

„We live forward, we understand backward“

Philosophie und Psychologie im Denken von William James

Eine Einführung

Joachim Heil

1 The Materialistic Nightmare

Aufgrund seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung zählt der Us-amerikanische Philosoph und Psychologe William James (1842–1910) nicht nur zu den herausragenden Psychologen in der Geschichte der Psychologie, sondern gilt gleichzeitig als einer der wichtigsten Wegbereiter des Pragmatismus. Zwar stieß die Philosophie des Pragmatismus – mittlerweile eine der zentralen philosophischen Positionen der Gegenwart – bereits kurz nach ihrer Geburtsstunde Anfang des 20. Jahrhunderts bei den deutschen Intellektuellen auf Ablehnung, da man in ihr nichts anderes als ein ‚amerikanisches Nützlichkeitsdenken‘ zu erkennen glaubte.¹ Doch nimmt nach einer intensiveren Erforschung und Kenntnis seiner Arbeiten auch im deutschsprachigen Raum das Interesse an James' Philosophie – und damit auch an seiner Psychologie – immer mehr zu.

Auf die Frage, was es genau sei, das ihn immer wieder zu William James und seinem Werk zurückkehren lasse, antwortet der US-amerikanische Kulturhistoriker Jacques Barzun: „‘He does me good’ ... Because he knows better than anyone else the material and spiritual country I am traveling through“ (Barzun 1983, 4). James' Einladung, mit ihm die Welt der Physis und der Psyche zu erkunden, schließt auch den Bereich des Unterbewussten nicht aus (vgl. VRE, lect. XX, 511f.). Mehr aber als für das Unbewusste interessiert sich James, der mit den Schriften Freuds durchaus vertraut war, für das Bewusstsein, seine Aktivität und wie es funktioniert.

Internationalen Ruhm und über den Us-amerikanischen Kontinent hinweg reichende Beachtung als Psychologe erfährt James 1890 mit dem Erscheinen der *Principles of Psychology*. Hier formuliert James nicht nur als Grundvoraussetzung seiner Emotionstheorie die kausale *Priorität* der physiologischen Reaktionen vor den emotionalen,² sondern ihm gelingt darüber hinaus gegenüber den damals führenden europäischen Gelehrten etwas für die Entwicklung der modernen Psychologie und ihrer Unabhängigkeit von der Mutterdisziplin Philosophie Entscheidendes: ihre Grundlegung der einer eigenständigen (Natur-)Wissenschaft. Psychologie wird von ihm als eine Disziplin bestimmt, die empirische Korrelationen zwischen mentalen und physiologischen Zuständen in psychologischen Gesetzen zu beschreiben hat. James' erklärtes Programm ist die Erweiterung des observierenden Verfahrens der Naturwissenschaft über die Fakten der äußeren physischen Welt hinaus auch auf die Fakten der psychischen Innenwelt. Entsprechend wird er die empirischen Vorannahmen der zeitgenössischen Naturwissenschaften nicht kritiklos übernehmen, sondern das gesamte Datenmaterial einer tiefgreifenden Revision unterziehen.³

Das aus der substanzontologischen Tradition seit Descartes hervorgegangene Konzept einer ‚Seele‘ lässt sich im Rahmen von James' wegweisender Konzeption des Bewusstseinsstroms nicht länger halten, sondern kann nur noch als „Funktion eines psychophysischen Organismus“ (Langbehn 2006, 159) beschrieben werden.

James liegt es allerdings fern, das Bewusstsein auf nichts anderes als eine bloße Erscheinung physiologischer Vorgänge zu reduzieren, vielmehr hält er an seiner bereits früh getroffenen Grundüberzeugung fest: „I myself hold with the free-willists“ (TT, 191).

1842 im aufstrebenden New York des 19. Jahrhunderts geboren, schreibt sich der 19jährige James 1861 an der Harvard University (Cambridge, Mass.) ein, studiert Chemie und vergleichende Anatomie, wechselt dann aber 1864 von der naturwissenschaftlichen Lawrence Scientific School zur Harvard Medical School, wo er bei den Naturwissenschaftlern Jeffries Wyman (1814–1874) und Lois Agassiz (1807–1873) – einem entschiedenen Gegner Darwins – hört. 1865 begleitet er Agassiz als dessen Assistent auf einer einjährigen Expedition in das Amazonasgebiet.⁴ James erkrankt an Variola minor, setzt die Expedition zwar fort und öffnet seinen Blick für die Vielfalt der Lebensformen, erkennt allerdings, dass sich sein wissenschaftliches Temperament andere Wege suchen muss, als sie einem ‚field naturalist‘ vorbestimmt sind.

Zu dieser Zeit gesteht James ein, er stimme durchaus mit dem szientistischen Materialismus darin überein, dass der Mensch physiologisch determiniert sei.⁵ „If the end of all“, so fügt er allerdings hinzu, „is to be told that we must ... interpret this rich and delicate overgrowth of ideas, moral, artistic, religious, and social, as a mere mask ... – how long is it going to be well for us not to ‘let on’ all we know to the public?“ (Corr. 4:137, 302). In der klassischen Lehre des Stoizismus eines Marcus Aurelius, in den sich James zu vertiefen beginnt, wird er auf diese Frage keine dauerhaft befriedigende Antwort finden. James erlebt sich als innerlich erschöpft und zerrissen. Der eingeschlagene Weg, Medizin zu studieren und anschließend als Arzt zu praktizieren, scheint ihn nicht länger befriedigen zu können. Stattdessen lenkt er sein Augenmerk auf die benachbarte und junge Disziplin der die Prozesse des Lebens untersuchenden Physiologie.

Weniger sein Interesse an der Praxis, als vielmehr an der Theorie führt ihn während eines Aufenthaltes in Europa von April 1867 bis November 1868 auch nach Deutschland, um bei den damals international führenden Wissenschaftlern zu studieren, deren Anliegen es war, Medizin und Psychologie auf der Grundlage der Physiologie zu modernisieren. Zwar beeindruckt ihn die Entwicklung der physiologischen Psychologie zu einer naturwissenschaftlichen Disziplin, die das menschliche Seelenleben streng naturwissenschaftlich-medizinisch zu erklären sucht. Doch ist er bereits skeptisch gegenüber der in Deutschland maßgeblich durch Max Weber (1864–1920), Gustav Theodor Fechner (1801–1887) und Wilhelm Wundt (1832–1920) vertretenen „microscopic psychology“ (PPI, 192) und der damit verbundenen instrumentellen Zergliederung auch solcher Phänomene, deren Strukturen und Eigenschaften in James’ Augen anders geartet sind, als die der materiellen Natur (vgl. Prechtl 1995, 424).⁶

Im November 1868 kehrt der erneut von tiefen Depressionen geplagte James mit dem festen Vorsatz nach Amerika zurück, nun wenigstens eine Sache, nämlich sein Studium der Medizin, zu Ende zu führen. Doch sein Gesundheitszustand verschlechtert sich. Im März 1869 schreibt James an Thomas W. Ward: „I’m swamped in an empirical philosophy. I feel that we are Nature through and through, that we are wholly conditioned, that not a wiggle of our will happens save as the result of physical laws“ (Letters, I 152–153).

Das mechanistische Modell, in dem das klassische Leib-Seele-Problem in einem mechanistischen Modell von Körper und Psyche gelöst wird und ein „selbstbewußt freies, absichtliches und verantwortliches Handeln und Wirken des Menschen als individueller Person keinen Platz mehr findet“ (Herms 1991, 80), ist für James „the opposite condition from that of a nightmare ... In nightmare we have motives to act, but no power; here we

have powers, but no motives. A nameless *Unheimlichkeit* [dt. im Original] comes over us at the thought of there being nothing eternal in our final purposes, in the objects of those loves and aspirations which are our deepest energies“ (PP II, 313).

Am 21. Juni 1869 schließt James nun doch sein Medizinstudium in Harvard mit dem Erwerb des Doctor of Medicine (M.D.) ab. Er ist allerdings nicht in der Lage, zu praktizieren, sondern durchlebt vielmehr erneut Phasen von schwerer Depression und körperlichen Schwächezuständen. Sein „moral collapse“, wie James es nennen wird, wird ihm allerdings in der Zeit zwischen März und April 1870 noch unmittelbar bevorstehen.⁷

Auch wenn sich nach dieser wohl schwersten Krise keine gradlinige Besserung zeigte, so brachte für ihn doch eine entscheidende Wende die Lektüre des französischen Neokritizisten Charles Renouvier (1815–1903), einem Kantianer, der für eine personale Freiheit eintritt, die aus der geistigen Aktivität gewonnen werde. Diese beginnt gemäß Renouvier bereits mit bewusster Aufmerksamkeit für eine Vorstellung, verbunden mit dem Willen, eine solche Vorstellung aus einer Fülle möglicher anderer auszuwählen und daran festzuhalten.⁸

In einer Notiz vom 30. April 1870 heißt es: „I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier’s second ‘Essais’ and see no reason why his definition of Free Will – ‘the sustaining of a thought *because I choose to* when I might have other thoughts’ – need be the definition of an illusion. At any rate, I will assume for the present – until next year – that it is no illusion. My first act of free will shall be to believe in free will ... Hitherto, when I have felt like taking a free initiative, like daring to act originally, without carefully waiting for contemplation of the external world to determine all for me, suicide seemed the most manly form to put my daring into; now, I will go a step further with my will, not only act with it, but believe as well; believe in my individual reality and creative power“ (Letters, I 147–148; vgl. PP II, 321, TT 191–192).

Es ist der Wille mit seiner vorwärts strebenden Kraft, die zwar nicht alles Reale, aber doch vieles in der menschlichen Lebenswelt zu verändern vermag, den James als „anthropologisches Postulat“ (Heine 2005, 117) setzt. James leugnet nicht die Errungenschaften, die durch die materialistische Art der Naturerkenntnis gewonnen wurden, bestreitet aber deren Gültigkeit für die Komplexität menschlicher Erfahrungen und wird in seiner Psychologie die „dynamic power“ (PP II, 571) aktiv-kreativer Bewusstseinsprozesse betonen.

2 Psychology as Real Science of Man

2.1 Die Wende zum Funktionalismus in der Psychologie

Gegenstand seiner neuen Psychologie, die James definiert als „the Science of Mental Life, both of its phenomena and of their conditions“ (PP I, 1), sind die „*states of consciousness as such*“ (PSY, 1),⁹ deren genetische Bedingungen so vollständig wie möglich empirisch zu beschreiben und zu erklären sind. Die philosophischen Ansätze apriorischer und idealistischer Metaphysik und geisteswissenschaftlicher Psychologie können James nicht länger genügen, sondern die Grundausrichtung der neuen und naturwissenschaftlichen Psychologie muss empirisch sein, d.h. sie muss u.a. auf Physiologie und klinischer Neurologie, Evolutionsbiologie, Alltagsbeobachtung und Introspektion¹⁰, Messung und klinischer Psychologie beruhen.

James hält dabei an der Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit als einer weiter gefassten Empirie fest und vertritt den methodologischen Anspruch, dass das Bewusstsein Teil der naturwissenschaftlich beobachtbaren Welt

ist. Psyche und Physis versteht James also nicht als zwei getrennte ‚Seinsphären‘, sondern beide sind Teil der beobachtbaren Natur und der gegenständlichen Welt. Bewusstseinszustände sind in sich selbst Realitäten, und entsprechend – um dem Anspruch der Psychologie als eigenständiger naturwissenschaftlicher Disziplin gerecht werden zu können – als *Tatsachen* bzw. als Teil der empirisch zu erfahrenden Welt anzusehen (Oehler 1994, XIII).

Evolutionstheoretische und physiologische Überlegungen mit einbeziehend formuliert James die Arbeitshypothese seiner neuen Psychologie, „that mental action may be uniformly and absolutely a function of brain-action, varying as the latter varies, and being to the brain-action as effect to cause“ (PSY, 6), legt in den *Principles* die Grundlagen für den Funktionalismus in der modernen Psychologie und entwickelt – unter Anwendung der psycho-physischen Methode, die nach den Auswirkungen physischer Vorgänge auf die mentalen Prozesse eines Organismus fragt – eine *funktionale* Betrachtung der Psyche als eines physiologisch bzw. letztlich biologisch bedingten Prozesses umweltpassender Selbstregulation des Individuums.

Damit steht James in Opposition zu Wilhelm Wundt und dessen ‚Strukturalismus‘, der nach den grundlegenden bzw. simplen, einzeln untersuchbaren Elementen der Psyche sucht, aus denen sich komplexe mentale Prozesse zusammensetzen.¹¹ Wundts Methode kann dem in funktionalen Prozessen denkenden James nur als starre Mechanik erscheinen.¹²

2.2 Strom der Gedanken

Entgegen dem Versuch, das Bewusstsein in kleinste quantitative Elemente und Teilchen zu zerlegen, betont James – neben dem wohl wichtigsten, nämlich funktionalen und zweckbestimmten Charakter – den Prozesscharakter des Bewusstseins: „*The first fact for us, then, as psychologists, is that thinking of some sort goes on*“ (PP I, 224, vgl. PSY, 152).¹³ Die Frage, auf welche Art und Weise dieser Prozess vor sich gehe, beantwortet James, indem er fünf Eigenschaften bzw. Eigentümlichkeiten des Bewusstseinsbegriffs herausstellt: *Personalität, Veränderlichkeit, Kontinuität, Intentionalität* und *Selektivität*.

Denken bzw. Bewusstsein erfährt sich *erstens* nicht einfach als ein Denken, sondern: „every thought tends to be a part of a personal consciousness“ (PP I, 225). Denken erfährt sich immer als *mein Denken* und „ist Ingrezienz eines personalen Bewußtseins“ (Oehler 1994, XIII). Die Psychologie als „the science of finite individual minds“ (PP I, VI) hat es nicht mit einem *absoluten Geist* zu tun, sondern mit *individuellen, sterblichen Geistern*.

Denken ist *zweitens* in ständiger *Veränderung* und insofern prozessual zu definieren. Innerhalb jedes personalen Bewusstseins „thought is always changing“ (PP I, 225), „no state once gone can recur and be identical with what it was before“ (PP I, 230). Kein Gedanke und keine Empfindung kann zweimal gedacht oder erlebt werden, da sich das Gehirn mit jedem Denk- und Wahrnehmungsvorgang verändert, ein bestimmter Sinnesindruck also auf eine sich stets erneuernde, sich modifizierende und durch Plastizität gekennzeichnete physiologische Grundlage trifft, d.h. die Veränderlichkeit des Bewusstseins gründet in der „plasticity of the brain“ (PP I, 107).¹⁴

Der Eigenschaft der Veränderlichkeit des Bewusstseins steht *drittens* die Vorstellung seiner *Kontinuität* gegenüber: „Within each personal consciousness thought is sensibly continuous“ (PP I, 225). Es ist nicht möglich, das Bewusstsein in einzelnen Abschnitten zu erleben, da Veränderungen niemals völlig abrupt auftreten und

einzelne Episoden und Bewusstseinszustände nicht deutlich voneinander abgegrenzt sind. Bewusstseinszustände bilden – bildlich gesprochen – vielmehr einen „Hof“ (halo), weisen „Fransen“ (fringes) auf und bilden fließende Übergänge. Das Bewusstsein erfährt sich niemals auf die Gegenwart beschränkt, sondern immer als Prozess in einer erlebten Zeit. Mögen wir auch die Gegenwart als punktuell erleben, so existiert in Wirklichkeit kein solches abgegrenztes ‚Jetzt‘. Vielmehr besitzt auch das „specious present ... a vaguely vanishing backward and forward fringe“ (PP I, 613), bildet also ebenfalls einen unscharfen „Hof“, in dem – Obertönen vergleichbar (vgl. PP I, 269) – das Vergangene noch nachklingt und Zukünftiges bereits vorweggenommen wird. „In short, the practically cognized present is no knife-edge, but a saddle-back, with a certain breadth of its own on which we sit perched, and from which we look in two directions into time“ (PP I, 609).¹⁵

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist James' Überzeugung, dass das Bewusstsein sich aus „substantive and transitive parts“ (PP I, 243) zusammensetzt, was nichts anderes heißt, als dass nicht nur die *Vorstellungen über einzelne Objekte* in das Kontinuum eingehen, sondern auch die *Vorstellungen über die Beziehungen zwischen den Objekten* oder von Prozessen, denen sie selbst unterliegen oder die sie selbst sind.¹⁶ In sprachlicher Hinsicht bilden sich die substantiellen Momente als Substantive ab, während die transitiven Momente durch Verben, Adjektive, Präpositionen und andere Partikel dargestellt werden, die für die verbindungstiftenden und dynamischen Anteile stehen. Entgegen dem vermeintlichen Eindruck, den die Sprache erweckt, sind es nicht die Substantive, die für die Konstitution der Bedeutung eines Satzes die entscheidende Rolle spielen, sondern es überwiegen die transitiven Anteile und dynamischen Momente.¹⁷ Die Kontinuität des Bewusstseins lässt sich für James letztlich auf seine ‚transitiven‘ Bestandteile zurückführen.

Der charakteristische Grundzug von James' Bewusstseinsbegriff ist entsprechend „die in diesem Begriff eigene kritische Funktion gegenüber der klassischen rationalistischen Erkenntnistheorie und ihrer Annahme eines universellen Bewußtseins als des transzendentalen Subjekts der Erkenntnis“ (Oehler 1994, XIII). Es ist also nicht erst die reflektierende Synthese, die Beziehungen zwischen den Dingen herstellt. Vielmehr sind „diese Relationen (und auch die logischen Verknüpfungen wie ‚und‘, ‚oder‘, ‚wenn‘ etc.) ... Teil des unmittelbaren Bewußtseinsstroms und nicht der darauf beruhenden begrifflichen Vernunft“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 39–40).¹⁸ Damit wird auch die Hypothese des psychischen Atomismus überflüssig, „d. h. die Hypothese, daß es psychische Einheiten gibt, die a priori und gesondert existieren und aus diesem Grunde theoretisch nach einer zusammenhangstiftenden Instanz, nach einem synthetisierenden Verstand etwa, verlangen“ (Langbehn 2006, 173).

Viertens ist das Bewusstsein durch *Intentionalität* gekennzeichnet, also primär mit Objekten befasst, die von ihm verschieden sind und unabhängig von ihm existieren. Bewusstsein „always appears to deal with objects independent of itself“ (PP I, 225). Hier wird deutlich, dass James in seiner Psychologie nicht umhinkommt, eine objektive Welt vorauszusetzen, die von den Subjekten der Erkenntnis erkannt wird und eine methodisch-dualistische Bewusstseinskonzeption vertritt, die er allerdings im Rahmen des Radikalen Empirismus durch Reinterpretation auf eine neue Grundlage stellen wird.¹⁹

Fünftens zeigt sich Bewusstsein als *selektiv*, nimmt Objekte mit selektiver Aufmerksamkeit wahr, hebt interessegeleitet bestimmte Empfindungen der Dinge als die wahren und wesenhaften hervor und übersieht andere Eigenschaften der Dinge. Bewusstsein „is interested in some parts of these objects to the exclusion of others, and welcomes or rejects – *chooses* from among them, in a word – all the while“ (PP I, 225). Auch die Eigenschaft der Selektivität schließt James unmittelbar an die Erfahrungsgrundlage an. Denn unsere Sinnesempfindungen sind nichts anderes als „organs of selection“ (PP I, 284).²⁰

Insgesamt zeigt sich Bewusstsein also nicht als Abfolge einzelner Gedanken oder Ideen oder gar als Abfolge einzelner Abbilder einer ‚eigentlichen‘ Wirklichkeit, sondern als ein kontinuierlicher, sich ständig verändernder Prozess, als Bewusstseinsstrom, der sich nicht in einzelne Elemente zerlegen lässt: „Consciousness ... does not appear to itself chopped up in bits. Such words as ‘chain’ or ‘train’ do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A ‘river’ or a ‘stream’ are the metaphors by which it is most naturally described. *In talking of it hereafter let us call it the stream of thought, of consciousness or of subjective life*“ (PSY, 159).

2.3 Me and I

James ist einer der ersten Psychologen, der das unmittelbar mit der Selbsterfahrung verbundene Selbst dieser Erfahrung empirisch zu beschreiben und zu klären sucht. Zunächst setzt er sich in diesem Zusammenhang mit demjenigen Aspekt des Selbst auseinander, den er das ‚empirical self‘ oder das ‚me‘ nennt: „*In its widest possible sense ... a man’s Self [empirical self, J.H.] is the sum total of all that he CAN call his, not only his body and his psychic powers, but his clothes, and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht, and bank-account*“ (PP I, 291). Dieses ‚empirical self‘ unterteilt James nochmals und stellt drei ‚constituents of the Self‘ heraus, in denen ein Subjekt sich anerkennt und sein Wissen von sich gewinnen kann: das ‚material Self‘, das ‚social Self‘ und das ‚spiritual Self‘, die gemeinsam das ‚empirical self‘ bilden.

Im Hinblick auf das ‚material Self‘ sind es insbesondere materielle Dinge wie der eigene Körper, die Kleidung, der Wohnraum und der Besitz, aber auch die Familie und die Angehörigen, die auf das Bewusstsein einwirken und in das ‚material Self‘ eingehen können (vgl. PP I, 292–293). Das ‚social Self‘ betrifft das Verhalten und Selbstbild im Verhältnis zu anderen. Es besteht wesentlich in der Aufmerksamkeit dafür, wie man von anderen wahrgenommen, beachtet und geachtet wird (vgl. PP I, 293–294). Zum ‚spiritual Self‘ gehören letztlich die inneren psychischen Dispositionen und Fähigkeiten wie Überzeugungen, moralische Sensibilität und letztlich auch der unbezwingbare Wille. Nur wenn diese sich ändern, kann davon die Rede sein, ein Mensch sei nicht länger er selbst (vgl. PP I, 296). Das ‚spiritual self‘ erweist sich dabei als reflexiver Prozess, als Ergebnis unserer Möglichkeit, vom Äußerlichen abzusehen und die eigene Subjektivität als solche zu erfahren.

Zunächst scheint es, als könne James’ Konzept des „stream of consciousness“ als kongenialer Ausdruck der intellektuellen Stimmung seiner Zeit verstanden werden, die die „Auflösung des Ich“ und seiner Identität durch die Erfahrung und das Bewusstseins der Abhängigkeit von Umständen thematisiert, die außerhalb seiner Kontrolle und seines Einflusses liegen (Lears 1981). Das autonome Selbst scheint aufgelöst in ein ‚geistiges‘, ein ‚materielles‘ und ein ‚soziales Selbst‘ (Verhave und van Hoorn, 1977) und in eine Ansammlung von Masken, von sozialen Rollen, entsprechend den Bedürfnissen und Anforderungen anderer zu zerfallen. Doch wird man James besser gerecht, wenn sein Konzept des ‚stream of consciousness‘ „als erfahrungsmäßige Grundlage (der Einheit) des Ich sowie seiner Befreiung aus den Einschränkungen der substantialistischen Theorien heraus“ (Bruder 1989) verstanden wird. Nicht um Auflösung geht es James, sondern um die „Unity of consciousness“ (PP I, 337). Denn all diese Besitztümer, Beziehungen und Projekte, alle diese Dinge, die ein Mensch sein eigen nennt, „all these things give him the same emotion“ (PP I, 291). Dadurch verweisen die Dinge auf die Realität eines Ich, das verletzt, beschämt, glücklich, stolz oder auch betroffen und möglicherweise „außer sich“ ist, wenn sie tangiert sind, und über die Zeit dennoch dasselbe bleibt: „*I am the same self that I was yesterday*“ (PP I, 332).

Doch weist das Selbst für James einen Doppelcharakter auf: „partly known and partly knower, partly object and partly subject“ (PSY, 176). Denn dem ‚me‘ als dem Selbst-Wissen, welches sich insbesondere mit den Handlungen der Selbstversorgung und Selbsterhaltung verändert, die es bewirkt, steht das ‚I‘ gegenüber, das um die Aspekte des Selbst weiß und sich ihrer bewusst ist (vgl. PP I, 400). Dieses ‚I‘ als Teil des Selbstbewusstseins bleibt immer dasselbe, obwohl sich der Bewusstseinszustand ständig wandelt. Das ‚I‘ organisiert das Bewusstsein und bildet dessen Mittelpunkt. Als ‚I‘ erinnert sich jeder Teil des ‚stream of thought‘ an die Teile, die vorausgingen, weiß um die Dinge, die sie wussten, interessiert sich für einige unter ihnen besonders als das ‚me‘ und setzt aufgrund seiner Tendenz zur Aneignung die anderen zu diesem in das Verhältnis der Zugehörigkeit (Diaz-Bone und Schubert 1996).

Von der Erfahrung der „Gewißheit der ‚Identität‘ des Ich“ (Bruder 1989, 10) ausgehend, wendet sich James gegen die Substantialisierung des Ich in eine „unchanging metaphysical entity like the Soul, or a principle like the pure Ego, ‚viewed as out of time““ (PP I 401). Gleichzeitig kritisiert er die *Associationist School* „in England and France, Herbartians in Germany“. Dort sei zwar die Substantialisierung des Ich überwunden und das Ich zu einem „empirical and verifiable thing“ gemacht worden, doch habe man sich mit der Beschreibung des „self as an aggregate of which each part, as to its *being*, is a separate fact“ (PP I, 336) zugleich von der Erfahrung des Ich entfernt. Zwar gesteht James ein, dass das „me ... an empirical aggregate of things objectively known“ sei, doch „the *I* which knows them cannot itself be an aggregate“ (PP I, 400–401).

Dabei erweisen sich die Konzepte der „‘Soul’ of Metaphysics and the ‚Transzendental Ego‘ of the Kantian Philosophy“ als Versuche, „to satisfy this urgent demand of common sense“ (PP I, 339) nach einer Substantialisierung des Ich und letztlich nach einem „substantial owner“, der die Dinge erkennt, feststellt, fühlt und sich dabei doch immer als derselbe erlebt; „an agent of the appropriating and disowning“ (PP I, 340). Doch lässt sich diese „appearance of never-lapsing ownership for which common-sense contends“ (PP I, 339) auch ohne die Zuhilfenahme der Konzeptionen einer ‚Seele‘ oder eines ‚transzendentalen Subjekts‘ erklären.

Das ‚I‘ nämlich kann konstatiert werden, ohne dass für dessen Existenz eine unveränderliche metaphysische Entität, wie die *Seele*, oder ein letztes Prinzip jenseits der Zeit angenommen werden müsste. Denn dieses ‚I‘ ist selbst ‚Thought‘, – selbst Prozess: „It is a *Thought*, at each moment different from that of the last moment, but *appropriative* of the latter, together with all that the latter called its own“ (PP I, 401) – „a vehicle of choice as well as of cognition“ (PP I, 340).

Die psychologische Darstellung der Erfahrung der Identität des Ich lässt sich also vollständig beschreiben „without supposing any other agent than a succession of perishing thoughts, endowed with the functions of appropriation and rejection“ (PP I, 342). Hier gibt es keine andere Identität „than this in the ‘stream’ of subjective consciousness“ (PP I, 336). James räumt zwar ein, „there *may* be another non-phenomenal Thinker behind that“ (PP I, 342). Doch die Behauptung, „that there *must be* a knower correlative to all this *known*“ und die unmittelbar damit verbundenen Frage, „*who that knower is*“ (PP I, 401), stellt kein psychologisches, sondern ein metaphysisches Problem dar. Die vorläufige Antwort zu der wir auf empirischer Basis gelangen können, muss gleichzeitig das letzte Wort der naturwissenschaftlichen Psychologie zu dieser Problematik sein: „The thoughts themselves are the thinkers“ (PSY, 216) oder – wie James es später formulieren wird – „we need no knower other than the ‘passing thought’“ (ERE, 4, Fn. 1).

James stimmt zu, dass das ‚Ich denke‘ Descartes‘ zwar eine unerschütterliche Wissensgrundlage darstellt – „the *inconcussum* in a world most of whose other facts have at some time tottered in the breath of philosophic

doubt“ (PP I, 185). Doch „diese ‚grundlegende Tatsache der Erfahrung‘ ... ist nicht selbstverständlich gegeben, nicht gewiß, sie muß durch den Akt der Glaubensanstrengung gesichert werden“ (Bruder 1989, 13). „All people unhesitatingly believe that they feel themselves thinking, and that they distinguish the mental state as an inward activity or passion, from all the objects with which it may cognitively deal. *I regard this belief as the most fundamental of all the postulates of psychology*“ (PP I, 185).²¹ Wobei dieser Glaube – letztlich der ‚belief in belief‘ (Richardson) – „kein naiver, unproblematisch sicherer ist, sondern des Willens (zum Glauben) bedarf“ (Bruder 1989, 13). Nur durch den Willen zum Glauben an das Gefühl wird dieses real und das Ich sich in seiner Realität sicher. Dieser Glaube aber ist kein anderer, als der, den James bereits 1870 bestimmt hatte als der Glaube „in my individual reality and creative power“ (Letters, I 148).

2.4 Freiheit des Willens – Realität für das Bewusstsein

Untersucht man James' Theorie über den einheitlichen Zusammenhang von physiologischen und psychologischen Fakten hinsichtlich ihrer Zielsetzung, so stellt sich die Frage, ob die „eigentliche Pointe der Gesamtheorie“ (Herms 1991, 85) erreicht worden sei.²² Denn bereits vor und nicht erst während seiner Arbeit an den *Principles* sah sich James vor dem zentralen Problem, inwieweit aus der physiologischen Grundlegung der Psychologie auf die Determiniertheit der Bewusstseinsvorgänge durch die mechanische Hirntätigkeit zu schließen ist. Lässt sich Spontaneität als nicht determiniertes und absolut neu auftretendes Denken psychologisch erklären?

James bemerkt in *Psychology. Briefer Course*²³: „But although we affirm that the *coming to pass* of thought is a consequence of mechanical laws, – for, according to another ‘working hypothesis,’ that namely of physiology, the laws of brain-action are at bottom mechanical laws, – we do not in the least explain the *nature* of thought by affirming the dependence, and in that latter sense our proposition is not materialism“ (PSY, 6–7). Auch wenn wir voraussetzen müssen, dass die Bedingung der Existenz des ‚stream of thought‘ – und damit einhergehend auch der Freiheit des Willens – die Hirntätigkeit bzw. das physische Geschehen bildet, weiterhin die Gesetze der Hirntätigkeit mechanische Gesetze sind und letztlich das Zustandekommen des Bewusstseins eine Folge dieser Gesetze darstellt, darf eine vollständige Erklärung der Hirntätigkeit für James nicht mit der vollständigen Kenntnis des Bewusstseins gleichgesetzt werden. Doch ging es James letztlich darum, zu zeigen, dass die „attentionale Freiheit“ (Herms) ihrerseits als Ursache in das physische Geschehen eingreift. So verstanden lief seine Theorie aber auf einen unversöhnlichen Widerspruch mit der herrschenden Physik hinaus. Denn die Behauptung von bewussten Willensakten als Ursache von absoluten Neuanfängen im Zusammenhang des physikalischen Geschehens steht im Widerspruch zum Satz von der Erhaltung der Energie (vgl. Herms 1991, 85, 1977, 83).

In *The Feeling of Effort* (1880) bemerkte James bereits zehn Jahre vor Erscheinen der *Principles*: „The moral effort is not transitive between the inner and the outer worlds, but is put forth upon the inner world alone. Its point of application is an idea. Its achievement is ‘reality for the mind,’ of that idea“ (CER, 216). Die Wirksamkeit moralisch-freiheitlichen Strebens wie auch die Kausalität (Wirksamkeit) der im Gefühl manifesten Freiheit des Willens lässt sich für James nicht bestreiten. Doch betreffe sie nur die Sphäre der Innenwelt und sei in diesem Sinn auch nicht transitiv zur Außenwelt hin. James aber hatte sein Unternehmen einer naturwissenschaftlichen Psychologie mit der Zielsetzung unternommen, die Koexistenz *und* kausale Interdependenz von physischen und psychischen Fakten in der Einheit der beobachtbaren Erfahrungswelt aufzuzeigen. Nun endet dieses Unternehmen vorerst mit dem Eingeständnis einer faktischen Dualität zweier Arten von Fakten – psychischen und physischen –, „deren Koexistenz und Kovariation zwar nicht einfach bestritten, aber noch viel weniger begriffen werden zu können scheint“ (Herms 1991, 86).

James selbst gesteht ein: „*The fact is that the question of free-will is insoluble on strictly psychologic grounds ... For ourselves, we can hand the free-will controversy over to metaphysics*“ (PSY, 456–457). Die Frage nach der Freiheit des Willens lässt sich für James nicht psychologisch erklären, sondern nur ethisch begründen. Das Problem muss einer anderen Wissenschaft zugewiesen werden, nämlich der *Metaphysik*.

2.5 Psychologie und Metaphysik

„The reader will in vain seek for any closed system in the book“ (PP I, VII), heißt es im Vorwort der *Principles*. „It is mainly a mass of descriptive details, running out into queries which only a metaphysics alive to the weight of her task can hope successfully to deal with. That will perhaps be centuries hence; and meanwhile the best mark of health that a science can show is this unfinished-seeming front“ (PP I, VII). James betont, dass die von ihm vorgelegte deskriptive Psychologie notwendig selbst Fragen aufwerfe, die wahrscheinlich erst von einer noch Jahrhunderte entfernten Metaphysik beantwortet werden können.²⁴ Überträgt man diese Einsicht auf die pluralistische Ausgangslage aller Einzelwissenschaften, da alle einzelnen Disziplinen ungeprüft von Wissen ausgehen müssen, das andere Disziplinen ihnen zur Verfügung stellen, stellt sich gemäß James die ‚wahre‘ Wissenschaft nur dann ein, wenn die Einseitigkeiten der naturwissenschaftlichen Perspektive aufgehoben und ihre Voraussetzungen aufgehellt worden sind. „Nicht Dekontextualisierung, sondern Kotextualisierung“ (Langbehn 2006, 162) führt für James zur Wissenschaft, die jene Aufgaben erfüllen soll, die in dem vorwissenschaftlichen Erkenntniskosmos der vormodernen Welt die Metaphysik wahrgenommen hatte.

Hier wird man möglicherweise an Kant erinnert, wenn es bei ihm heißt, dass „der stolze Name einer Ontologie ... dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen [muß]“ (AA III, 207). An die Stelle einer überkommenen Ontologie und Metaphysik setzt Kant also nichts anderes, als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst. Der Begriff ‚Kritik‘ hat bei James allerdings einen programmatisch anderen Sinn als bei Kant.²⁵ Denn gemäß James ist das eigentümliche Geschäft der Metaphysik „gegenüber dem *unkritischen* Ausgehen der Sciences von Daten, deren Struktur sie selbst nicht weiter untersuchen, ... die *kritische* Erörterung dieser Ausgangsdaten und Grundsätze“ (Herms 1977, 93).²⁶ Im Sinne von James bleibt Metaphysik also nicht nur auf die Erfahrung bezogen, sondern sie hebt von der Erfahrung an und verbleibt als ‚aposteriorische Metaphysik‘²⁷ jederzeit innerhalb der Erfahrung. Die Funktion dieser aposteriorischen Metaphysik ist somit analog der Funktion der Theoriebildung in den wissenschaftlichen Einzeldisziplinen: „Es wird jeweils im eigenen Objektbereich deskriptiv Wissen gesammelt und kritisch auf die Prämissen und das Vorwissen geschlossen. Im Unterschied zu den Sciences handelt es sich bei den Objekten der Metaphysik nun um die Resultate verschiedener Disziplinen“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 50).

Entsprechend seinem Wissenschafts- und Metaphysikverständnis kann James nun auch in der Einleitung zu *Psychology. Brief Course*, die zusammen mit dem Epilog (*Psychology and Philosophy*) den wissenschaftstheoretischen Rahmen für eine naturwissenschaftliche Psychologie bildet, behaupten, dass die Psychologie zwar von ihm als Naturwissenschaft behandelt werde, es aber dennoch nur *eine* „Science of all things“ (PSY, 1) geben könne – nämlich die Philosophie. Da es aber diese *eine* Wissenschaft noch nicht gibt, sind alle zeitgenössischen Wissenschaften als Teile der Philosophie bzw. Metaphysik dazu gezwungen, unter den für sie gültigen Bedingungen Wissenschaft zu betreiben. Auch die Psychologie bildet also nur ein Provisorium und in diesem Sinne eine „historisch notwendige Entwicklungsstufe“ (Langbehn 2006, 164) auf dem Weg zum Besitz der „*full truth about states of mind*“ (PSY, 2).

Zwar sei die Psychologie gegenwärtig „on the materialistic tack“ (PSY, 7), „aber in der Akzeptanz ihrer gegenwärtigen Bedingungen und im Bewußtsein, sich in einem ‚materialistischen Stadium‘ zu befinden, habe

die Psychologie zu diesem Zeitpunkt keine andere Wahl als sich zunächst noch als reine Naturwissenschaft zu definieren“ (Langbehn 2006, 164). Insofern können auch ihre naturwissenschaftlichen Annahmen, wie etwa die These der kausalen Abhängigkeit des Bewusstseins von physiologischen Prozessen oder die Annahme, beim Bewusstsein handle es sich um eine Funktion der Gehirntätigkeit, nur jeweils den Status einer „working hypothesis“ (PSY, 7) für sich geltend machen. Mit anderen Worten: Die kritische Funktion der Metaphysik kann die Psychologie als Naturwissenschaft nicht selbst leisten, sonst wäre sie weitgehend handlungsunfähig. Der Psychologe muss von bestimmten naturwissenschaftlichen Hypothesen ausgehen. Er kann nicht mit der Ausarbeitung einer naturwissenschaftlich fundierten psychologischen Theorie des Bewusstseins warten, bis das metaphysische Problem des Subjekt-Objekt-Dualismus oder das Problem des Begriffs des Bewusstseins selbst gelöst ist. Aber es ist entscheidend, dass der Psychologe bzw. Naturwissenschaftler erkennt, dass hier überhaupt ein grundsätzliches Problem besteht und seine empirischen Voraussetzungen als genau das nimmt, was sie sind, nämlich als Hypothesen und nicht als eine ein und für allemal feststehende Wahrheit.

Metaphysik bzw. Philosophie erweist sich insofern nicht als eine Wissenschaft, die unabhängig von den Erkenntnissen der einzelnen Disziplinen betrieben werden könnte. Sie stellt vielmehr das *Forum* dar, vor dem die jeweiligen Resultate der Einzeldisziplinen kritisch auf ihre Geltung hin geprüft werden, indem die Ergebnisse einer Disziplin unter Anwendung der Ergebnisse der anderen Disziplinen diskutiert werden: „The forum where they hold discussion is called metaphysics. Metaphysics means only an unusually obstinate attempt to think clearly and consistently“ (PSY, 461). Der ungewöhnlich hartnäckige Versuch, ‚klar und konsistent‘ zu denken, bedeutet eine kritische Revision der Vorannahmen und der Resultate der Einzelwissenschaften mit dem Ziel, Widersprüche zu vermeiden, nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmende Aussagen auszuschließen und so eine größtmögliche Konsistenz des Wissens zu erreichen. Die Idee der Konsistenz des Wissens bildet dabei das „normative Regulativ für die Bemessung wissenschaftlichen Fortschritts“, der niemals abgeschlossen werden kann (Diaz-Bone und Schubert 1996, 50).

Den Einzelwissenschaften wirft James den Mangel an einer Kritik ihrer eigenen Voraussetzungen auch gar nicht vor. Denn die Einzeldisziplinen bleiben, wie bereits angedeutet, notwendigerweise verwiesen auf eine unvollkommene Stufe in der Entwicklung zu der einen wahren Wissenschaft und müssen aus praktischen Gründen bestimmte Voraussetzungen machen, die vom Standpunkt der Philosophie aus allerdings kritisch zu prüfen sind.²⁸ Metaphysik im Sinne von James lässt sich daher auch bestimmen als „Revision des naturwissenschaftlichen Weltbildes zugunsten eines einheitlichen Wissens über diese Welt als ganzer, und zwar Revision aufgrund der Aufklärung und kritischen Würdigung der in den Einzelwissenschaften unkritisch zugrunde gelegten Vorannahmen und Voraussetzungen“ (Langbehn 2006, 167).

Was James' eigene Grundlegung einer naturwissenschaftlichen Psychologie betrifft, so erweist sie sich entsprechend seinem Wissenschaftsverständnis selbst als eine in ihren naturwissenschaftlichen Annahmen und in ihrem Wissensbestand provisorische und revisionsbedürftige Propädeutik zu einer künftigen Metaphysik: „When then, we talk of ‘psychology as a natural science,’ we must not assume that that means a sort of psychology that stands at last at solid ground. It means just the reverse; it means a psychology particularly fragile, and into which the water of metaphysical criticism leak at every joint, a psychology all of whose elementary assumptions and data must be reconsidered in wider connections and translated into other terms. It is, in short, a phrase of diffidence, and not of arrogance; and it is indeed strange to hear people talk triumphantly of ‘the New Psychology’ ... This is no science, it is only the hope of a science. The matter of a science is with us. Something definite happens when to a certain brain-state a certain ‘sciousness’ corresponds. A genuine

glimpse into what is would be *the* scientific achievement, before which all past achievements would pale. But at present psychology is in the condition of physics before Galileo and the laws of motion, of chemistry before Lavoisier and the notion that mass is preserved in all reactions. The Galileo and the Lavoisier of psychology will be famous men indeed when they come, as come they some day surely will, or past successes are no index to the future. When they do come, however, the necessities of the case will make them ‘metaphysical’. Meanwhile the best way in which we can facilitate their advent is to understand how great is the darkness in which we grope, and never to forget that the natural-science assumptions with which we started are provisional and revisable things“ (PSY, 468).

James nennt vier Voraussetzungen, die es gilt, vom Standpunkt der Metaphysik aus kritisch zu überprüfen: 1. „The Relation of Consciousness to the brain“ (PSY, 462) bzw. das Entsprechungsverhältnis von Bewusstsein und Gehirn. 2. „The Relation of States of Mind to their ‘Objects’“ (PSY, 464) bzw. den Subjekt-Objekt-Dualismus. 3. „The changing character of consciousness“ (PSY, 466) bzw. den Begriff des Zustandes eines Bewusstseins. 4. „States of consciousness themselves“ (PSY, 467) bzw. den Begriff des Bewusstseins selbst. Das Problem des Subjekt-Objekt-Dualismus wie auch das Problem des Bewusstseins selbst wird dabei im Zentrum von James’ eigenem philosophischem bzw. metaphysischem Ansatz stehen, nämlich demjenigen des Radikalen Empirismus.

Nun wird – auch wenn sie in seinen Arbeiten stets präsent bleibt – nicht länger die Psychologie James’ Hauptarbeitsgebiet bilden, sondern die Philosophie.²⁹

3 Radical Empiricism

3.1 Philosophie der reinen Erfahrung

„At the outset let us place ourselves at the heart of this thinker’s philosophy, at the very center from which the roads radiate in all directions“, heißt es bei Th. Flournoy (1917, 68) in *The Philosophy of William James* hinsichtlich James’ Radikalem Empirismus oder seiner ‚Lehre der reinen Erfahrung‘, wobei James’ Essays zum Radikalen Empirismus erstmals 1912 posthum von seinem Schüler Ralph Barton Perry (1876–1957) zu dem Sammelband *Essays on Radical Empiricism* zusammengestellt wurden. In der James-Forschung besteht weitgehend Einigkeit, dass es sich beim Radikalen Empirismus nicht um eine zeitlich genau eingrenzbar Phase seines Denkens handelt, sondern um James’ bereits in seinen frühen philosophischen aber auch psychologischen Werken implizite Grundüberzeugung im Sinne seiner – wie er selbst es formuliert – „Weltanschauung“ [dt. im Original]“ (ERE, 41). Insofern stellt die Lehre des Radikalen Empirismus keinen fest umgrenzten Textkörper seines Spätwerkes dar, sondern liefert als James’ „ontology, ... his theory of perception and his theory of intentionality“ (Putnam 1997, 5) vielmehr einen wichtigen, wenn nicht gar den Schlüssel zum Verständnis seines Gesamtwerks.³⁰

Insgesamt zeigt sich der Radikale Empirismus nicht nur kritisch gegenüber den idealistischen Systemen hegelianischer Provenienz wie auch gegenüber der von Kant begründeten Transzendentalphilosophie, sondern auch gegenüber früheren Formen empiristischer Philosophie (Locke, Berkeley, Hume), – und zwar hinsichtlich „der Behandlung derjenigen Momente im Aufbau von Erfahrung, die ihre einheitliche invariante Form im Unterschied zum Wechsel der Materie betreffen“ (Hermes 1991, 89).³¹ Radikal ist ein Empirismus gemäß James insofern nur dann, wenn er *erstens* in seinem Aufbau (constructions) kein Element zulässt, das nicht direkt erfahren wird (also: kein „reines Ich“, keine „transzendente Subjektivität“, keine „materielle Sub-

stanz“, die die Einheit der empfundenen Datenmannigfaltigkeit begründen soll) und *zweitens* kein Element ausschließt, das direkt erfahren wird, – nämlich die *Relationen*, die Erfahrungen miteinander verbinden und selbst *erfahrene Relationen* sind. Jede Art erfahrener Relation muss im Rahmen des Radikalen Empirismus ebenso als real gelten wie irgendetwas anderes darin (vgl. Oehler 2000, 9).³²

Hatte der transzendentalphilosophische Ansatz diese gegenüber den wechselnden materialen Bestimmungen invarianten und sie alle verbindenden formalen Bestimmungen als apriorische Elemente bzw. als vor jeglicher Erfahrung gegebene Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung behandelt, so wirft James allerdings auch Hume vor, in gewissem Sinne ebenfalls die Realität dieser verbindenden Bestimmungen übersehen zu haben, insofern er mit „sensations“ und „ideas“ nur die Fülle von Einzeldaten als in der Erfahrung gegeben betrachtet, nicht aber das, was sie verbindet. Hier zeigt sich, dass der Radikale Empirismus bereits einen inhaltlich bestimmten Begriff von Erfahrung in Anspruch nimmt, „der selbst tiefer, besser, umfassender, weiter und konsequenter ist als derjenige, mit dem die kritisierten Positionen der Tradition (Hume und Kant) arbeiten“ (Herms 1991, 89). Gemeint ist dabei die Untersuchung desjenigen, was aller menschlichen Erkenntnistätigkeit in Erfahrung nicht a priori, sondern a posteriori vorgegeben ist und James mit dem Begriff „pure experience“ (ERE, 4) bezeichnet, der den Dualismus von Geist und Materie ontologisch neu fundiert. Anstelle eines solchen metaphysischen Dualismus eröffnet der Radikale Empirismus eine Welt der reinen Erfahrung – *A World of Pure Experience* –, in der die Funktion der ‚reinen Erfahrung‘ den metaphysischen Begriff der ‚Substanz‘ ersetzt.

3.2 Radikaler Empirismus und Psychologie

Auch James' Psychologie zeigte sich der empirischen Methode verpflichtet, wobei der Funktionalismus, den James in den *Principles* vertrat, es ihm ermöglichte, mit der substanzontologischen Tradition und ihrer Vorstellung einer ‚Seele‘ abzuschließen.³³ So konnte James weiterhin von ‚Bewusstsein‘ als einem Faktum sprechen, ohne auf essentialistische Implikationen oder gar auf die Vorstellung eines ‚absoluten Geistes‘ im Sinne des Neuhegelianismus zurückgreifen zu müssen. Doch auch James' Psychologie kam nicht ohne die unhinterfragte Voraussetzung eines Subjekt-Objekt-Dualismus aus, d.h. nicht ohne die auf einfache Intersubjektivitäts- und Identitätsannahmen hinsichtlich der Objekterkenntnis gegründete Voraussetzung einer objektiven Welt, die von den Subjekten der Erkenntnis erkannt wird und letztlich – in welcher Form auch immer – auf die metaphysische Vorstellung einer ‚prästabilierten Harmonie‘ zurückgreifen muss.³⁴

Da die Psychologie ihre eigenen axiomatischen Vorgabe nicht selbst kritisieren kann, wie James dies 1892 bereits in den wissenschaftstheoretischen Überlegungen für eine naturwissenschaftliche Psychologie ausführte, wird seine Lehre des Radikalen Empirismus nun am Begriff des Bewusstseins selbst ansetzen.

In seinem Essay *Does 'Consciousness' Exist?*, der 1904 im *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* I erschien, gesteht James ein, er habe bereits in den vergangenen zwanzig Jahren – also einem Zeitraum, der auch die Arbeit an den *Principles* umfasst – dem ‚Bewusstsein‘ im Sinne einer ‚Entität‘ misstraut. Nun aber sei die Zeit dafür, die Vorstellung der Realität des Bewusstseins als einer Entität offen und umfassend zu verabschieden (vgl. ERE, 3).

Gibt es ein Bewusstsein? Diese Frage wird von James nun im oben genannten Sinn entschieden verneint. Der Begriff ‚Bewusstsein‘ sei vielmehr „the name of a nonentity, and has no right to a place among first principles“ (ERE, 2). Diejenigen, die noch immer am Bewusstsein als einer ‚Entität‘ festhalten, „are clinging

to a mere echo, the faint rumor left behind by the disappearing ‘soul’ upon the air of philosophy“ (ERE, 2). Tatsächlich ist ‚Bewusstsein‘ „only a name for the fact that the ‘content’ of experience is known“ (ERE, 2).

Allerdings wäre es für James absurd, schlichtweg abzustreiten, dass ‚Bewusstsein‘ existiert, – „for undeniably ‘thoughts’ do exist“ (ERE, 3). James insistiert hier nur, dass das Wort ‚Bewusstsein‘ nicht für eine ‚Entität‘, sehr wohl aber für eine ‚Funktion‘ steht: „There is a function in experience which thoughts perform ... That function is *knowing* ... The fact that things not only are, but get reported, are known“ (ERE, 3–4). Wer auch immer den Begriff ‚Bewusstsein‘ von seiner Liste der ersten Prinzipien streicht, muss dennoch dem Vollzug dieser Funktion irgendwie Rechnung tragen.

In diesem Zusammenhang greift James nun auf die *Principles* zurück: „In my *Psychology* I have tried to show that we need no knower other than the ‘passing thought’“ (ERE, 4, Fn. 1). Bereits im Rahmen seiner physiologisch fundierten Psychologie ließ sich für James kein substantielles Selbst nachweisen, dass für die Synthese einzelner Bewusstseinsmomente zu einer Bewusstseinskontinuität zuständig wäre. Alles was sich empirisch rechtfertigen ließ, war die Tatsache, dass Bewusstsein vor sich geht – ‚thought goes on‘. Aus dieser Tatsache zieht James nun die Konsequenz und formuliert aus der Perspektive des Radikalen Empirismus im – zumindest impliziten – Rückgriff auf antike Urstofftheorien seine neue These³⁵: Anstelle der zwei sich unversöhnlich gegenüberstehender Entitäten Subjekt und Objekt gibt es für James ursprünglich nur *Prozess*. Unsere Gedanken (*thoughts*) üben die Funktion des Erkennens aus, aber diese Gedanken besitzen keinen eigenen Seins-Stoff oder keine eigene Seins-Qualität, die verschieden wäre von dem *Urstoff*, aus dem auch die materiellen Dinge bestehen. Diesen Urstoff, aus dem die Wirklichkeit besteht, nennt James ‚reine Erfahrung‘ bzw. ‚pure experience‘ – „the *materia prima* of everything“ (ERE, 138).

In dieser Welt der reinen Erfahrung erweist sich Bewusstsein im Sinne einer Entität oder Wesenheit als pure Fiktion. „But neither is consciousness a function of matter, for matter *as an entity* also does not exist. Ultimately there are only pure experiences ..., experiences which only in retrospect are *taken* either as a part of a stream of thought or as physical objects“ (Putnam 1997, 4–5).³⁶ Es gibt in James’ Ontologie kein allgemeines Sein, aus dem Erfahrung im Ganzen bestehen würde. Vielmehr gibt es so viel Seiendes, wie es Beschaffenheiten in den Dingen gibt, d.h. abgesehen von Raum und Zeit „there is no general stuff of which experience at large is made“ (Putnam 1997, 5).

‚Portions of pure experience‘³⁷ gehen vielmehr in dieser Welt der reinen Erfahrung eine besondere Art der gegenseitigen Beziehung ein. Diese Beziehung aber ist selbst ein Teil der ‚pure experience‘. Eine ungeteilte Erfahrungseinheit – in einem bestimmten Zusammenhang mit anderen Erfahrungen zur Geltung gebracht – spielt die Rolle eines kognitiven Subjekts, eines mentalen Zustandes, eines ‚Bewusstseins‘, während dieselbe ungeteilte Erfahrungseinheit in einem anderen Kontext die Rolle eines gekannten Dinges, eines ‚objektiven Inhalts‘, übernimmt.³⁸ Durch diese Erklärung wird der Dualismus aufrechterhalten und gleichzeitig reinterpretiert. „It is an affair of relations, it falls outside, not inside, the single experience considered“ (ERE, 10).

‚Bewusstsein‘ im Sinne einer Entität stellt sich also als fiktiv heraus, während konkrete Gedanken vollkommen real sind. Da konkrete Gedanken „are made of the same stuff as things are“ (ERE, 37), nämlich ‚pure experience‘, verdankt sich das, was wir erst in der Retrospektive als den so genannten Dualismus von Subjekt und Objekt ‚zur Geltung bringen‘ (‚*taken*‘), der Beziehung der neutralen Elemente innerhalb der ‚pure experience‘, wobei sich die Dualität als äußerlich und nachträglich bzw. als eine erst retrospektiv zur Geltung gebrachte erweist.³⁹

Für James ist es der Rationalismus, der im Rahmen seiner Weltanschauung dahin tendiert, Allgemeinheiten hervorzuheben und das Ganze in der logischen wie auch ontologischen bzw. seinsmäßigen Ordnung dem Teil gegenüber als das Vorgängige auszuweisen. James kehrt diese ontologische Ordnung um, indem er nicht die Teile, sondern das Ganze als ein Seiendes zweiter Ordnung begreift.⁴⁰ James' Aufmerksamkeit gilt den Beziehungen, nicht den Objekten als solchen, da auch diese Objekte letztlich nichts anderes sind als ‚bundles of relations‘. Es sind die Beziehungen in ihren unterschiedlichen Stufen der Innigkeit, die nicht nur der Welt menschlicher Erfahrung Aktivität und prozessuale Tiefenschärfe verleihen, sondern auch dem, was wir ‚Selbst‘ nennen.

Die Wirklichkeit ist ein Prozess und ein Fließen, ein permanenter, nicht zielgerichteter und in seinem Ablauf nicht determinierter Wandel, „ohne daß es einen trans-empirischen Grund für dieses Fließen oder gar eine ... metaphysische Vernunft hinter den Dingen, ein Ziel des Prozesses gäbe“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 60). Wissen über wahrnehmbare Wirklichkeiten entsteht nicht außerhalb, sondern „inside the tissue of experience. It is *made*; and made by relations that unroll themselves in time“ (ERE, 57).

4 Pragmatism

In seinen 1906/07 in Boston gehaltenen *Lowell Lectures* zur Philosophie des Pragmatismus⁴¹ kritisiert James die „symptomatische Vernachlässigung der eigentlichen, das heißt der Lebensprobleme durch die institutionalisierte Philosophie“ (Oehler 2000, 21). Weit davon entfernt, einen existenziellen Problembezug aufzuweisen und philosophische Gedanken nach ihrer Beziehung zum Leben und nach ihren Wirkungen in der Welt zu beurteilen, eröffnet die institutionalisierte Philosophie für James vielmehr eine Kluft zu der wirklichen Welt menschlicher Lebendigkeiten und ihren alltäglichen Gefühlen und Erfahrungen.

Vor dem Urteil des gesunden Menschenverstandes scheinen Namen wie Plato, Locke, Spinoza, Mill und Hegel kaum etwas anderes zu bedeuten, als verschieden eigentümliche Arten, sein Ziel zu verfehlen. „It would be an obvious absurdity if such ways of taking the universe were actually true“ (P, lect. I, 38). Für James dagegen „the finally victorious way of looking at things will be the most completely *impressive* way to the normal run of minds“ (P, lect. I, 38). Nur diejenige Art der Weltbetrachtung wird sich für James letztlich als überlegenere erweisen, die auf uns sterbliche Geister den stärksten Eindruck macht.

James geht dabei von der Überzeugung aus, dass in die unterschiedliche Weltsicht der Menschen auch „ihre Emotionalität mit eingeht, ihre Gefühle und Affekte“ (Oehler 2000, 19). Philosophie und Wissenschaft sind nicht einfach nur da, sondern sie sind „hervorgegangen ... aus Grundannahmen, die sich die Menschen in vorwissenschaftlichen Lebenswelten und mythischen Erlebnisräumen gemacht haben“, wobei „diese fundamentalistische Grundeinstellung trotz allem weiterlebt und darüber hinaus jeder Mensch auch noch in seiner eigenen Welt lebt, die seine individuelle Auffassung von der Welt bestimmt“ (Oehler 2000, 19). Philosophie ist damit keine Sache des reinen Verstandes, sondern „our individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos“ (P, lect. I, 4).

Ausgehend von der These, dass sich Philosophie nicht nur im Gefühl, sondern insbesondere im Temperament des Einzelnen begründen und entsprechend beschreiben lässt, entwickelt James eine Typologie der Persönlichkeit, der jeweils eine bestimmte Philosophie bzw. Weltanschauung entspricht.⁴² James ordnet den beiden Grund-Typen, die er im *Rationalisten* und *Empiristen* erkennt, jeweils bestimmte sekundäre charakteristische

Eigentümlichkeiten zu: Der Rationalist („going by ‘principles’“), dessen Intellektualismus sich meist mit einer idealistischen und optimistischen Tendenz verbindet, wird sich selbst als religiöser im Vergleich zum Empiristen betrachten, er wird ein Anhänger der Willensfreiheit und ein Monist sein, der seine Argumente dogmatisch vorbringt. Der Empirist („going by ‘facts’“), dessen Sensualismus sich meist mit einer materialistischen und pessimistischen Tendenz verbindet, wird dagegen irreligiös, fatalistisch und ein Pluralist sein, der seine Thesen eher skeptisch und diskussionsbereit vortragen wird (P, lect. I, 12).

Was sich für James in dieser Typologie zeigt, ist der „‘conflict between science and religion’“ (P, lect. I, 15). Einerseits habe es zwar niemals so viele Menschen mit entschieden empirischer Geisthaltung gegeben, wie heutzutage; „our children, one may say, are almost born scientific“ (P, lect. I, 14). Andererseits konnte aber aller Fortschritt der Wissenschaften unsere Religiosität offensichtlich nicht neutralisieren. Unsere Achtung vor den Tatsachen „is itself almost religious. Our scientific temper is devout“ (P, lect. I, 14–15). Unsere wissenschaftliche Geisthaltung selbst besitzt die Form eines religiösen Stoßgebets. Was für James demnach der ganz normale moderne Mensch von der Philosophie fordert, sind „facts; he wants science; but he also wants a religion“ (P, lect. I, 15).

Hier aber eröffnet sich das Dilemma: „You find the two parts of your quaesitum hopelessly separated. You find empiricism with inhumanism and irreligion; or else you find a rationalistic philosophy that indeed may call itself religious, but that keeps out of all definite touch with concrete facts and joys and sorrows“ (P, lect. I, 20).⁴³

James ist der Überzeugung, dass die Philosophie seiner Zeit den Sinnbedürfnissen des modernen Menschen nicht gerecht zu werden vermag und im Hinblick auf die Ansprüche, die an sie herangetragen werden, versagt. Denn was wir gegenwärtig von der akademischen Philosophie angeboten bekommen, ist eine „empirical philosophy that is not religious enough, and a religious philosophy that is not empirical enough for your purpose“ (P, lect. I, 15).

„What you want“, setzt James dagegen, „is a philosophy that will not only exercise your powers of intellectual abstraction, but that will make some positive connexion [sic] with this actual world of finite human lives“ (P, lect. I, 20). Eine solche Art der Vermittlung und Versöhnung leistet für James der Pragmatismus: „I offer the oddly-named thing pragmatism as a philosophy that can satisfy both kinds of demand. It can remain religious like the rationalisms, but at the same time, like the empiricisms, it can preserve the richest intimacy with facts“ (P, lect. I, 33).⁴⁴

Unter „Pragmatismus“ lässt sich dabei ganz allgemein die Anwendung einer einfachen Regel verstehen, die uns dazu verhilft, philosophische Ideen zu klären und ihre Diskussionen zu erleichtern, d.h. der Pragmatismus versteht sich nicht als Theorie, sondern als Explikation einer Methode der Bewertung, die wir – bewusst oder unbewusst – immer schon anwenden, wenn wir einen Gegenstand bzw. ein Phänomen an seinen praktischen Wirkungen erkennen. O. Flanagan (1997, 25) bringt diesen Sachverhalt entsprechend auf den Punkt, wenn es bei ihm heißt: „Pragmatism is a method for doing what matters most; finding a way of believing, thinking, and being that will make life meaningful, that will make life worth living in the widest possible sense“. In diesem Zusammenhang bedarf es auch einer neuen und pragmatischen Herangehensweise an das Phänomen „Religion“, die den wissenschaftlichen Bedürfnissen des Menschen genügt, indem sie Religion bzw. genauer: die Vielfalt der religiösen Erfahrung funktional im Hinblick auf ihren Wert für die Lebenstüchtigkeit und

Daseinsbereitschaft des Menschen zu bestimmen vermag, d.h. es bedarf der Grundlegung einer empirisch ausgerichteten Religionspsychologie, die James in seinen *Varieties* vorlegen wird.

5 The Varieties of Religious Experience

5.1 Psychologie und medizinischer Materialismus

Die Aufgabe – gleichzeitig die These – der *Gifford Lectures*, so James, werde eine zweifache sein: „*First*, to defend ... ‘experience’ against ‘philosophy’ as being the real backbone of the world’s religious life ... and *second*, to make the hearer or reader believe, what I myself invincibly do believe, that, although all the special manifestations of religion may have been absurd (I mean its creeds and theories) yet the life of it as a whole is mankind’s most important function“ (zit. nach Perry, II, 326–327).⁴⁵ Nicht nur will James also die individuelle *Erfahrung* als das eigentlich zentrale Moment religiösen Lebens gegenüber allen intellektualisierenden und rationalisierenden Formen – seien diese theologischen oder philosophischen Ursprungs – verteidigen. Darüber hinaus wird er die These vertreten, dass sich die Religion dort, wo jegliche Rationalität und Moral im Leben des Einzelnen an ihr Ende gelangen, als die wichtigste aller menschlichen Funktionen erweist.⁴⁶

Was den Gegenstand seiner Untersuchung betreffe, so James in seiner ersten Vorlesung, gehe es ihm weder um Kirchengeschichte noch um Glaubenslehren oder religionsethnologische Überlegungen. Denn er sei weder Theologe noch Anthropologe, auch sei er nicht in Religionsgeschichte ausgebildet. Psychologie sei vielmehr der einzige wissenschaftliche Bereich, in dem er sich wirklich auskenne. Doch gerade für den Psychologen „the religious propensities of man must be at least as interesting as any other of the facts pertaining to his mental constitution“ (VRE, lect. I, 2). Nicht mit dem historischen Ursprung von Religion oder gar mit der Frage nach ihrem ‚Wesen‘ will sich James beschäftigen, sondern mit „religious feelings and religious impulses“ (VRE, lect. I, 3).

James wendet sich gleich zu Beginn gegen den Standpunkt des so genannten ‚medizinischen Materialismus‘, der den Wert religiöser Erfahrungen mit dem Aufzeigen ihres physiologischen Ursprungs zu destruieren sucht: „Medical materialism ... snuffs out Saint Teresa as an hysteric, Saint Francis of Assisi as an hereditary degenerate. George Fox’s ... pining for spiritual veracity, it treats as a symptom of a disordered colon“ (VRE, lect. I, 19). Doch lässt sich für James, auch wenn er eine empirische Grundhaltung vertritt,⁴⁷ von einer von der Existenz ausgehenden Darstellung von Tatsachen der Geistesgeschichte nicht über deren Wert entscheiden.

Zum einen sind gemäß James wissenschaftliche Theorien ebenso als organisch bedingt anzusehen wie religiöse Gefühle. Zum anderen geschieht es in den Naturwissenschaften und im Bereich der modernen Technik nie, dass jemand versucht, bestimmte Ansichten mit dem Hinweis auf die neurotische Verfassung ihres Autors zu widerlegen. „Opinions here are invariably tested by logic and by experiment, no matter what may be their author’s neurological type“ (VRE, lect. I, 17–18). Nicht anders aber – wie etwa in der Medizin und der Chemie und anderen Naturwissenschaften – sollte es auch mit der Bewertung von Religion sein, d. h. ihre Bewertung sollte im Hinblick auf das erfolgen, was als Ergebnis herauskommt und einen Unterschied in unserem Leben macht. Nicht der (physiologische) Ursprung eines Phänomens sollte das Bewertungskriterium sein, „not its origin, but *the way in which it works on the whole*“ (VRE, lect. I, 19). Was James interessiert, ist die individuelle lebendige religiöse Erfahrung in ihrer Funktion im Hinblick auf unsere individuelle Lebenstüchtigkeit. „By their fruits ye shall know them, not by their roots“ (VRE, lect. I, 20).

5.2 ‚Personal Religion‘

Zwar sind für James religiöse Emotionen psychische Daseinsformen, die von anderen konkreten Emotionen unterschieden werden können, doch fragt er nicht – wie der Philosoph und protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834)⁴⁸ – nach dem „Gemeinsamen aller so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden“ (Schleiermacher 1830/1831, 23). Denn für James gibt es keinen Grund „for assuming a simple abstract ‘religious emotion’ to exist as a distinct elementary mental affection by itself, present in every religious experience without exception“ (VRE, lect. II, 28). Damit weist James die Vorstellung zurück, religiöse Gefühle seien auf ein in ihnen allen gleichermaßen präsentenes Allgemeines – etwa das von Schleiermacher herausgestellte „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ – zurückzuführen. Vielmehr geht es James um die religiösen Erfahrungen von Individuen, die allererst die Grundlage für jegliches religiöses Verhalten darstellen.

Hier zeigt sich James’ Sichtweise hinsichtlich des religiösen Lebens, seiner Ursprünge und seines Fortbestandes (vgl. Taylor 2002, 5): Es gibt Menschen, die eine starke religiöse Erfahrung haben, die dann durch die eine oder andere Institution weiterverbreitet und an andere Menschen weitergegeben wird. Im Rahmen dieser Tradierung und Weitergabe handelt es sich gleichsam nur noch um eine religiöse Erfahrung ‚aus zweiter Hand‘, denn bei der Weitervermittlung geht die ursprüngliche religiöse Erfahrung, die einem ‚akuten Fieber‘ gleich, weitgehend verloren, bis letztlich nur noch eine ‚dumpfe Gewohnheit‘ zurückbleibt.

Die ‚persönliche Religion‘ (personal religion) muss entsprechend gegenüber ihren institutionellen Formen als grundlegender angesehen werden. Religion definiert James im oben genannten Sinn entsprechend als „*the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*“ (VRE, lect. II, 31). Diese Definition schließt aus, dass Theologien und religiöse Institutionen zu den primären Gegenständen seiner Theorie gehören. Denn kirchliche Institutionen stellen für James immer nur ein Derivat ursprünglicher religiöser Erfahrungen dar. Entscheidend für James’ Verständnis von Religion als persönlicher Religion ist also seine Auffassung, dass Religion ihren wirklichen Ort weder in einem institutionellen bzw. körperlich verfassten Leben noch in den Formulierungen und Theorien hat, mit denen Menschen ihre Gefühle in Definitionen fassen, rechtfertigen und rationalisieren, sondern in der *individuellen Erfahrung*.

5.3 Religion und Philosophie

James ist entschlossen, das Gefühls- und Erfahrungsmoment der Religion zu rehabilitieren und ihren verstandesmäßigen Teil ihm unterzuordnen. Denn Gefühle treten in Individuen auf und Individualität gründet im Gefühl. „Compared with this world of living individualized feelings, the world of generalized objects which the intellect contemplates is without solidity or life“ (VRE, lect. XX, 501–502). James bestreitet nicht, dass ein und dasselbe Verhalten sowohl vom Gefühl als auch vom Denken bestimmt sein kann. Doch kommt den Gefühlen der primäre Stellenwert zu. Gefühle bestimmen für James das Verhalten generell, „without being inflected by the rationalizations“ (Taylor 2002, 8).

Überblickt man den Gesamtbereich der Religion, lässt sich zwar eine Vielfalt von unterschiedlichen philosophischen und theologischen Theorien finden, doch die Gefühle auf der einen Seite und das Verhalten auf der anderen sind in fast allen Fällen religiöser Lebensführung dieselben. Gerade Aufgrund der Vielfalt der Theorien, die die Religion erzeugt, erweisen sich diese als sekundär, wenn es darum geht, zum Kern der Religion vorzudringen und ihre unverzichtbare Funktion freizulegen.⁴⁹

James vertritt damit eine radikalere Position als vor ihm Schleiermacher. Zwar manifestiert sich auch für Schleiermacher Religion notwendigerweise immer nur in individuellen Variationen, wobei „ihr Wesen ... weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (Schleiermacher 1799, 29) sei. Schleiermacher geht dabei allerdings von dem Grundsatz aus: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein“ (Schleiermacher 1799, 98), d. h. religiöse Erfahrung erfüllt sich erst dort, wo das Erlebte weitergegeben und mitgeteilt wird. Worauf es in dieser Mittelung ankommt, ist für Schleiermacher auch das *Wort*, wozu „die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede“ (Schleiermacher 1799, 100) gehört. Für James dagegen erweisen sich nicht nur Theorien, sondern auch die Sprache als unfähig, den Moment der Erfahrung in seiner Ganzheit einzuholen.⁵⁰

Der auf Logik und Vernunft gegründete Rationalismus und Idealismus liefert dabei immer nur für einen Teil unseres Lebens eine Erklärung, – die darüber hinaus auch noch oberflächlich ist. „If you have intuitions at all, they come from a deeper level of your nature than the loquacious level which rationalism inhabits ... And something in you absolutely *knows* that the result must be truer than any logic-chopping rationalistic talk, however clever, that may contradict it“ (VRE, lect. III, 73).

Es ist nun einmal so, bemerkt James, dass in der metaphysischen und religiösen Sphäre artikulierte Gründe für uns nur dann zwingend sind, wenn unser unartikulierte Wirklichkeitsempfinden zu derselben Schlussfolgerung gekommen ist. „Our impulsive belief is here always what sets up the original body of truth and our articulately verbalized philosophy is but its showy translation into formulas. The unreasoned and immediate assurance is the deep thing in us, the reasoned argument is but a surface exhibition“ (VRE, lect. III, 74).

5.4 Die gesunde und die kranke Seele

James unterscheidet nicht zwischen gesunden und pathologischen Formen der Religion, sondern entwickelt wiederum eine Typologie der Persönlichkeit, der jeweils ein eigener Typus von Religion korreliert. Es sind die Bewusstseinszustände der gesunden (healthy-minded) und der kranken Seele (sick soul) die James beschreibt, um die unterschiedlichen Weisen aufzuzeigen, in denen sich religiöse Erfahrung Geltung verschafft und einen Unterschied im Leben der Menschen macht – vorausgesetzt, Religion stellt für den Einzelnen eine unumgängliche, lebendige und bedeutungsvolle Option dar.

Zum ersten Typus bemerkt James: „We give the name of healthy-mindedness to the tendency which looks on all things and sees that they are good“ (VRE, lect. IV–V, 87). Bei einem solchen Persönlichkeitstypus einer gleichsam in Champagner geborenen ‚gesunden Seele‘ bleibe einem wohl nichts anderes übrig, so James, als das Vorhandensein seines von Natur aus der heiteren Seite zugeneigten Temperaments anzuerkennen, dem schicksalhaft verwehrt ist, „to linger, as those of the opposite temperament linger, over the darker aspects of the universe“ (VRE, lect. IV–V, 83). Die Religion, die diesem Typus entspricht, unterstützt den Menschen in seiner Tendenz, „to see things optimistically“, und bringt ihn dazu, „to settle his scores with the more evil aspects of the universe by systematically declining to lay them to heart or make much of them, by ignoring them in his reflective calculations, or even, on occasion, by denying outright that they exist“ (VRE, lect. VI–VII, 127). Die beste Reue sei hier, sich wieder auf die Beine zu stellen, sich um Rechtschaffenheit zu bemühen, – „and forget that you ever had relations with sin“ (VRE, lect. VI–VII, 127).⁵¹

Die ‚Zweimalgeborenen‘ dagegen, jene ‚kranken Seelen‘, stehen für eine radikal entgegengesetzte Ansicht: „a way of maximizing evil, if you please so to call it, based on the persuasion that the evil aspects of our life

are of its very essence“ (VRE, lect. VI–VII, 130–131). Während die heiteren und gesunden Seelen in der Regel auf der Sonnenseite diesseits ihrer Elendslinie leben, ohne die Elendsschwelle zu überschreiten, „the depressed and melancholy live beyond it, in darkness and apprehension“ (VRE, lect. VI–VII, 135).

Entgegen der Erwartung, die die axiomatische Unterscheidung „gesund“ und „krank“ impliziert, ist es nicht die ‚gesunde‘, sondern die ‚kranke Seele‘, der James’ besondere Aufmerksamkeit und Sympathie gilt. Denn erschließen Mitgefühl, Schmerz, Angst und menschliche Hilflosigkeit nicht eine tiefere Einsicht ins Leben und geben uns einen besseren Bericht von den Dingen, wie sie wirklich sind? Ist nicht selbst das gesündeste und blühendste Leben stets von Krankheit, Gefahr und Unglück bedroht?

„Unsuspectedly from the bottom of every fountain of pleasure, as the old poet said, something bitter rises up, a touch of nausea, a falling dead of the delight a whiff of melancholy, things that sound a knell; for fugitive as they may be, they bring a feeling of coming from a deeper region and often have an appalling convincingness“ (VRE, lect. VI–VII, 136).

Es ist ein Pessimismus, von dem die ‚kranken Seelen‘ berichten, ein Pessimismus, „more radical ... than anything that we have yet considered“ (VRE, lect. VI–VII, 144). Die Vergänglichkeit und Eitelkeit alles Sterblichen (vanity of mortal things), das Gefühl der Schuld (sense of sin) und die Angst vor dem Universum (fear of the universe) sind die Grundstimmungen, die das Bewusstsein der ‚kranken Seelen‘ annehmen kann, – „and in one or other of these three ways it always is that man’s original optimism and self-satisfaction get leveled with the dust“ (VRE, lect. VI–VII, 161).

Neben dem akuten Gefühl persönlicher Schuld, das bis zur Lähmung führen kann, belegt und illustriert James das Gefühl der Melancholie in seinen zwei verschiedenen Formen anhand einer Vielfalt von Beispielen aus empirischen Erhebungen und aus der Literatur. Zum einen kann die Melancholie als religiöse Melancholie mit Bedeutungs- bzw. Sinnverlust einhergehen. Diese Form der Melancholie aber kann in eine zweite Form übergehen: „The world now looks remote, strange, sinister, uncanny. Its color is gone, its breath is cold“ (VRE, lect. VI–VII, 151). Hier geht James zur schlimmsten Form über – „that which takes the form of panic fear“ (VRE, lect. VI–VII, 159–160).

Verborgен hinter dem Bericht eines „Franzosen“ beschreibt James an dieser Stelle der *Varieties* seine eigenen Erfahrungen, die er bei seiner Krise im Jahre 1870 durchlebt hatte: „Whilst in this state of philosophic pessimism and general depression of spirits about my prospects, I went one evening into a dressing-room in the twilight to procure some article that was there; when suddenly there fell upon me without any warning, just as if it came out of the darkness, a horrible fear of my own existence“ (VRE, lect. VI–VII, 160). Das intentionale Objekt bildet nicht länger die als bedeutungs- und sinnlos empfundene Welt, als vielmehr eine als böse wahrgenommene Welt. „Not the conception or intellectual perception of evil, but the grisly blood-freezing heart-palsying sensation of it close upon one, and no other conception or sensation able to live for a moment in its presence“ (VRE, lect. VI–VII, 162). Hier stehen wir für James vor dem eigentlichen Kern der religiösen Problematik: „No prophet can claim to bring a final message unless he says things that will have a sound of reality in the ears of victims such as these“ (VRE, lect. VI–VII, 162).

Nicht nur sind für James entsprechend diejenigen Religionen die vollständigsten, in denen die pessimistischen Elemente am besten entwickelt sind,⁵² der ‚kranke Seele‘ kommt hier deutlich eine funktionale Überlegenheit

gegenüber der ‚gesunden Seele‘ zu, da die Haltung ersterer sich angesichts der normalen Vorgänge des Lebens als die ‚angemessenste Reaktion‘ darstellt.⁵³

Es sind zwei Begriffe vom Universum zwei Weltanschauungen, die sich offensichtlich nicht miteinander versöhnen lassen und zu einem ‚gespaltenen Selbst‘ führen. Die ‚kranke Seele‘ muss deshalb zweimal geboren werden, ihr Selbst überwinden, um glücklich zu sein, und sie muss dabei jenen Prozess der Bekehrung (conversion) durchlaufen – „whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about“ (VRE, lect. IX, 189) –, in der das ‚gespaltene Selbst‘, „consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities“ (VRE, lect. IX, 189).

5.5 ‚Bekehrung‘

In der Religion der Einmalgeborenen erweist sich die Welt als flache, geradlinige Angelegenheit, deren Teile genau den Wert haben, den sie von Natur aus zeigen, und deren Gesamtwert sich aus einer einfachen algebraischen Summierung ihres Soll und Habens ergibt. „Happiness and religious peace consist in living on the plus side of the account“ (VRE, lect. VIII, 166). In der Religion der Zweimalgeborenen dagegen ist die Welt vielschichtig, „a double-storied mystery“ (VRE, lect. VIII, 166). Frieden findet man hier nicht einfach dadurch, dass man die Positiva des Lebens addiert und die Negativa eliminiert. Das ‚natürliche Gute‘ hält uns hier vielmehr ab von dem, was wirklich gut für uns ist; „and renunciation and despair of it are our first step in the direction of the truth“ (VRE, lect. VIII, 166).

Doch werden die ‚kranken Seelen‘ nicht einfach als ‚gesunde Seelen‘ wiedergeboren, aus ihnen wird nicht einfach eine Frohnatur. Vielmehr erweist sich auch hier die Erfahrung der Zweimalgeborenen als die tiefere und reichere religiöse Erfahrung, die in den Kern der richtig verstandenen Religion als Erlösung und Errettung führt und deren zentrales Merkmal in der ‚Daseinsbereitschaft‘ (willingness to be) besteht, –, „even though the outer conditions should remain the same“ (VRE, lect. X, 248).

James nimmt den Begriff ‚Bekehrung‘ allerdings nicht nur im oben genannten Sinne als einer auf religiöse Wirklichkeiten gestützten Form, sondern Religion ist für ihn nur einer von vielen Wegen, die zur inneren (Wieder-)Vereinigung führen. Der Prozess, der die innere Unvollständigkeit aufhebt und den inneren Zwiespalt verringert, „is a general psychological process, which may take place with any sort of mental material, and need not necessarily assume the religious form. In judging of the religious types of regeneration which we are about to study, it is important to recognize that they are only one species of a genus that contains other types as well“ (VRE, lect. VIII, 175). Religiöser Formen der inneren Wiedergeburt sind psychische Prozesse, die wir empirisch beschreiben können, doch lassen sich auch andere Beispiele psychischer Prozesse anführen, deren Funktion in einer Minimierung der inneren Spaltung des Selbst besteht. „For example, the new birth may be away from religion into incredulity; or it may be from moral scrupulosity into freedom and license; or it may be produced by the irruption into the individual’s life of some new stimulus or passion, such as love, ambition, cupidity, revenge, or patriotic devotion“ (VRE, lect. VIII, 175).

Religiöse Formen der Erneuerung bilden also nur *eine Art einer Gattung* von psychologischen Prozessen. Denn all diese oben genannten Fälle sind psychologische Ereignisse der gleichen Form: „afirmness, stability, and equilibrium succeeding a period of storm and stress and inconsistency. In these non-religious cases the new man may also be born either gradually or suddenly“ (VRE, lect. VIII, 175). Die ‚Essenz‘ religiöser

Erfahrungen – „the thing by which we finally must judge them“ (VRE, lect. II, 45) – muss ein Element oder Qualität sein, die wir nirgendwo anders antreffen können, weder in einer rein stoischen Haltung, die wir gegenüber der Welt einnehmen können, noch in der Moral.

5.6 Religion und Moral

Beiden, der Religion wie auch der Moral, geht es für James um die Art und Weise, in der wir das Universum akzeptieren, doch ist die Haltung jeweils eine unterschiedliche. Zwar akzeptiert die reine Moralität das herrschende Gesetz des Ganzen, erkennt es an und gehorcht ihm, „but it may obey it with the heaviest and coldest heart, and never cease to feel it as a yoke“ (VRE, II, 41). In einer starken und ausgebildeten Religion dagegen wird der ‚Dienst am Höchsten‘ niemals als Joch empfunden. An die Stelle moralischer und dumpfer Unterwerfung, ist eine Begrüßungshaltung (mood of welcome) getreten, die alle denkbaren Formen zwischen heiterer Gelassenheit (cheerful serenity) und enthusiastischer Freude (enthusiastic gladness) annehmen kann.

James wertet die Moral als Willensanstrengung nicht ab, sondern beschreibt vielmehr aus psychologischer Sicht und rein biologischer Perspektive, dass unsere Willensanstrengung und damit die Moral spätestens dann, „when the organism begins to decay, or when morbid fears invade the mind“ (VRE, II, 46), an ihr natürliches Ende gelangen. Einem Menschen, der durch und durch unter dem Gefühl der Ohnmacht und Vergeblichkeit leidet, persönliches Engagement und den Gebrauch seines Willens zu empfehlen, heißt für James: „to suggest the most impossible of things“ (VRE, II, 46).

Wann immer wir solche Gefühle der Vergeblichkeit und Vorläufigkeit verspüren, erscheint unsere ganze Moral nur noch „as a plaster hiding a sore it can never cure“ (VRE, II, 47). Dort, wo die moralische Willensanstrengung des Menschen an ihre natürlichen Grenzen gelangt, kommt uns die Religion – bildlich gesprochen – zu Hilfe und nimmt unser Schicksal in ihre Hände. „There is a state of mind, known to religious men, but to no others, in which the will to assert ourselves and hold our own has been displaced by a willingness to close our mouths and be as nothing in the floods and waterspouts of God. In this state of mind, what we most dreaded has become the habitation of our safety, and the hour of our moral death has turned into a spiritual birthday ... Fear is not held in abeyance as it is by mere morality, it is positively expunged and washed away“ (VRE, II, 47).

Die Frage, wie Religion es bewerkstelligt, dass sie beim Absturz dem Tod ins Gesicht schaut und im Akt der Vernichtung diese selbst vernichtet, kann James nicht erklären, „for it is religion’s secret, and to understand it you must yourself have been a religious man of the extremer type“ (VRE, II, 49).

Für James bringt die Religion in unser Leben einen Zauber, „an enchantment which is not rationally or logically deducible from anything else. This enchantment, coming as a gift when it does come, – a gift of our organism, the physiologists will tell us, a gift of God’s grace, the theologians say, – is either there or not there for us ... Religious feeling is thus an absolute addition to the Subject’s range of life. It gives him a new sphere of power. When the outward battle is lost, and the outer world disowns him, it redeems and vivifies an interior world which otherwise would be an empty waste“ (VRE, II, 49).

Die tiefste Bedeutung und der Wendepunkt des religiösen Lebens – „so far as the religious life is spiritual and no affair of outer works and ritual and sacraments“ (VRE, lect. IX, 210) – liegt in der Überwindung der Selbst-Aufgabe (self-surrender) als einer ‚Forderung der Notwendigkeit‘ (imposition of necessity). Denn in

der Religion werden „surrender and sacrifice“ freudig begrüßt und angenommen: „even unnecessary givings-up are added in order that the happiness may increase. *Religion thus makes easy and felicitous what in any case is necessary* ... [Religion] becomes an essential organ of our life, performing a function which no other portion of our nature can so successfully fulfill“ (VRE, II, 51).

Auf die Frage, was Erfahrung allgemein denn nun eigentlich genau sei, antwortet James: „Is it not time to repeat what Lotze said about substances, that to *act like* one is to *be* one?“ (ERE, 59). Wir leben gleichsam auf der Spitze eines sich vorwärts bewegenden Wellenkammes, „and our sense of a determinate direction in falling forward is all we cover of the future of our path“ (ERE, 69).

„We live forward, we understand backward“, schließt sich James an Kierkegaard an, „and to understand life by concepts is to arrest its movement, cutting it up into bits as if with scissors, and immobilizing these in our logical herbarium where, comparing them as dried specimens, we can ascertain which of them statically includes or excludes which other. This treatment supposes life to have already accomplished itself, for the concepts, being so many views taken after the fact, are retrospective and post mortem“ (PU, 244). Nicht in der *retrospektiven* Sphäre der Intelligenz erfassen wir die eigentliche Wirklichkeit, sondern in der *prospektiven*, lebendigen Erfahrung der unmittelbaren Gegenwart, in der das Ich vibriert, zögert, sich bedenkt, wählt, handelt und sich entschließt.

Literaturverzeichnis

A Werkausgaben

The Works of William James. Edited by Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K. Skrupskelis, 17 vols., Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1975–1988

The Writings of William James. A comprehensive edition. Edited by John J. McDermott. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1977

B Briefe

The Correspondence of William James. 12 vols. John J. McDermott, gen. ed; Ignas K. Skrupskelis, Elizabeth Berkeley, and Frederick H. Burkhardt, eds. Charlottesville: University of Virginia Press, 1994–2004 [= Corr]

The Letters of William James. Edited by Henry James, 2 Vol. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920 [= Letters]

C Zitierte Werke von William James

James, William: *Collected Essays and Reviews*. New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1920 [= CER]

James, William: *Essays in Radical Empiricism*. New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1912 [= ERE]; deutsche Übersetzung der Essays: „Gibt es ein ‚Bewußtsein‘?“, „Eine Welt der reinen Erfahrung“, Das Ding und seine Beziehungen“ und „Wie sich zwei Geister eines Dinges bewußt werden können“, in: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Hrsg., übersetzt und mit einem Nachwort von Claus Langbehn. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006

James, William: *Some Problems of Philosophy. Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1911 [= SoP]

James, William: *The Meaning of Truth. A Sequel to ‘Pragmatism’* (1909). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1914 [= MT]

- James, William: *A Pluralistic Universe* (1909). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1909 [= PU]; deutsche Übersetzung: *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie*. Ins Deutsche übertr. von Julius Goldstein. Mit einer neuen Einführung hrsg. von Klaus Schubert und Uwe Wilkesmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994
- James, William: *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking* (1907). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1908 [= P]; deutsche Übersetzung: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*. Übersetzt von Wilhelm Jerusalem und mit einer Einleitung hrsg. v. Klaus Oehler. Hamburg: Meiner, 1994; deutsche Übersetzung des Essays „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“ in: Martens, Ekkehard (Hg.): *Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey*. Stuttgart: Reclam, 1975, S. 161–187
- James, William: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1911 [= VRE]; deutsche Übersetzung: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut und einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt a.M.: Insel, 1997
- James, William: *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899). New York: Henry Holt and Company, 1915 [= TT]
- James, William: *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (1897). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1904 [= WB]; deutsche Übersetzung des Essays „Der Wille zum Glauben“, in: Martens, Ekkehard (Hg.): *Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey*. Stuttgart: Reclam, 1975, S. 128–160
- James, William: *Psychology. Briefer Course* (1892). New York: Henry Holt and Company, 1907 [= PSY]
- James, William: *The Principles of Psychology*, 2.vols. New York: Henry Holt and Company, 1890 [= PP]
- James, William: *On Some Omissions of Introspective Psychology*, in: *Mind*, Vol. 9, No. 33 (Jan., 1884), S. 1–26

D Weitere Literatur

- Agassiz, Louis u. Agassiz, Elisabeth Cary: *A Journey in Brazil*. Boston: Tignor and Fields, 1868
- Allen, Gay Wilson: *William James. A Biography*. New York: Viking Press, 1967
- Ayer, Alfred Jules.: *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. London: Palgrave Macmillan, 1968
- Barzun, Jacques: *A Scroll with William James*. New York: Harper and Row, 1983
- Björk, Daniel W.: *William James: The Center of his Vision*. New York: Columbia University Press, 1988
- Bruder, Klaus-Jürgen: *Die Selbstbefreiung des Ich in der Metapher seiner Auflösung: William James' „Strom des Bewußtseins“*, in: *Psychologie und Geschichte* 1, 1989, 9–21
- Diaz-Bone, Rainer und Schubert, Klaus: *William James zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996
- Fancher, Raimund E.: *Pioneers of Psychology*. New York: Norton, 1996
- Flanagan, Owen: *Consciousness as a pragmatist views it*. In: Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997, S. 25–48
- Flournoy, Théodore: *The Philosophy of William James*. New York: Henry Holt and Company, 1917
- Harvard Square Library Review, 37.1, 199–202. *William James: In the Maelstrom of American Modernism by Robert D. Richardson*
- Heine, Susanne: *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005
- Heine, Susanne: *William James. Religion als bewährte Hypothese*, in: Heine, Susanne: *Grundlagen der Reli-*

- gionspsychologie. Modelle und Methoden.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, S. 107–141
- Hergenhahn, B. R.: *An Introduction to the History of Psychology.* Sixth Edition, Wadsworth, 2009
- Herms, Eilert: *William James. Freiheitserfahrung und wissenschaftliche Weltanschauung*, in: Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit. 5. Comte, Mill, James, Peirce, Dewey, Mach.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991, 68–114
- Herms, Eilert: *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'.* Gütersloh: Mohn, 1977
- Hingst, Kai-Michael: *James' Transformation der Pragmatischen Maxime von Peirce*, in: Oehler, Klaus (Hg.): *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens.* Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 33–67
- Jüttemann, Gerd (Hg.): *Wilhelm Wundts anderes Erbe. Ein Missverständnis löst sich auf.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
- Kant, Immanuel: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe (AA), Berlin: de Gruyter, 1968ff.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* Erste Auflage 1781 (A), AA IV, 1–252. Zweite Auflage 1787 (B), AA I, 1–552
- Krämer, Felicitas: *William James: Zwischen Psychologie und Erfahrungsmetaphysik*, in: *e-journal Philosophie der Psychologie*, Nr. 8, Juni 2007
- Krämer, Felicitas: *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit: Zu William James' Realitätsverständnis.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
- Kather, Regine: *William James. Die Vielfalt menschlicher Erfahrung*, in: *Geist und Leben* 67 (1994), S. 329–346
- Lamberth, David C.: *William James and the Metaphysics of Experience.* [Cambridge Studies in Religion and Critical Thought, No. 5] New York: Cambridge University Press, 1999
- Langbehn, Claus: *Im Diskursuniversum von William James*, in: *Pragmatismus und radikaler Empirismus.* Hrsg., übersetzt und mit einem Nachwort von Claus Langbehn. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, 155–196
- Lears, T. J. Jackson: *No Place of Grace. Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880–1920.* New York: Pantheon Books, 1981
- Linschoten, Johannes: *Auf dem Weg zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James.* Berlin: de Gruyter, 1961
- Martens, Ekkehard (Hg.): *Pragmatismus: Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey.* Stuttgart: Reclam, 1975
- McDermott, John: Introduction, in: *William James, Essays in Radical Empiricism.* Cambridge (Mass.), 1976, S. XI–XLVIII
- Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* München: Beck, 2. Aufl., 2004
- Myers, Gerald E.: *Pragmatism and Introspective Psychology.* In: Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James.* Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997, S. 11–24
- Nagl, Ludwig: *Pragmatismus.* Frankfurt a.M.: Campus, 1998
- Oehler, Klaus (Hg.): *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens.* Berlin: Akademie Verlag, 2000
- Oehler, Klaus: Einleitung, in: Oehler, Klaus (Hg.): *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens.* Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 1–16
- Oehler, Klaus: *Die pragmatistische Konzeption der Philosophie*, in: Oehler, Klaus (Hg.): *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens.* Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 17–31
- Oehler, Klaus: *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995

- Oehler, Klaus: Einleitung, in: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*. Hamburg: Meiner, 1994, S. IX–XXXIV
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck, 2004
- Perry, Ralph Barton: *The Thought and Character of William James. As revealed in unpublished correspondence and notes, together with his published writings*. 2 Vol. London: Oxford University Press, 1935
- Precht, Peter: *William James*, in: Metzler Philosophen Lexikon. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995, 423–425
- Putnam, Hilary: *James' Theory of Perception*, in: ders.: *Realism with a Human Face*. Edit. by James Conant. Cambridge/London: Harvard University Press, 1990, S. 232–251
- Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997
- Putnam, Ruth Anna: Introduction, in: Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997, S. 1–10
- Richardson, Robert D.: *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2006
- Schäfer, Anette: *William James: ‚Psychologie ist keine Wissenschaft‘*, in: PSYCHOLOGIE HEUTE 9/10, S. 70–75
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31). Berlin u. New York: de Gruyter, 1999
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hamburg: Meiner, 1970
- Schubert, Klaus und Wilkesmann, Uwe: *Die Philosophie des UND*, in: *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie*. Ins Deutsche übertr. von Julius Goldstein. Mit einer neuen Einführung hrsg. von Klaus Schubert und Uwe Wilkesmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. V–XXX
- Seibert, Christoph: *Religion im Denken von William James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009
- Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit. 5. Comte, Mill, James, Peirce, Dewey, Mach*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991
- Sloterdijk, Peter: *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt, im Anschluss an einige Motive bei William James*, in: James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut und einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt a.M.: Insel, 1997, 11–34
- Taylor, Charles: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2002
- Verhave, Thom und Hoorn, Willem van: *The Temporalization of Ego and Society during the 19th Century: A view from the Top*, in: R. W. Rieber und K. Salzinger (eds.): *The Roots of American Psychology*. New York: Academy of Sciences, 1977, 140–148

(Endnotes)

- 1 Zur deutschen Rezeption des amerikanischen Pragmatismus: Oehler 2000, 1995, bes. 1994, XXVII–XXXIV.
- 2 Die Kernaussage der nach James und dem dänischen Physiologen und Pathologen Carl Georg Lange (1834–1900) benannten *James-Lange-Theorie* lautet: „The feeling, in the coarser emotions, results from the bodily expression“ (PSY, 375). James kritisiert hier den intuitiv überzeugenden Ablauf von Ereignis – Gefühl – körperlicher Reaktion: „My theory ... is that *the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur* is the emotion“ (PP II, 449, vgl. PSY, 375–376). Gemäß James ist das Gefühl bzw. das emotionale Erleben also nicht die Ursache, sondern Folge der

- Körperreaktion bzw. der körperlichen Veränderung (kausale Priorität der physiologischen vor den emotionalen Reaktionen). „The hypothesis here to be defended says ... that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, or tremble because we are sorry, and not that we cry, strike or tremble because we are sorry, angry or fearful, as the case may be“ (PP II, 450). Demnach weinen wir beispielsweise nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen (Aktivationstheorie der Emotion: Emotionen sind Empfindungen körperlicher Veränderungen). Ohne jegliche Körperreaktion wäre die Furcht vor einem Bären gemäß James ein blasses, farbloses, rein kognitives und letztlich konsequenzloses Phänomen – „purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might see the bear and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually *feel* afraid or angry“ (PP II, 450).
- 3 Bereits im Vorwort der *Principles* heißt es: „Men must keep thinking; and the data assumed by psychology, just like those assumed by physics and the other natural sciences, must some time be overhauled“ (PP I, VI).
 - 4 Agassiz erklärtes Ziel der Expedition nach Südamerika bestand darin, aufgrund der Verteilung der Fischarten im Amazonasgebiet zeigen zu können, „that the transmutation theory is wholly without foundation in facts“ (Agassiz 1868, 33).
 - 5 Erst um 1900 wird der Terminus „biology“ den in den späten sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts aufkommenden Begriff „physiology“ als allgemeinen Grundbegriff für diejenigen Wissenschaften, die sich mit den Prozessen des Lebens beschäftigen, ersetzen.
 - 6 James' Skepsis wird sich allerdings nicht nur gegen die Vorstellung richten, dass die Messung von Reaktionszeiten und anderen physikalischen Prozessen die einzig wissenschaftlich legitime Grundlage für die Psychologie darstellen, sondern seine Wissenschaftskritik wird vielmehr die Psychologie als solche betreffen, „sofern sie sich schon als Wissenschaft zu verstehen können meinte“ (Langbehn 2006, 159).
 - 7 Rückblickend wird James dieses Ereignis als „acute neurasthenic attack with phobia“ bezeichnen, als akute Form der Neurasthenie, deren Auftreten erstmals um 1870 vermehrt in den nördlichen und östlichen US-Bundestaaten diagnostiziert und beschrieben wurde.
 - 8 In dem 1911 posthum veröffentlichten unvollendeten Manuskript *Some Problems of Philosophy* – einer Vorarbeit zu dem geplanten, allerdings unausgeführt gebliebenem Lehrbuch der Metaphysik mit dem Arbeitstitel *The One and the Many* – schreibt James: „I think that Renouvier made mistakes, and I find his whole philosophic manner and apparatus too scholastic. But ... for the decisive impression made on me in the seventies by his masterly advocacy of pluralism, I might never have got free from the monistic superstition under which I had grown up“ (SoP, 165, Fn. 1). Renouvier überzeugte James gleichsam von der intellektuellen Berechtigung, an den freien Willen zu glauben, wobei er sich nicht nur von dem Monismus lösen konnte, mit dem er aufgewachsen war, sondern auch von den verschiedenen Modellen des materialistischen Determinismus.
 - 9 Den Begriff ‚states of consciousness‘ nimmt James in sehr weiter Bedeutung, d. h. er umfasst sowohl Sinnesempfindungen, Absichten, Emotionen wie auch Erkenntnisse, logische Überlegungen, Entscheidungen und Willensäußerungen.
 - 10 Die Methode der Introspektion, die vor James bereits durch Franz Brentano (1838–1917) und Hermann Lotze (1817–1881) vertreten wurde, definiert James ganz allgemein als „the looking into our own minds and reporting what we there discover“ (PP I, 185). Insbesondere für die szientistischen Verfahren gilt die Introspektion allerdings als zu subjektiv, weil sich die Ergebnisse nicht ausreichend objektivieren lassen. Grund genug für den James-Schüler John Broadus Watson (1878–1958), den maßgeblichen Begründer des Behaviorismus, aus methodischen Erwägungen heraus die Introspektion als methodischen Zugang zur Psyche strikt abzulehnen und sich auf die äußeren, beobachtbaren Reaktionen zu beschränken. James geht es dabei allerdings nicht bloß um Objektivierung, sondern um *Selbsterfahrung* aus der psychologischen Perspektive der Introspektion. Insbesondere der freie Wille wird sich für James kaum durch exakte Methoden beweisen lassen, – und damit sind wir für James zurückgeworfen „upon the crude evidences of introspection on the one hand, with all its liabilities to deception, and, on the other hand, upon *a priori* postulates and probabilities“ (PP II, 572). Doch kehrt James nicht zu metaphysischen Vorannahmen zurück, sondern es ist die Beobachtung eigener psychischer Zustände, die ihm als genuin psychologisches Verfahren dazu dient, die innere Erfahrungswelt in ihren Eigentümlichkeiten zu erschließen. Zur Methode der Introspektion bei James: Myers 1997; Herms 1977, 72–74.
 - 11 In diesem Zusammenhang war es der Us-amerikanische Experimentalpsychologe Edward Bradford Titchener (1867–1927), der den Terminus ‚Strukturalismus‘ für den Forschungsansatz Wilhelm Wundts im Gegensatz zum ‚Funktionalismus‘ von William James einführte. Titchener entwickelte Wundts Ansatz weiter und verglich die psychologischen Grundelemente – etwa der Empfindungen und Gedanken – mit den chemischen Elementen, aus denen ebenfalls höhere Einheiten (Moleküle) entstehen können.
 - 12 Nicht ohne Selbstironie bemerkt James: „This method taxes patience to the utmost, and could hardly have arisen in a country whose natives could be *bored*. Such Germans as Weber, Fechner, Vierordt, and Wundt obviously cannot; and their success has brought into the field an array of younger experimental psychologists, bent on studying the elements of the mental life, dissecting them out from the gross result in which they are embedded, and as far as possible reducing them to quantitative scales“ (PP I, 192). Ob James mit dieser Kritik Wundt wirklich gerecht wird, muss an dieser Stelle offen bleiben. Zwar trifft seine Kritik den Experimental-Psychologen, nicht aber Wundts Denken als solches, das bei näherem Hinsehen eine erstaunliche Nähe zu James' Überlegungen aufweist (Jüttemann 2006). Zumindest Wundts ebenso ironische Antwort auf James' Kritik ließ nach dem Erscheinen der *Principles* nicht lange auf sich warten. In seiner Rezension der *Principles* schreibt Wundt: „It is literature, it is beautiful, but it is not psychology“ (zit. nach Fancher 1996, 246).
 - 13 James verwendet den Begriff „thinking“ in diesem Zusammenhang für jede Form von Bewusstseinstätigkeit: „I use the word thinking ... for every form of consciousness indiscriminately“ (PP I, 224; vgl. PP I, 186).

- 14 „For an identical sensation to recur it would have to occur the second time in *an unmodified brain*. But as this, strictly speaking, is a physiological impossibility, so is an unmodified feeling an impossibility; for to every brain-modification, however small, must correspond a change of equal amount in the feeling which the brain subserves“ (PP I, 232–233).
- 15 Bewusstsein steht also unter der Bedingung der Zeit, zeigt sich in immerwährender Aktivität und integriert die mannigfaltigen Sinneseindrücke, Gefühle und Gedanken zu einer unverwechselbaren Perspektive, die einen Menschen in seiner Individualität ausmacht. „Empfindungen, die durch unerwartete Ereignisse hervorgerufen werden, Überraschungen und krasse Einschnitte werden in das Bewußtseinskontinuum aufgenommen und dort erst als solche bewußt, wenn sie bereits Teil des Kontinuums geworden sind“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 39). Edmund Husserl (1859–1938) wird später die Begriffe der *Protention* und *Retention* verwenden.
- 16 Die Grundlage für diese Überzeugung hatte James bereits 1884 in seinem Aufsatz *On Some Omissions of Introspective Psychology* gelegt. Dahinter steht James' Überzeugung, dass Beziehungen zwischen den Objekten weder assoziationalistisch noch transzendentalphilosophisch oder transzendentalpsychologisch begründet werden müssen.
- 17 „There is not a conjunction or a preposition, and hardly an adverbial phrase, syntactic form, or inflection of voice, in human speech, that does not express some shading or other of relation which we at some moment actually feel to exist between the larger objects of our thought“ (PP I, 245).
- 18 Vgl. hierzu auch: Schubert und Wilkesmann 1994.
- 19 Dieses vierte Merkmal wird von James bereits in *Psychology. Briefer Course*, zwei Jahre nach Erscheinen der *Principles*, nicht mehr als ein eigenständiges Element in der Reihe der Eigenschaften des Bewusstseins aufgeführt (vgl. PSY, 152), sondern nur noch als Beziehung zum Gegenstand des Denkens unter dem Titel „The ‘Topic’ of the Thought“ (PSY, 167) angedeutet. F. Krämer (2007, 12) bemerkt hierzu: „Offensichtlich fühlte sich James bereits zwei Jahre nach Vollendung der *Principles* ... zu unwohl angesichts seiner eigenen methodisch-dualistischen Bewußtseinskonzeption.“
- 20 Doch wird bei dem Merkmal der Selektivität auch ein Bezug zur Freiheit des Willens spürbar: „We see that the mind is at every stage a theatre of simultaneous possibilities. Consciousness consists in the comparison of these with each other, the selection of some, and the suppression of the rest by the reinforcing and inhibiting agency of attention“ (PP I, 288).
- 21 In den *Principles* bricht James an dieser Stelle die Diskussion allerdings ab; sie sei „too metaphysical for the scope of this book“ (PP I, 185). Es wird seine Schrift *The Will to Believe* sein, in der er auf diese grundlegende Problematik ausführlich eingehen wird.
- 22 Über eine Theorie der *Koexistenz* von physischen und psychischen Fakten in der Einheit der Erfahrungswelt hinaus besteht die eigentliche Zielsetzung der Gesamtheorie der *Principles* in einer „Theorie ihrer *Wechselwirkung*“ (Herms 1991, 85). Die Frage, ob James diesem Anspruch in den *Principles* gerecht werden konnte, stellt sich – wie E. Herms bemerkt – zunächst ganz unabhängig von den darüber hinaus berechtigten Fragen, ob James' Theorie die Funktionen der Freiheit des Bewusstseins bei der Verarbeitung der Daten des afferenten Nervensystems zu Handlungsvorstellungen und bei der Auswahl von Bewegungsideen genau genug beschreibe und das in diesem Zusammenhang von James in Anspruch genommene Verständnis der Darwin'schen Evolutionstheorie richtig sei.
- 23 Eine lehrbuchmäßige, kürzere Darstellung der *Principles*, die er zwei Jahre nach deren Erscheinen fertigstellte.
- 24 Das eigentliche Gewicht aber liegt für C. Langbehn (2006, 161–162) auf dem abschließenden Satz, da James hier verdeutlicht, weshalb er trotz ostentativer Infragestellung des Programms einer wissenschaftlichen Psychologie überzeugt ist, einen entscheidenden Beitrag zur Psychologie geleistet zu haben: Solange die Psychologie „im Bewußtsein ihrer Grenzen agiert, handle es sich um eine gesunde Wissenschaft ... Unvollkommen ist die gegenwärtige, naturwissenschaftlich ausgelegte Psychologie, weil und sofern sie innerhalb ihres Fachdiskurses die von ihr gemachten Voraussetzungen selbst nicht rechtfertigen und die Einseitigkeit ihrer Perspektiven nicht kompensieren kann ... Naturwissenschaftliche Psychologie ist nur so lange tolerierbar, wie es eine Wissenschaft der Psychologie in Form einer Metaphysik noch nicht gibt“.
- 25 Kant versteht *Kritik* dabei im ursprünglichen Sinne des griechischen Wortes ‚krinein‘ (unterscheiden, urteilen, beurteilen) und bezieht sie auf solche Erkenntnisse, die sich nicht aus der Erfahrung, sondern allein aus *reiner Vernunft*, also nicht *a posteriori*, sondern für ihn nur *a priori* begründen und rechtfertigen lassen. Dabei geht es ihm zunächst um die *Unterscheidung* und *Sichtung* solcher reinen, d.h. von jeglicher Erfahrung unabhängigen und somit apriorischen Begriffe, letztlich die reinen Verstandesbegriffe bzw. Kategorien (Einheit, Vielheit, Allheit, Ursache und Wirkung usw.) und die reinen Vernunftbegriffe bzw. Ideen (Seele, Welt bzw. Freiheit, Gott), die darüber hinaus einer kritischen *Prüfung* unterzogen werden, wie sich ihr Gebrauch rechtfertigen lässt, wobei die Kritik in letzter Konsequenz auch eine *Bewertung* abzugeben hat, ob und in welchem Verhältnis diesen reinen Begriffen tatsächlich Erkenntnisbedeutung zukommt.
- 26 „Diese Kennzeichnung des Verfahrens der Metaphysik als *kritisches* erfolgt in ausdrücklicher Abhebung vom Kantischen Sinn dieser Bezeichnung und in Anlehnung an die Britische Schule, als deren Heroen James Locke, Berkeley, Hume und in neuester Zeit neben Mill vor allem Shadworth Holloway Hodgson nennt“ (Herms 1977, 93). Zu Shadworth H. Hodgsons Einfluss auf das Metaphysikverständnis von James vgl. Diaz-Bone und Schubert 1996, 50–52.
- 27 James selbst verwendet den Begriff ‚Metaphysik‘ allerdings nicht einheitlich. „Einmal ist der Begriff ein Synonym für ‚Philosophie‘, an anderer Stelle ein negativ konnotierter Begriff für diejenigen philosophischen Positionen, die James ablehnt. In diesem Sinne sind solche *metaphysischen Prinzipien* mit dem Wort *Metaphysik* im pejorativen Sinn bewertet, da hier die Metaphysik Prinzipien thematisiert, die *hinter dem Erfahrbaren* (Meta-Physis) liegen. Gerade dies widerspricht aber James' szientistischem Wissenschaftsverständnis“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 50, Fn. 71).

- 28 „The special sciences all deal with data that are full of obscurity and contradiction; but from the point of view of their limited purposes these defects may be overlooked. Hence the disparaging use of the name metaphysics which is so common. To a man with a limited purpose any discussion that is over-subtle for that purpose is branded as ‘metaphysical’. A geologist’s purposes fall short of understanding Time itself. A mechanist need not know how action and reaction are possible at all. A psychologist has enough to do without asking how both he and the mind which he studies are able to take cognizance of the same outer world. But it is obvious that problems irrelevant from one standpoint may be essential from another. And as soon as one’s purpose is the attainment of the maximum of possible insight into the world as a whole, the metaphysical puzzles become the most urgent ones of all“ (PSY, 461–462).
- 29 1879 hatte James bereits damit begonnen, Philosophie zu unterrichten. 1880 wurde er Assistenzprofessor für Philosophie und erhielt 1885 eine ordentliche Professur für Philosophie in Harvard.
- 30 Erstmals, allerdings noch unspezifisch, verwendet James den Begriff ‚Radical Empiricism‘ 1897 in *The Will to Believe* (vgl. WB, IX). Erst nach 1900 wird der Radikale Empirismus von ihm als „Doktrin“ bezeichnet. Die prägnanteste Definition dieser Lehre findet sich im Vorwort zu *The Meaning of Truth* von 1909 (MT, XII-XIII).
- 31 Dies wird deutlich, wenn James formuliert: „To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. For such a philosophy, *the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as ‘real’ as anything else in the system*“ (ERE, 42). Beziehungsweise: Postuliere nichts, „whose whatness is not of some *nature* given in fields – that is, not of field-stuff, datum-stuff, experience-stuff, content. No pure ego, for example, and no material substance. This is the hypothesis that we are trying to work out“ (zit. nach Perry, II, 365).
- 32 Damit wird nicht postuliert, dass wir uns niemals – etwa hinsichtlich der Verortung kausaler Zusammenhänge – irren können, sondern vielmehr, dass auch die invarianten, verbindenden formalen Bestimmungen ihrerseits ursprünglich in „Erfahrung“ gegeben und insofern nicht *a priori*, sondern *a posteriori* sind (vgl. Herms 1991, 89, Flournoy 1917, 76–77, Fn. 1).
- 33 „My final conclusion ... about the substantial Soul is that it explains nothing and guarantees nothing“ (PP I, 350).
- 34 „The dualism of Object and Subject and their pre-established harmony are what the psychologist as such must assume, whatever ulterior monistic philosophy he may, as an individual who has the right also to be a metaphysician, have in reserve“ (PP I, 220).
- 35 „My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff □ pure experience, then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter“ (ERE, 4).
- 36 James selbst merkt an: „There is no *general* stuff of which experience at large is made. There are as many stuffs as there are ‘natures’ in the things experienced ... Experience is only a collective name for all these sensible natures, and save for time and space (and, if you like, for ‘being’) there appears no universal element of which all things are made“ (ERE, 26–27).
- 37 ‚Rein‘ hier im Sinne: Rein bzw. frei von der retrospektiv zur Geltung gebrachten Unterscheidung in Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Materie.
- 38 „In a word, in one group it figures as a thought, in another group as a thing. And, since it can figure in both groups simultaneously we have every right to speak of it as subjective and objective both at once“ (ERE, 10).
- 39 *Knowing* liegt aus der retrospektiven Perspektive der Naturwissenschaften und des Common Sense als kognitive Funktion in dem Moment vor, in dem die Beziehung *innerhalb* der ‚pure experience‘ erfolgreich stattgefunden hat.
- 40 „Empiricism ... lays the explanatory stress upon the part, the element, the individual, and treats the whole as a collection and the universal as an abstraction. My description of things, accordingly, starts with the parts and makes the whole a being of second order“ (ERE, 41–42).
- 41 Erstmals erschienen 1907 in New York unter dem Titel *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. Der Pragmatismus als Philosophie bezeichnet allerdings kein einheitliches System, sondern vereint Denkrichtungen in sich, die wesentlich auf die Gründerfiguren Peirce und James zurückgehen und bei Dewey ihre zeitnahe Fortführung finden. Bereits durch James erfolgte eine Re-Interpretation der Pragmatischen Maxime. Hier steht nun nicht mehr der rein wissenschaftstheoretische Ansatz von Peirce im Zentrum, sondern die praktisch erfahrbare Überzeugung, dass wir einen klaren Begriff von einer Sache besitzen, wenn wir die Wirkungen derselben erkennen, – wobei der Pragmatismus mit James eine lebenspraktische Qualität erhält.
- 42 Ein methodisches Vorgehen, das James in ähnlicher Weise auch in seinen *Varieties* anwenden wird.
- 43 Das eigentliche Dilemma in der Philosophie besteht also darin, dass wir zwei philosophische Positionen vorfinden, die nur gemeinsam die gesamte Bedürfnisdisposition des modernen Menschen vollkommen befriedigen können, die sich zugleich aber gegenseitig ausschließen. Das eigentliche Dilemma erwächst also nicht aus den Ansprüchen der Philosophie selbst, sondern wird von James „mit dem Standpunkt einer Gemeinde philosophischer Geister begründet“ (Langbehn 2006, 188).
- 44 Den Pragmatismus bezeichnet James selbst als „mediator and reconciler“ (P, lect. II, 79). Insbesondere im Begriff der „Versöhnung“ zeigt sich ein wesentliches Merkmal der Philosophie von William James (vgl. Langbehn 2006, 185f.).
- 45 So James in einem Brief etwa ein Jahr vor seiner Abreise nach Edinburgh, wo er ab dem 16. Mai 1901 den ersten, zehn Vorlesungen umfassenden Zyklus der *Gifford Lectures* halten wird. Zehn weitere Vorlesungen werden ab dem Frühjahr 1902 folgen.
- 46 Die Frage, ob James in diesem Zusammenhang seinem eigenen Ansatz untreu wird, insofern für ihn die Religion die Moral übersteigt, wie etwa Richard Rorty einwendet, muss an dieser Stelle offen bleiben.
- 47 Die eigentliche Basis seiner Untersuchung bildet wiederum die Methode der Introspektion. In diesem Zusammenhang merkt James an: „In all these matters of sentiment one must have ‘been there’ one’s self in order to understand them“ (VRE, lect. XI–

- XIII, 325). Damit rückt James, auch wenn er aufgrund seiner radikal empirischen Grundhaltung dessen apriorischen Ansatz nicht teilen kann, in eigentümliche Nähe zu dem evangelischen Theologen, Religionswissenschaftler und Phänomenologen Rudolf Otto (1869–1937), wenn dieser in seinem Hauptwerk *Das Heilige* bemerkt, Religion begründe sich in „einem Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“, wobei es auch für den Religionswissenschaftler gelte, dieses eigentümlich religiöse Gefühl nachzuempfinden, wenn er wirklich Religionskunde betreiben will (Otto 1917, 8); eine Forderung, die innerhalb der Religionswissenschaft allerdings zu erheblicher Kritik führte.
- 48 Zu Schleiermacher als ‚Klassiker‘ der Religionswissenschaft: Michaels 2004.
- 49 „And if you wish to grasp her essence, you must look to the feelings and the conduct as being the more constant elements. It is between these two elements that the short circuit exists on which she carries on her principal business, while the ideas and symbols and other institutions form loop-lines which may be perfections and improvements, and may even some day all be united into one harmonious system, but which are not to be regarded as organs with an indispensable function, necessary at all times for religious life to go on“ (VRE, lect. XX, 504).
- 50 Denn der gegenwärtige Moment „stands and contains and sums up all things: and all change is within it, much as the developing landscape with all its growth falls forever within the rear windowpane of the last car of a train that is speeding on its headlong way. This self-sustaining in the midst of self-removal, which characterizes all reality and fact, is something absolutely foreign to the nature of language, and even to the nature of logic“ (zit. nach Perry, II, 328–329). An diesem Punkt setzt auch die Kritik an James’ Religionsverständnis an. So kritisiert Charles Taylor (2002), für den das Phänomen eines kollektiven religiösen Lebens nicht das Ergebnis individueller religiöser Beziehung darstellt, sondern in gewisser Hinsicht diese religiöse Beziehung *ist*, an James Konzeption, sie habe keinen Platz für eine kollektive Beziehung zu Gott durch eine gemeinschaftliche Lebensform.
- 51 In diesem Zusammenhang geht James sehr ausführlich auf die Mind-cure-Bewegung ein, die gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts die heilende Kraft positiver Gefühle und Glaubensvorstellungen betonte. James merkt kritisch an, dass deren Methoden natürlich weithin suggestiv seien. Doch, so James, „‘suggestion’ is only another name for the power of ideas, *so far as they prove efficacious over belief and conduct*“ (VRE, lect. IV–V, 112). Es führt für James nicht weiter, wenn man sich mit dem Hinweis, es handle sich hier nur um bloße ‚Suggestion‘, die Erforschung der individuellen Beeinflussbarkeit vom Leibe hält und damit die Kraft solche Gefühle unterschätzt. „It makes no difference whether you consider the patients to be deluded victims of their imagination or not. That they seemed to *themselves* to have been cured by the experiments tried was enough to make them converts to the system“ (VRE, lect. IV–V, 121). Hierzu bemerkt Richardson (2007, 398): „When a person feels better because he thinks he has been given a cure, we call it, the placebo effect. For James, however, that same effect is simply a cure. You may still have a fatal disease, but if you feel better, you are better, if only by that feeling“.
- 52 „Buddhism, of course, and Christianity are the best known to us of these. They are essentially religions of deliverance: the man must die to an unreal life before he can be born into the real life“ (VRE, lect. VI–VII, 165).
- 53 „The normal process of life contains moments as bad as any of those which melancholy is filled with, moments in which radical evil gets its innings and takes his solid turn. The lunatic’s visions of horror are all drawn from the material of daily fact. Our civilization is founded on the shambles, and every individual existence goes out in a lonely spasm of helpless agony. If you protest, my friend, wait till you arrive there yourself! ... Crocodiles and rattlesnakes and pythons are at this moment vessels of life as real as we are; there loathsome existence fills every minute of every day that drags its length along; and whenever they or other wild beasts clutch their living prey, the deadly horror which an agitated melancholiac feels is the right reaction on the situation“ (VRE, lect. VI–VII, 163–164).

Zum Autor

Dr. Joachim Heil, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de