bergson in der Kolonie“ und „Bergson postkolonial“ besteht ein feiner aber entscheidender Unterschied: zwischen der einfachen Feststellung, dass Bergson in Ländern unter kolonialer Herrschaft von zahlreichen Intellektuellen intensiv gelesen wurde, und der Vorstellung, dass Bergson’sche Begriffe wie „Dauer“, „Gedächtnis“, „Intuition“ oder „*élan vital*“ eine wichtige Rolle bei der Entstehung eines von diesen Intellektuellen formulierten Denkens spielten, das sich der kolonialen Negation widersetzte. In seinem allerersten Text über Bergson schreibt Gilles Deleuze, der „Name Bergson bleibt mit [der Schaffung dieser neuen] Begriffe verbunden“, die „über die Dualitäten des gewöhnlichen Denkens hinausgehen und zugleich den Dingen eine neue Wahrheit verleihen.“ Und er fügt hinzu: „Sein Einfluß und sein Genie bemessen sich nach der Art und Weise, wie solche Begriffe sich durchgesetzt haben, verwendet worden

sind, und dauerhaft in die philosophische Welt eingegangen sind.“⁴

Bergson postkolonial bringt also zum Ausdruck, inwiefern diese „Begriffe sich durchgesetzt haben, verwendet worden sind, und dauerhaft in die philosophische Welt“ *der Kolonie* eingegangen sind, in das *postkoloniale* Denken von Autoren wie Senghor und Iqbal, unter anderem. Auf diese Weise wird die Rede von einem *postkolonialen* Bergson, jenseits des paradoxen oder gar provokanten Zugs des Titels, ersichtlich.

Nachdem es ruhig geworden war um Bergson, werden wir seit einigen Jahren Zeugen einer Rückkehr seines Denkens innerhalb der philosophischen Reflexion und einer neuen Blüte der Bergsonforschung. Unter diesen Bedingungen konnte meine Erkundung des Bergsonismus in der islamischen Philosophie Iqbals und der Philosophie der Négritude vor allem Senghor'scher Prägung⁵ eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Es ist in unserem gegenwärtigen philosophischen Moment, in dem lautstark und mit Nachdruck die Dekolonisierung der Disziplinen gefordert wird, wenig verwunderlich, dass die Wiederkehr des Autors von *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* ebenso von Publikationen geprägt ist, die den „kolonialistischen“ und „rassistischen“ Charakter von dessen Denken in Frage stellen, insbesondere in seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Werk, das auch sein „politischstes“ ist. Es geht dann darum, „Bergson zu dekolonisieren“ oder „in seiner Philosophie selbst rassistische und kolonialistische Vorurteile“ auszumachen.⁶

Die Infragestellung des vermeintlichen Rassismus/ Kolonialismus des französischen Philosophen ist bei einigen Autoren nuancierter (wie bei Mark William Westmoreland und Alia Al-Saji), und nimmt bei anderen eher die Form einer Anprangerung an.⁷ Diese Infragestellung richtet sich im Wesentlichen auf zwei Aspekte, die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen könnten. So wird Bergson vorgeworfen, die koloniale Situation ignoriert zu haben, obgleich er doch sein Wirken und seine Schriften in den Dienst der Menschenrechte gestellt habe. Aber andererseits wird ihm ebenfalls vorgeworfen, seine Philosophie in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* auf kolonialistische und rassistische Kategorien gestützt zu haben, wie das „Primitive“, das „Geschlossene“ und das „Offene“. Zunächst muss man feststellen, dass diese beiden Vorwürfe sich keineswegs widersprechen müssen. Es ist gut möglich, dass ein Autor nicht explizit über den Kolonialismus spricht, in seinem Denken aber dennoch von diesem gleichsam „bewohnt“ wird. Die Frage lautet also: Trifft dies auf Bergson zu?

Es ist sicher richtig, dass man von einem Philosophen der „offenen Gesellschaft“, das heißt der „menschlichen“ Gesellschaft, erwarten könnte, dass er sich gegen die koloniale Gewalt ausspricht. Immerhin wurde die Philosophin Simone Weil ihrerseits, und zeitgleich mit der Entstehung von Bergsons letztem Buch, auf den Kolonialismus aufmerksam, und sie hörte fortan nie mehr auf, ihn anzuprangern. „Ich werde niemals den Moment vergessen“, schreibt sie, „in dem ich zum ersten Mal die Tragödie der Kolonisierung gefühlt und verstanden habe. Das war während der Kolonial-

ausstellung, nur kurze Zeit nach der Revolte von Yen-Bay in Indochina.“⁸ Man kann also gewiss Simone Weils Empörung dem gegenüberstellen, was Alia Al-Saji, den Ausdruck von Ann Stoler aufgreifend, Bergsons „koloniale Aphasie“ nennt.

Es ist ebenso richtig, dass man in den Schriften des Philosophen hier und da Beispiele findet, wo er von „Primitiven“ oder von Afrikanern in Begriffen spricht, die eine zur damaligen Zeit bei vielen verbreitete rassistische Herablassung erkennen lassen. So überrascht es, dass Bergson, um seine These zu illustrieren, der zufolge die Fähigkeit der Erinnerung umgekehrt proportional zur Intelligenz sei, sogar bereit ist, ein angebliches Beispiel eines Ethnologen zu glauben, der behauptete, dass ein Eingeborener eines bestimmten afrikanischen Volkes eine ganze Predigt, die er hörte, rezitieren konnte, obwohl er nichts verstanden hatte, so wie ein Tonbandgerät die Worte, die es aufgenommen hat, unabhängig von der Sprache oder der Länge wiederholen kann.

Jene Texte, die eine „Dekolonisierung“ Bergsons fordern, kommen zu dem Schluss, dass mein *Bergson postkolonial* dem Autor der *Schöpferischen Evolution* zu leichtfertig den kolonialen Rassismus vergibt, der sich in manchen Passagen findet, und zwar gerade im Namen der dekolonisierenden Kraft des *élan vital*, wie sie in der „Verwendung“ (wie Deleuze schreibt) des Begriffs bei Denkern wie Iqbal oder Senghor zum Vorschein kommt.⁹ Doch dieser und andere von Bergson geschaffene Begriffe lassen sich in keiner Weise auf koloniale Kategorien reduzieren. In der Gegenüberstellung der „geschlossenen“ und der „offenen“ oder

„dynamischen Gesellschaft“ ist es nicht der koloniale Diskurs, der plötzlich in Bergsons Philosophie zum Vorschein kommt. Vielmehr handelt es sich um metaphysische Kategorien, die eher mit dem in der *Schöpferischen Evolution* thematisierten Gegensatz zwischen der versteinerten Gesellschaft der Bienen oder Ameisen und den menschlichen Gesellschaften in Verbindung stehen, die gewiss statisch sein können, aber die doch stets vom *élan vital* durchdrungen sind, in dieser Kosmologie der Emergenz, die Bergsons Philosophie ist. Ihre Bedeutung ist im Gegenteil die Negation der kolonialistischen Denkschemata, in deren Nähe man sie rücken möchte, auf deren Niveau man sie reduzieren möchte. Denn sie auf diese Weise zu denken, hieße gleichsam tribale Begriffe, Stammesbegriffe aus ihnen zu machen. Doch der Sinn von dem, was Bergson einen „Sprung“ der Menschheit, einen Sprung an Menschheit nennt, jene (kosmo)politische Bestrebung einer menschlichen Gesellschaft außerhalb von identitären Einschließungen, dieser Sinn liegt gerade in der Überschreitung und Überwindung des Stammesinstinkts durch die philosophische Vernunft und die Religion. Die Ersetzung des *Geschlossenen* durch das *Offene*, das kontinuierliche Überschreiten des Selbst durch die Gesellschaft hin zur Menschheit, worin auch das Werk des „Mystikers“ besteht, stellt nicht den Kolonialismus dar, sondern dessen Negation.

Insofern ist der Bergsonismus sehr wohl eine postkoloniale Philosophie der Emanzipation.

Einleitung

In seiner Antwort auf die Antrittsrede von Léopold Sédar Senghor, den die Académie française am 29. März 1984 in ihre Reihen aufnahm, würdigte Edgar Faure den Dichterpräsidenten und erwähnte wiederholt noch einen anderen Staatsmann, ebenfalls Dichter und Philosoph: den Inder Muhammad Iqbal. An das neue Mitglied der Académie française gewandt erklärte er: „Der Höhepunkt Ihrer Forschung liegt darin, dass sie es versteht, Raum und Zeit als Einheit zu denken, diese beiden Universalien zu einen und die Dichotomie ihrer Abbilder im Spiegel unseres unvollkommenen Denkens, im etymologischen Sinne des Wortes, zu überwinden“. Zur Veranschaulichung zitierte Edgar Faure die folgenden Verse:

Du, verzaubert von gestern und heute
Betrachte eine andre Welt in Deinem eignen
Herzen
Unsere Zeit, die weder Anfang noch Ende hat
blüht im blumigen Garten unseres
Geistes
Die Kenntnis der eigenen Wurzeln erfüllt das Lebendige mit
neuem Leben
Sein Wesen ist strahlender als die Morgenröte.¹⁰

„So sprach Muhammad Iqbal“, schloss der Redner. Und am Ende seiner Rede zitierte er noch einmal die Dichtung Iqbals:

Erscheine, oh Reiter des Schicksals
Erscheine, oh Licht des dunklen Reiches der
Veränderung
Schlichte den Aufruhr der Nationen
Erfreue unsere Ohren mit Musik
Erhebe Dich und stimme die Harfe der Brüderlichkeit.¹¹

Bevor er zum Ende kam, wandte er sich noch einmal an Senghor: „Hat diese Apostrophe nicht ihren würdigen Adressaten gefunden?“

Edgar Faure hat die Gemeinsamkeiten dieser beiden Philosophen, Dichter und Staatsmänner erkannt, die über die Unabhängigkeit ihrer kolonialisierten Länder nachgedacht und dazu beigetragen haben, diese zu verwirklichen, wengleich der Inder Iqbal fast zehn Jahre, bevor Indien und Pakistan getrennt voneinander Souveränität erlangten, verstarb. Ihre Gemeinschaft im Denken ist groß – größer noch als es die Ähnlichkeiten ahnen lassen, die Edgar Faure zu seinem Vergleich anregten: sie liegt im Bergsonismus.

Ganz gleich, ob es um die Verteidigung der Werte der Négritude von Léopold Sédar Senghor (1906–2001) oder um Muhammad Iqbals (1877–1938) Bemühung um eine *Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* geht – so der Titel seines Hauptwerks –, im Mittelpunkt ihres Schaffens steht das Denken des Philosophen Henri Bergson (1859–1941).¹² So hatten die Bergson'sche Revolution und die zentralen Begriffe, in denen sie ihren Ausdruck findet – der Vitalismus, Zeit

als Dauer, die Intuition als *anderer* Zugang zur Wirklichkeit, wie er sich insbesondere in der Kunst artikuliert –, einen erheblichen Einfluss auf das Denken von Senghor und Iqbal. Dieser Einfluss ist Gegenstand der vier folgenden Kapitel.¹³

Aus welchen Gründen waren diese beiden zentralen Figuren der kolonisierten Welt Bergsonianer? Wie konnten so unterschiedliche Projekte wie die Senghor'sche Négritude oder der islamische Reformismus Iqbals sich auf das Denken Bergsons stützen? Zunächst war es zu der Zeit, in der sie ihre beiden Philosophien entwickelten – in den späten 1910er und den 1920er Jahren im Falle Iqbals, in den 1930er Jahren im Falle Senghors –, beinahe unumgänglich, in einen Dialog mit Bergsons Philosophie zu treten. Wie Frédéric Worms schreibt, wurde letztere, insofern sie es sich zur Aufgabe gemacht hatte, „in das Leben einzugreifen, um es zu reformieren oder zu transformieren“, zum Gegenstand einer regelrechten „Begeisterung [...], die sich bis zum Ersten Weltkrieg in ganz Frankreich und Europa, und sogar darüber hinaus, ausbreiten sollte“.¹⁴

Tatsächlich beschreibt „Begeisterung“ gut das Verhältnis Senghors zum Bergsonismus. Um die besondere Bedeutung dieses Denkens für die Philosophiegeschichte zu unterstreichen, sprach der senegalesische Dichter von der „Revolution von 1889“, dem Jahr der Veröffentlichung von Bergsons erstem Werk, das zunächst seine Dissertation gewesen war: *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*. Iqbal behauptet seinerseits, dass Bergsons Denken – mit seinem Begriff der reinen Zeit oder der Dauer – in der westlichen Philosophiegeschichte eine

radikale Neuheit markiert. Auch Iqbal hätte also von der Revolution sprechen können, die das erste Buch Bergsons 1889 auslöste.

In diesem Werk präsentiert Bergson sein Denken bekanntlich als eines, das den Irrtum ausräumt, die Zeit sei ein „homogenes Medium“ und also nur als Raum zu denken (zum Beispiel als Intervall, das ein Ereignis von einem anderen trennt); vielmehr, so Bergson, setze sich die wahre *Dauer*, oder nicht-serielle Zeit, „aus einander innerlichen Momenten“ zusammen. Von dieser Dauer können wir keine Erkenntnis der Art haben, wie sie unser analytischer und mechanistischer Verstand hervorbringt, der das Subjekt vom Objekt trennt und dieses in Teile zerlegt. Im Gegenteil: Die Dauer ist uns in der lebendigen Erkenntnis gegeben, die wir von ihr haben, und zwar in der Intuition, die uns von vornherein im Innern des als organische Totalität verstandenen Objekts situiert.

Was Senghor und Iqbal beim Autor von *Zeit und Freiheit* finden, ist seine Weise, dem Denken neue Möglichkeiten außerhalb einer philosophischen Tradition zu eröffnen, die in einem bestimmten geschichtlichen Moment eine Wendung vollzogen hat, durch die der *Logos*, der als das Bergreifen der Einheit des Lebens verstanden werden kann, zur bloßen *Ratio* verzerrt wurde oder, anders ausgedrückt, zu einem Verstand, der sein Objekt, um es zu erkennen, von sich trennt und es in bloß mechanisch verbundene Teile zerlegt – kurz gesagt: der es im Raum ausbreitet.

Senghor folgt also Bergson bei dem Versuch, einen umfassenden Zugang zur Wirklichkeit zu finden, der außerhalb eines philosophischen Denkens liegt, das

mit Aristoteles beginnt und in Descartes' mechanischem Denken und dem wissenschaftlichen Positivismus seinen Höhepunkt findet. In diesem nicht-mechanistischen Ansatz scheint für ihn die eigentliche Bedeutung der afrikanischen Kunst zu liegen, in der er den Ausdruck einer *lebendigen* Erkenntnis der Wirklichkeit sieht und die er als Zugang zur „Subrealität“ [*sous-réalité*] der sichtbaren Dinge versteht. Bergsons Denken bleibt auch zentral für seinen Versuch, zusammen mit Pater Pierre Teilhard de Chardin – ebenfalls Bergsonianer – eine Kosmologie der Emergenz, eine Kosmogense zu entwickeln, in der das Leben von den es beeinträchtigenden Entfremdungen befreit wird. Solcherart geprägt von Bergson und Teilhard liest Senghor schließlich Marx und präsentiert seine Lehre dessen, was er „afrikanischen Sozialismus“ nennt.

Auch Iqbal möchte – mit Bergson – den Rahmen verlassen, in dem das Denken seit den Vorsokratikern von der philosophischen Tradition eingeschlossen wurde. Es geht ihm darum, den Faden einer Philosophie der Bewegung wiederaufzunehmen, in welcher der Mensch – in einem Universum, das sich unaufhörlich erneuert – vermittelt seiner schöpferischen Tätigkeit ständig im Werden begriffen ist, und so zum „Helfer“ Gottes wird. Wenngleich die Einführung der griechischen Philosophie in die islamische Welt eine unbestreitbare Öffnung für das muslimische Denken darstellte, so führte sie laut Iqbal auch zum Verrat an der dynamischen und sich im stetigen Wandel befindlichen Kosmologie des Korans, in der Gottes Schöpfung ein nie abgeschlossener Prozess ist. Sie wurde in eine Kosmologie übersetzt, die ein für alle Mal durch

einen göttlichen Willen bestimmt ist, der sich anschließend aus der Welt zurückgezogen hat. Für Iqbal bietet Bergsons Revolution in der Philosophie also die Möglichkeit, das islamische Denken zu rekonstruieren und es daran zu erinnern, dass das Leben Erneuerung und Veränderung ist. Dies sei erforderlich, damit es seine Angst vor Erneuerung (die nach Ansicht einiger als „Neuheit“ immer schon tadelnswert ist) überwinden und – mit der dynamischen Kosmologie eines mit den Kategorien der zeitgenössischen Wissenschaften wiedergelesenen Korans – den eigentlichen Sinn der ständigen „Anpassungsbemühung“ an den Lebensdrang [*poussée vitale*] wiederentdecken kann, die der *ijtihad* darstellt. Weit davon entfernt, auf den juristischen Kontext beschränkt zu sein – in dem er für die Bemühung steht, auftretende Fälle im Lichte anderer, bereits entschiedener Fälle zu interpretieren – ist der Begriff *ijtihad* für Iqbal also das eigentlich konstitutive Bewegungsprinzip des Islam. Daran müsse das muslimische Denken heute wiederanknüpfen, um sich aus der Starre zu lösen, in der es seit dem dreizehnten Jahrhundert gefangen ist, und um jene fatalistische Unbeweglichkeit hinter sich zu lassen, mit der es beispielsweise durch Leibniz' Begriff des *fatum mahometanum* identifiziert wurde.