

James und Whitehead

Evolution und die Rückkehr zur Tradition

Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen

Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Matthias C. Roggo

von Freiburg / Fribourg

2009

Von der Philosophisch-historischen Fakultät auf Antrag von
Prof. Dr. Andreas Graeser und Prof. Dr. Reto Luzius Fetz angenommen.

Bern, den 19. März 2010

Die Dekanin: Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern



Dieses Werk ist unter einem
Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5
Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> oder schicken Sie einen Brief an
Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA

**Bitte beachten Sie die wichtigen Hinweise zum Copyright auf der letzten Seite
dieses Dokuments !**

Herrn Prof. Andreas Graeser

*der wie Whitehead die Ideale der Bildung,
der Offenheit und der Humanität verkörpert,
in Dankbarkeit zugeeignet.*

Inhalt

Siglen	5
Vorwort	7
Einleitung	12
 Kapitel I – Der weitere Horizont	 20
§ 1 Am Scheideweg	20
§ 2 Von Hegel zu Darwin	27
§ 3 Evolutionistische Metaphysik	33
§ 4 Relationen aus metaphysischer Sicht	47
 Kapitel II - James & Bergson	 57
§ 5 Das fließende Bewusstsein	59
§ 6 Der Sprung in die Welt	127
§ 7 James' platonische Anwendungen	144
 Kapitel III - James <i>versus</i> Bradley	 161
§ 8 Indische Visionen	162
§ 9 Bradleys Monismus	171
§ 10 James' Kritik	207
 Kapitel IV - Whitehead <i>versus</i> Bradley	 223
§ 11 Einschätzung von Whiteheads Position	224
§ 12 Erfahrung und <i>feelings</i>	234
§ 13 Whiteheads Kritik	248
§ 14 Whiteheads absolute Epochen	286
§ 15 Einheit und Vielheit	304

Kapitel V - Whitehead & Bergson	342
§ 16 Bergsons historische Bedeutung	349
§ 17 Intuition und Dauer	354
§ 18 Kreativität und Emergenz	385
 Kapitel VI - James & Whitehead	 411
§ 19 Die wichtigsten Vorarbeiten	411
§ 20 Atom und Kontinuum	428
§ 21 Welt und Psyche	497
§ 22 James als Prozessphilosoph	544
§ 23 Systematische und terminologische Fragen	636
§ 24 Whiteheads Kosmotheologie	684
§ 25 Einige abschliessende Gedanken	728
 Die Grundgedanken von James' und Whiteheads metaphysischen Theorien	 746
 Anhang zur Systematik	 750
 Anhang zur Methode	 758
 Literaturverzeichnis	 766
 Register	 797

Arbeitsvorlage	12 pt. / 1,5 Abst.
----------------	--------------------

Werke von James

- EMR - *Essays in Morality and Religion*
- EP - *Essays in Philosophy*
- EPs - *Essays in Psychology*
- ML - *Manuscript Lectures*
- MEN - *Manuscript Essays and Notes*
- MT - *The Meaning of Truth*
- P - *Pragmatism*
- PP - *The Principles of Psychology I - II*
- PBC - *Psychology: Briefer Course*
- PU - *A Pluralistic Universe*
- SPP - *Some Problems of Philosophy*

plus TP - „Hints toward a Theory of Process“,

James' Hauptwerk TP 2 mit ergänzendem Material

TP 1 = *General Problems of Philosophy* (in ML)

TP 2 = *The Many and the One* (in MEN)

TP 3 = *The Miller-Bode Objections* (in MEN)

- TT - *Talks to Teachers*
- VRE - *The Varieties of Religious Experience*
- WB - *The Will to Believe*

Werke von Whitehead

- AI* -...*Adventures of Ideas*
- CN* - *The Concept of Nature*
- ESP* - *Essay in Science and Philosophy*
- FR* - *The Function of Reason*
- Mem* - "*The Analysis of Process*" (Memorandum, 1924)
- MT* - *Modes of Thought*
- PNK* - *An Enquiry into the Principles of Natural Knowledge*
- PR* - *Process and Reality*
- R* - *The Principle of Relativity*
- RM* - *Religion in the Making*
- S* - *Symbolism*

Vorwort

Real knowledge (...) colours our life.¹

Die vorliegende Arbeit entstand von 2004 bis 2009. Ich kam in dieser Zeit in den Genuss verschiedener Vorteile. Ich denke dabei an so unterschiedliche Faktoren wie die Unterstützung meiner Familie, das Interesse und Verständnis von Prof. Andreas Graeser an der Universität Bern, die Schätze der Basler Universitätsbibliothek und meine weitgehende Unabhängigkeit vom akademischen Betrieb. Da die vorliegende Studie umfangreich und gelegentlich verwickelt ist, möchte ich dem Leser die Möglichkeit geben, mich bezüglich meiner philosophischen Haltung etwas näher kennen zu lernen.

Meine Denkweise ist in erster Linie problemorientiert. Texte sind für mich nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist jener globale geistige Prozess, den wir ganz im Sinne von Bergsons und Whiteheads metaphysischen Theorien als Philosophiegeschichte verstehen können. Die bleibenden „Objekte“ oder die „Erinnerung“ der Philosophie setzen sich nicht bloss aus kombinierten Schriftzeichen zusammen, sondern sie schlagen sich als Zeugen geistigen Lebens in der Gegenwart nieder. Die Philosophie ist ein Prozess und deshalb die erste Exemplifizierung einer Prozessphilosophie, wie sie uns Whitehead vorstellt. Aus diesem Grund bin ich nicht an einer eingehenden Exegese von James- und Whiteheadtexten interessiert, auch bin ich kein Freund häufiger und ausgedehnter Zitate. Die schriftlichen Abbilder sind gegenüber den lebendigen Denkfiguren sekundär. Allgemeine Vorstellungen und spezielle Denkprozesse lassen sich unter Anwendung von Bergsons intuitiver Methode auf kreative Art und Weise nachvollziehen. Es ist meine Überzeugung, dass sich in der Philosophie eine kreative Synthese mit einer kritischen Analyse verbinden lässt. Das Interesse des Lesers wird erst dann geweckt, wenn sich in der Ferne ein Horizont abzeichnet, der nicht von Schulmauern und Landesgrenzen behindert wird.

¹ Aus F. C. S. Schiller, *Logic for Use* (1929), zit. in: Skrbina 2005, 165

Diese Arbeit ist nicht in der Absicht verfasst worden, bestimmte Thesen der Prozessphilosophie zu ‚beweisen‘ oder zu ‚falsifizieren‘. Solche positiven oder negativen Verfahren sind in der Metaphysik nicht möglich, da wir in dieser grundlegenden philosophischen Disziplin bis an die Grenzen des Denkbaren und Vorstellbaren gehen. Solche ungerechtfertigten positivistischen Forderungen sind das Todesurteil der Metaphysik und letztlich der gesamten philosophischen Tradition, welche entschieden nicht „modern“, „postmodern“ und schon gar nicht „effizient“ und „rentabel“ ist. Glücklicherweise gelten diese Normen und Restriktionen in der Geistesgeschichte verschiedener Epochen und Kulturen nicht. Die Technik der Metaphysik besteht nicht in logischen Beweisgängen, sondern in prinzipiell unüberprüfbaren Gedankenexperimenten, in denen sich rationale, empirische und intuitive Anteile mischen und Gestalt annehmen. (Man sollte das Wunder der menschlichen Intuition nicht unterschätzen!) Modelle – wie etwa Gradienten, mit denen wir arbeiten werden – sind nicht einfach „wahr“ oder „falsch“, sondern im Spannungsfeld zwischen Bedingungen und Möglichkeiten angebracht oder eben nicht. Nach dem bekannten Ausspruch Albert Einsteins könnten wir sagen, dass die Vorstellungskraft wichtiger sei als das Wissen, wenn wir unter „Wissen“ reines Bücherwissen ohne geistige Experimente verstehen. Metaphysische Argumente zeigen eine weite, unscharfe Welt aus der Vogelperspektive. Mut, Offenheit und die Freude an Gedankenspielen sind die vorzüglichen Eigenschaften bedeutender Philosophen und Metaphysiker (was sich selbstverständlich nicht nur auf Männer beschränkt). Die Maulwurfperspektive, die überall nur lose Worte und klapprige Texte sieht (Gedanken und Gedankenlinien sind eben unsichtbar), bringt uns in der Metaphysik mit Sicherheit nicht weiter.

Wenn hier eine ‚grosse These‘ herausgehoben werden soll, die der folgenden Arbeit als Ziel dienen könnte, dann würde eine solche wahrscheinlich so lauten: Das Ziel dieser Studie ist es, Whiteheads Prozessphilosophie zur Anwendung zu bringen und damit deren ‚Nützlichkeit‘ vorzuführen - somit ist der Weg das Ziel. Für uns soll Philosophie Selbstzweck sein (*la philosophie pour la philosophie* könnte man sagen), so

wie der Genuss eines Glas Weines Selbstzweck ist, auch wenn wir dabei unabsichtlich die Weinindustrie fördern. Das hindert uns nicht, für eine offene Philosophie einzustehen, die Menschen mit verschiedenem kulturellem und sozialem Hintergrund anspricht.

Es wird sich im Verlaufe der Untersuchung herausstellen, dass der Impressionismus metaphysischer Aussagen kein beklagenswerter Nachteil, sondern ein durchaus attraktiver Vorteil ist. Dies wird besonders deutlich, wenn wir Whiteheads systematische Geschlossenheit mit James' ‚unsystematischer‘ Offenheit konfrontieren. Je mehr Details wir in Form von Prinzipien und Kategorien festschreiben, umso mehr engen wir die Breite der Anwendungsmöglichkeiten ein. Das Ideal logischer Präzision und absoluter Widerspruchsfreiheit ist in der Metaphysik fehl am Platz. Möglicherweise sagen uns metaphysische Theorien mehr über das menschliche Denken und Fühlen, als über die objektive Beschaffenheit aussermenschlicher Sachverhalte. Wer sich für den Menschen interessiert, interessiert sich auch für sein Denken und für dessen Motivation.

Ich muss vielleicht noch vorausschicken, dass William James und Francis Herbert Bradley meine stilistischen Vorbilder sind, wenn es darum geht, einen Text zu verfassen. Ein Text darf kontrovers sein, und er muss vor allem Spannung aufbauen. Von der Darstellungs- und Argumentationsweise her bin ich eher ein Schüler von Arthur Onken Lovejoy und Harry Austryn Wolfson, deren humanistisches Bildungsideal ich voll und ganz teile. Ausserdem ist in meinen Ausführungen ein erfrischender Hauch von Bergsons Philosophie zu verspüren. Wer sich in der Philosophie ein wenig auskennt, wird sich nicht wundern, dass ich als Metaphysiker Goethe, Coleridge, Hegel, Spencer, Bergson und andere wichtige Philosophen vor und nach 1800 sehr ernst nehme. Niemand erwartet, dass alle meinen Geschmack und meine Interessen teilen. So möge jeder das nach Hause mitnehmen, was ihm am meisten zusagt. Persönlich möchte ich meine Arbeit als Lehrbuch der modernen Metaphysik verstanden wissen, da mir eine entsprechende Arbeit zur Metaphysik im halben Jahrhundert von 1890-1940 nicht bekannt ist.

An dieser Stelle möchte ich Herrn Prof. Andreas Graeser recht herzlich für sein aufrichtiges Interesse und für seine sachkundige Unterstützung danken. Ihm ist diese Studie gewidmet. Ein gutes Buch ist bis zu einem gewissen Grad ein Gemeinschaftswerk (ein schönes Beispiel dafür ist Fritjof Capras Buch *The Turning Point* aus dem Jahre 1982). Es war mir aus verschiedenen Gründen nicht möglich, meine Thesen und Interpretationen mit Kolleginnen und Kollegen zu besprechen. Abgesehen davon ist der kreative Prozess kein festgelegter Algorithmus, der von einer klaren Ausgangslage aus auf vorgegebene Ziele zusteuert. Wenn solches dem Leser vertraut ist, darf ich auf sein Wohlwollen hoffen. Bei „mächtigen“ und „produktiven“ Themen wachsen die verschiedenen Kapitel wie aus einem Baumstamm heraus (wie Herman Melville sagt). Das liegt in der Natur der Sache.

Für die weitere und nicht minder wertvolle Unterstützung danke ich meiner Frau Linda in Basel und meinen Eltern im schweizerischen Freiburg. Fribourg oder Freiburg ist eine kleine malerische Stadt in der Westschweiz, die im 19. Jahrhundert unter anderem von Lord Byron, Franz Liszt und John Ruskin besucht wurde.²

Basel im Frühling 2009

MR

² Ich mache nebenbei auf die hervorragenden Dissertationen von Edward J. Lintz, Bernard Baertschi und Nathalie Frieden-Markevitch sowie auf die Habilitationsschrift von Prof. Reto Luzius Fetz aufmerksam, die um 1980 an den Universitäten Freiburg (Fribourg) und Genf entstanden sind (wichtige Arbeiten zu Bergson, Maine de Biran und Whitehead, siehe Literaturverzeichnis). Man beachte weiter die beiden interessanten Arbeiten von Pierfrancesco Basile (Universität Bern) im Literaturverzeichnis. – Ich danke Herrn Prof. Fetz, dass er sich die Zeit genommen hat, die vorliegende Arbeit durchzulesen und zu kommentieren.

En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre (...) ³

(...) I have tried in this book to suggest that we can come to terms with the past in another way – not by attempting to refute earlier philosophy but by attempting to understand it and to become aware of its continuing influence on us. ⁴

To do philosophy guided by Bergson is not to read and believe but to repeat the experiment. ⁵

³ Deleuze 1953, 119

⁴ Hylton 1990, 391

⁵ Barden 1999, 34

Einleitung

In der folgenden Arbeit geht es einerseits um die Beziehung zwischen den neueren englischen Metaphysikern – zu denen auch Whitehead gehört – und den klassischen amerikanischen Philosophen, die prominent in Harvard tätig waren. Mit seiner späten Emigration in die Vereinigten Staaten schlägt Whitehead die Brücke zwischen zwei unterschiedlichen Denkweisen. Das altherwürdige europäische Denken trifft auf den Pioniergeist der amerikanischen Pragmatisten. Neben dieser historischen Perspektive geht es in den folgenden Kapiteln andererseits um jene Problematik, die die philosophische Erneuerungsbewegung des Pragmatismus in Bewegung brachte, nämlich um das Verhältnis des Menschen zur Welt. Menschliche Beziehungen und Orientierungen sind ein besonders interessanter Spezialfall des allgemeineren Problems der Relationen überhaupt, wie es vor allem von Bradley aufgeworfen wurde. Gibt es Relationen in der Welt und in der Erfahrung, oder sind sie nur ein notdürftiges Hilfsmittel des menschlichen Denkens? Wie bietet sich die Welt dem Menschen dar? Bildet sie tatsächlich eine Einheit, oder ist sie für den Menschen nicht mehr als eine Zusammenfassung von anfänglich unverbundenen Eindrücken und Erlebnissen? Die europäischen Idealisten (bzw. Rationalisten) und Empiristen mit ihren gegensätzlichen Temperamenten konnten diese Fragen nicht auf eine befriedigende Art und Weise beantworten. In ihrer Einseitigkeit und Weltabgewandtheit entwarfen sie Theorien, welche mehr Fragen aufwerfen als beantworten.⁶ Zwischen zwei unzugänglichen Bergen gibt es nur einen sicheren Weg, nämlich der schmale Weg auf dem Talboden. Auf diesem Weg bewegt sich der Amerikanische Pragmatismus. Wenn wir den Vätern des Pragmatismus ein Stück weit folgen, gelangen wir zu einer grossen Abzweigung. Auf diesem Seitenweg tat William James erste Schritte. Es ist jener Weg, der zu Alfred North Whitehead führt und weiter zu neueren Formen der Prozessphilosophie. Die besagte philosophische Erneuerungsbewegung, die sich vor rund hundert Jahren in Harvard anbahnte, lebt

⁶ Cf. P, *Lect. III*

von pragmatischer Tatkraft und vom universellen Prozessgedanken. In ihr verbinden sich die Aspirationen der Menschen mit der Kontemplation des Universums. Denken, Tun und Hoffen verbinden sich zu einer Einheit, die mit der durchgehenden Konzeptualisierung der Welt in die Brüche ging. Die Umwelt des Menschen entzieht sich einer vollständigen begrifflichen Erfassung. Wer mit einem bestimmten Begriffsschema an die Welt herangeht, wird nicht ein adäquates Bild der Welt, sondern vielmehr eine Widerspiegelung des angewendeten kategorialen Schemas vorfinden, das nicht nur von logischen Faktoren abhängt. In Europa waren es vor und nach der Jahrhundertwende vor allem Henri Bergson und Francis Herbert Bradley, die sich kritisch mit dem begrifflichen Denken auseinandersetzten.⁷ Beide Philosophen waren für die Entwicklung von James' und Whiteheads Denken eminent wichtig, wobei Whitehead seinem Landsmann Bradley deutlich mehr Sympathie entgegenbrachte als dies vor ihm James tat. Wenn wir den geistesgeschichtlichen Horizont aus den Augen verlieren, kann leicht ein falsches Bild der damaligen ‚intellektuellen Relationen‘ entstehen. Wir geraten dann unmerklich in das gewohnte und angelernte Substanzdenken hinein und betrachten die uns interessierenden Philosophen und Schulen als selbstgenügsame Einheiten, die – wenn überhaupt – nur äusserlich durch kontingente ‚externe Relationen‘ miteinander verbunden sind. James und Bradley waren eben nur ‚zufällig‘ Zeitgenossen.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis von James und Whitehead? Waren sie bis zum Tode James' im Jahre 1910 auch nur ‚zufällig‘ Zeitgenossen? Wenn wir uns an das erinnern, was uns Victor Lowe⁸ über die Beziehung beider Männer zu berichten hat, dann müssten wir die Frage im ersten Moment bejahen: da gibt es keine persönliche Begegnung, keinen Briefwechsel, keine gemeinsamen Bekannten (abgesehen von Bertrand Russell), ja noch schlimmer: James hatte als Philosophieprofessor in Harvard keinen Grund, sich mit den mathematischen Arbeiten Whiteheads vertraut zu machen, ebenso wenig war Whitehead als Mathematikstudent und später als

⁷ Bergson 1938, 212, 242 und *passim*; Sprigge 1993, part II, chap. 3

⁸ Lowe 1976, 333 f.; 1949, 289 f.; cf. 1990, 178 f.

Dozent am Trinity College in Cambridge genötigt, die psychologischen und philosophischen Schriften von James zu konsultieren. Der Versuch, beide Denker zueinander in Beziehung zu setzen, scheint auf den ersten Blick kein viel versprechendes Unterfangen zu sein. Wenn Lowe Recht hat mit seiner These, wonach Whitehead zwar mit Sympathie und Anerkennung die Werke von James, Bergson und Samuel Alexander gelesen habe, dass es jedoch keine „Beweise“ gebe, dass er Fragestellungen oder Lösungsansätze von diesen Autoren übernommen habe,⁹ dann wird es in der Tat schwierig, ein Vorhaben wie das meinige durchzuführen. Glücklicherweise kann man sich darüber streiten, was als endgültiger Beweis angesehen werden soll und was nicht. In diesem Zusammenhang sollte man sich an das erinnern, was A. S. Eddington allgemein zu Beweisen gesagt hat: Der Beweis sei der „Götze“ des Mathematikers, der Physiker sei bescheidener und beschränke sich auf Wahrscheinlichkeiten.¹⁰ Warum sollte das nicht auch für Philosophen und Historiker gelten? Schliesslich liessen sich auch anhand ausgesuchter Begriffe und Argumente Verbindungen herstellen, die so, wie sie dargestellt werden, nicht ins Gewicht fallen. Solche „Beweise“ würden überhaupt nichts beweisen, im Gegenteil: sie stünden einem angemessenen Verständnis der Sache nur im Wege. Man ist eben nicht im Voraus mit Beweisen ausgestattet, vielmehr verfolgt man Gedankenzusammenhänge und Argumentationslinien mit einem „innate sense of the fitness of things“.¹¹ Das gilt sowohl für die Wissenschaft als auch für ein weiteres spirituelles Bewusstsein.

Whitehead war zeitlebens ein viel beschäftigter Mann mit vielerlei Interessen. Seine Philosophie entsprang zweifellos einem persönlichen Bedürfnis. Sie hat einen eklektischen Zug und ist nach heutigem Verständnis nicht streng ‚wissenschaftlich‘ gehalten. Sein Schreibstil ist auffallend literarisch, in einzelnen glücklichen Augenblicken geradezu poetisch. Er liess sich von einem Gedanken oder einer Idee forttragen und versuchte dann, ihn in sein persönliches Ideenreich zu integrieren.

⁹ Lowe 1949, 267, 294

¹⁰ Eddington 1928, 337; cf. *MT*, p. 48-50

¹¹ Eddington 1928, 337 (339)

Seine wichtigsten Inspirationsquellen waren die Wissenschaften und die Philosophie, neben Geschichte, Religion und Literatur. Er nahm aus diesem Hintergrund Elemente auf und ging sehr frei damit um. Endgültige Beweise - etwa in Form von ausgiebigen Zitaten und detaillierten Erörterungen - sind bei Whitehead nicht zu erwarten. Wir müssen uns auf seine spärlichen Hinweise verlassen und die offenen und verdeckten Spuren selbst weiterverfolgen – auf Gefahr hin, uns zu verirren. Dabei denke ich zuerst an zwei wichtige Hinweise auf William James. Im Vorwort zu *Process and Reality* erwähnt Whitehead William James zusammen mit Bergson und Dewey.¹² Er stehe in ihrer Schuld und habe versucht, sie vom Vorwurf des Antiintellektualismus frei zu sprechen. Im weiteren Verlauf der *Gifford Lectures* findet James nur noch an zwei Stellen Erwähnung.¹³

In *Science and the Modern World* erscheint James' Name an einer wichtigen Stelle. Im Kapitel „Science and Philosophy“ stellt er James an Bedeutung Descartes gegenüber. Jeder der beiden habe in seiner Weise eine neue Denkweise (*mode of thought*) eingeführt. Ein Umbruch geschehe natürlich nicht unvermittelt und nach den momentanen Launen einzelner Persönlichkeiten. Aber in einzelnen Schriften bedeutender Philosophen finde eine diffuse Umbruchstimmung ihren konzisen und durchschlagenden Ausdruck.¹⁴ Das ist die entscheidende Stelle, die uns berechtigt, Whiteheads philosophische Entwicklung in expliziter Auseinandersetzung mit Descartes und im ‚stillen Dialog‘ mit James zu sehen. Der zweite Teil dieser Feststellung lässt sich sehr schön mit einer Briefstelle belegen. Whitehead sieht darin hoffnungsvoll einem neuen klassischen Zeitalter entgegen:¹⁵

(...) America will be the centre of a worthwhile philosophy. European philosophy has gone dry, and cannot make any worthwhile use of the results

¹² *PR*, Preface, p. xii

¹³ *PR*, p. 50, 68

¹⁴ *SMW*, p. 143 f.

¹⁵ Brief an Charles Hartsthorne vom 2. Januar 1936, in: Lowe 1990, 345 (zitiert in Hampe 1998, 29). Cf. P, p. 10: “a kind of new dawn”

of nineteenth century scholarship. (...) My belief is that the effective founders of the American Renaissance are Charles Peirce and William James.

Mit diesem optimistischen Ton und mit der allseits gebotenen Vorsicht wollen wir unser Thema in Angriff nehmen. Eine wichtige Vorsichtsmassnahme besteht darin, die geistesgeschichtliche Situation, in der ein Denker und Schriftsteller lebt und arbeitet, in groben Zügen nachzuzeichnen. Man muss sich nicht wundern, dass eine Philosophie ‚dunkel‘ erscheint, wenn deren geistesgeschichtlicher Hintergrund nicht beleuchtet wird.

Zur Methode. Die Methode sollte sich nach dem Gegenstand richten. Unser Gegenstand trägt den Namen „Philosophie“ und behandelt als Wissenschaft Gedanken und deren geistesgeschichtlichen Kontext. Die Philosophie ist somit eine historische und eine problemorientierte Wissenschaft. Meines Erachtens wird nur eine ausgewogene historisch-systematische Betrachtung dem Gegenstand der Philosophie gerecht.¹⁶ Die Probleme ergeben sich aus dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, umgekehrt treibt das sich wandelnde Problembewusstsein (das meistens mit einem Wertewandel verbunden ist) den Prozess der Geschichte voran.

Es kann nicht Aufgabe einer philosophischen Interpretation sein, eine pseudophilologische oder pseudolinguistische Textexegese zu präsentieren, als ob der Text der eigentliche Gegenstand philosophischer Bemühungen wäre - ausser es wird interdisziplinär gearbeitet, so dass wir in den beiden Adjektiven oben das „pseudo-“ fallen lassen können. Ein gebildeter philosophischer Interpret kann mit seinem beschränkten Wissen nicht mehr leisten, als eine gegebene Problemlage mit Textstellen zu illustrieren und historisch und spekulativ gemäss seiner Sichtweise zu rekonstruieren, so dass eine plastische Vorstellung des jeweiligen Problems oder der jeweiligen Debatte entsteht, was in der Philosophie bereits ein grosser Gewinn ist. In diesem Sinne unterscheide ich im Anschluss an Wolfson eine *textgebundene* und eine

¹⁶ Cf. Sprigge 1993, xiii

problemorientierte Vorgehensweise, die sich aus der Alternative „Konstruktion *versus* Intuition“ ergibt.¹⁷ Texte sind ein Anlass zum Nachdenken, sie leisten diese Gedankenarbeit jedoch nicht selbst – sie laden den geneigten Leser zu Gedankenexperimenten ein. Nur wer mitdenkt, kann letzten Endes mitreden. Ein gewisses Mass an Lebendigkeit und Originalität ist sozusagen das Selektionskriterium für das Überleben von Thesen und Texten. (Bei Whitehead objektiviert eine *actual entity* nur Objekte, die für sie interessant sind.) Bücher über Bücher zu schreiben, dabei Standardzitate zu sammeln, immer das Gleiche zu kritisieren und oft Wiederholtes zu paraphrasieren ist nicht ein Verfahren, dass besonders „wissenschaftlich“ und schon gar nicht „interessant“ genannt werden könnte. Deshalb sagen wir im Einklang mit namhaften Forschern: „Wissen ist viel – Intuition ist alles!“

James und Whitehead können direkt oder indirekt zueinander in Beziehung gesetzt werden. In unserem Fall scheint der Weg über indirekte Verbindungen gewinnbringender zu sein als der einer direkten Korrelation. In diesem Sinne werden in dieser Arbeit die äusserst zurückhaltenden Einschätzungen von Lowe berücksichtigt. Sie sind nicht falsch, aber einseitig. Darüber hinaus eröffnen wir uns neue Perspektiven über *indirekte* philosophische Verbindungen. Es gibt klar zwei ‚externe‘ Bezugspunkte, an denen wir unser Netz befestigen können: James und Whitehead beziehen sich mehrheitlich positiv auf die spiritualistische Philosophie Bergsons und mehrheitlich negativ auf den absoluten Idealismus Bradleys. Damit können wir unsere beiden Philosophen in ein weiteres Beziehungsnetz einbinden und damit ein wenig des damaligen geistigen Klimas ‚einfangen‘. Wenn wir andererseits unsere Philosophen direkt miteinander konfrontieren wollen, dann müssen wir James als einen Vorgänger anerkennen (im Sinne einer plausiblen Arbeitshypothese) und seinen metaphysischen Ansatz prospektiv im Hinblick auf Whitehead darstellen und interpretieren. Die umgekehrte Blickrichtung ist zwar möglich, aber nicht unproblematisch. Whitehead bezog sich als Mathematiker mit

¹⁷ Cf. Wolfson 1934/I, 4 ff. – Was hier und an anderen Stellen geschrieben steht, ist eine praktische Anwendung von Bergsons Philosophie.

Vorliebe auf die griechischen Klassiker und auf die Rationalisten des 17. Jahrhunderts. Weiter war er ein grosser Verehrer von John Locke, den er an einer Stelle von *PR* als wichtigsten Vorgänger seiner eigenen organismischen Philosophie würdigt.¹⁸ Die Perspektive von Whitehead zurück zu James scheint im ersten Augenblick wegen den Philosophen des 17. Jahrhunderts wenig verheissungsvoll zu sein. Zum einen muss man sich bewusst sein, dass auch für James Locke und Leibniz wichtige theoretische Orientierungspunkte sind, auch wenn das nicht immer offensichtlich ist. Wer andererseits Whitehead aufmerksam liest, wird merken, dass sich die Bezüge zu Descartes, Spinoza, Leibniz und Locke durchaus mit anderen Bezügen zu James und Bergson vereinbaren lassen. Es kommt alles darauf an, nicht an gängigen Schulmeinungen haften zu bleiben und simple antithetische Darstellungen zu übernehmen und zu verabsolutieren. Im Gegenteil sollen unterschiedliche Ansätze als komplementäre Versuche einander ergänzender Schulen verstanden werden. Wie schon Victor Cousin und Josiah Royce in ihren Vorlesungen betont haben, gibt es keine ausschliesslich ‚falschen‘ und ausschliesslich ‚richtigen‘ Theorien. Das mindert deren Wert nicht im Geringsten, sondern setzt sie in eine spannungsvolle dialektische Beziehung zueinander. Diese seit Jahrhunderten im Fernen Osten gepflegte Denkweise eröffnet auch ein tieferes Verständnis für die intuitive und mystische Seite des menschlichen Geistes. Gleichzeitig eröffnet sich eine angemessene und weniger idealisierende anthropologische Perspektive auf das Phänomen „Mensch“ – das immer wiederkehrende, schier unlösbare Grundproblem der Philosophie. Der Körper ist nicht der Feind des Geistes, der Mensch ist nicht der vom Schicksal bestimmte Antagonist der Natur, das Gefühl ist nicht das Gegenteil des Verstandes, ebenso wenig bedeutet die Logik einen Sieg über die Mystik. Kunst, Literatur und Religion werden weder von der Philosophie noch von den exakten Wissenschaften überwunden. Bergson ist nicht das Gegenteil von Descartes und James ist auch nicht die perfekte Antithese zu Bradley. Absolute Antithesen stehen dem Verständnis grosser Debatten in der Geschichte der Philosophie im Wege. Ein

¹⁸ *PR*, p. 54 (213)

solch grob vereinfachendes Denken soll in den folgenden Kapiteln vermieden werden. In Anlehnung an Bradleys Philosophie werde ich die hier verwendete Methode „monistisch“ (oder „holistisch“) nennen. Dahinter steht das Bemühen, das Ganze wenn nicht zu überschauen, dann doch wenigstens anzuerkennen und Teile davon als Aspekte eines Ganzen in der Zeit - und nicht als verlorene Relata in einem geistigen Niemandsland - zu verstehen suchen. Die häufige Verwendung der ersten Person Plural soll den Leser in den grossen Dialog einbeziehen, der seit über zwei Jahrtausenden unter dem Namen „Philosophie“ geführt wird.

Im Übrigen sehe ich es nicht als meine Aufgabe, erneut eine Einführung zu Whiteheads Metaphysik und der entsprechenden Terminologie zu schreiben. Zu James, Bergson und Whitehead stehen ferner umfassende Bibliographien zu Verfügung (siehe Literaturverzeichnis). Mein Text ist so verfasst, dass er auch für interessierte Laien und Liebhaber der Philosophie gut lesbar sein sollte. Jedenfalls bemühe ich mich um leicht verständliche Paraphrasen in verschiedenen Variationen, die nicht mit Whiteheads gewöhnungsbedürftiger Terminologie und dessen umständlichem Kategorienschema überfrachtet sind. Von Ergänzungen und alternativen Bezeichnungen in Klammern an Schluss eines Satzes wird ausgiebig Gebrauch gemacht. Diese Arbeit versteht sich als Beitrag zur Geschichte der Prozessphilosophie und möchte als solche neue Perspektiven eröffnen.

Kapitel I – Der weitere Horizont

§ 1 Am Scheideweg

Vor dem Hintergrund von Leben und Tod ist die Ausbildung von Dichotomien im menschlichen Denken offenbar von vitalem Interesse.¹⁹ Ausgehend von der Dichotomie *gut/schlecht* (oder *förderlich/schädlich*) baut der Mensch seine Gedankenwelt mittels analoger Unterscheidungen auf. Dichotomien wie hell/dunkel, warm/kalt oder ruhig/bewegt lassen sich in einer bestimmten Lebenssituation nach Bedarf mit den Grundkategorien gut/schlecht korrelieren. Das Leben prägt das Denken. So ist es nicht anders zu erwarten, dass auch die Philosophie von Dualismen und Dichotomien bestimmt wird. Wenn wir uns auf die Philosophiegeschichte stützen, könnten wir behelfsmässig von „synchronen“ und „diachronen Dichotomien“ sprechen. Die Ersteren finden wir als Thesen und Antithesen im Streit verschiedener Autoren und Schulen, die Letzteren dienen darüber hinaus als Mittel, Epochen voneinander abzugrenzen, um Entwicklungen in der Philosophie schulgerecht präsentieren zu können. Dabei folgt der Verstand seiner Neigung, Sachverhalte zu immobilisieren, in sich zu verabsolutieren, um sie schliesslich als ‚totale‘ Gegensätze einander entgegenzustellen. Ein Gegensatzpaar bildet dann eine Art Dualismus, wobei jeweils eine der beiden philosophischen Schulen als veraltet und ‚schlecht‘ angesehen wird (was bei gewissen Texten unschwer zu erkennen ist). Überhaupt gelten Dualismen als ‚schlecht‘, obwohl – oder gerade *weil* – sie dem unbefangenen Bewusstsein entsprechen. Dieser Reflex gegen das ‚normale‘ Denken äussert sich im Bemühen, Dualismen durch spezielle Denkmethoden zu ‚annullieren‘. Dabei bieten sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten an: *entweder* werden die unerwünschten Aspekte der Lebenswelt entwertet und in eine dunkle Restkategorie geworfen; *oder* man ist scheinbar gewillt, die Phänomene zu retten, führt diese dann aber auf ein Noumenon zurück, das sich der Erfahrung völlig

¹⁹ Cf. *AI*, p. 209 und Arist. *Met.* 985b 23 ff. (zu den Pythagoreern und deren Liste von Gegensätzen)

entzieht. Das bedeutet nichts anderes, als dass mit theoretischen Kniffen versucht wird, die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrung auf ungebührliche Art zu simplifizieren. Das Simplifikat dient dann weiter als Modell, das auf ebenso ungebührliche Art auf alle Lebensbereiche ausgeweitet wird. Die „Wirklichkeit“ ist dann genau das, was der Norm entspricht und mit dem geltenden Modell zu erklären ist – alles andere gilt als „unwirklich“. Wir können das allgemein als Projektion von Denkmöglichkeiten auf Wahrnehmungen verstehen. Im Alltag und in der Wissenschaft hat selektive Wahrnehmung durchaus ihren Sinn. Es kann jedoch nicht Aufgabe einer Metaphysik sein, triviale und experimentelle Fakten nur zu ‚verdoppeln‘ und gegenüber andersartigen Absichten und Konventionen blind zu sein. Metaphysik ist teils Anthropologie, teils Physiologie, teils Theologie („Menschenlehre“, „Naturlehre“ und „Gotteslehre“ im altgriechischen Sinn). So wie der Metaphysiker natürliche Fakten berücksichtigen wird, so wird er auch vor menschlichen Tatsachen die Augen nicht verschliessen. Solche Überlegungen sind ganz im Sinn von Pragmatismus und Lebensphilosophie, deren Duktus sich auch Whitehead zueigen macht. Das Ziel dieser Art von Kritik sind Abstraktionen und intellektualistische Tendenzen, die das Simple suchen und das Komplexen verfehlen. Nun wäre es verfehlt, James, Bergson und Whitehead anderen Philosophen und Epochen entgegensetzen und anzunehmen, diese Gruppe von Denkern sei von alten Widersprüchen und Unzulänglichkeiten gänzlich frei. Der Philosophiehistoriker pflegt zwar in dieser Art Philosophen und Schulen einander auf einer Zeitachse entgegenzustellen, da dies der Arbeitsweise des diskursiven Denkens am besten entspricht. Das Problem dabei ist auch hier, dass das Sein dem Bewusstsein angepasst wird – der Gegenstand muss also den Denkgewohnheiten folgen. An diesen Gedanken hat man sich seit Kant gewöhnt, das heisst jedoch nicht, dass er auf die Philosophiegeschichte anwendbar wäre. Ein solcher Schematismus schreibt philosophiegeschichtliche Phasen als Dichotomien oder Antinomien fest und isoliert sie in Richtung Vergangenheit und Zukunft. Es ist prinzipiell falsch, scheinbar diskrete Positionen zu verabsolutieren und dann mittels einer Pseudokritik

zu liquidieren. Jede Theorie hat eine Vor- und Nachgeschichte; bei jedem Autor gibt es Verbindungen zu früheren und späteren Schulen; alles kann einmal als ‚aktuell‘, ein andermal als ‚veraltet‘ angesehen werden. Der Standpunkt der Forschung ist nicht ein für alle Mal vorgegeben, vielmehr verändert sich das Problembewusstsein mit den weiteren Umständen, welche nicht direkt mit einer Disziplin zusammenhängen müssen. In einem Satz: Der Zeitfaktor kann nicht ausgeschaltet werden, ohne historische Sachverhalte völlig zu verfremden. Philosophische Theorien sind Teil der Geschichte – sie sind Phänomene, die aus einem grösseren historischen Kontext herausgegriffen werden.

Der so genannte „Bergsonismus“ dient uns hier als wichtige Inspirationsquelle, denn das Bild eines Flusses, der vorwärts drängt und auf Hindernisse stösst, passt viel besser zur Geistesgeschichte eines geographischen Raumes als die simple Vorstellung eines Bauplatzes, auf dem auf- und abgebaut wird. Weiter können wir an Bergsons bekannte Unterscheidung offen/geschlossen denken, die er in seinem letzten Werk auf Individuen und Gesellschaften anwendet.²⁰ Schulen und Philosophen bilden nicht in sich abgeschlossene Episoden der Philosophiegeschichte. Der Umstand, dass sie sich eine Form oder einen Kanon geben, verhindert nicht ihre Offenheit gegenüber fremden Einflüssen. Deshalb wollen wir auch vorsichtig mit dem Modebegriff ‚Paradigmenwechsel‘ umgehen, da dabei die Metapher des Bauplatzes nahegelegt wird, die recht wenig mit wirklichen Entwicklungen zu tun hat.²¹

Wenn wir mit Bochenski²² und anderen von einer „Krise“ im frühen 20. Jahrhundert sprechen wollen, dann kommt alles darauf an, was wir genau mit diesem griechischen Wort sagen wollen. Wenn es etymologisch richtig als „Wendepunkt“ übersetzt wird, dann ist gegen die Verwendung dieses Ausdrucks nichts einzuwenden. Wenn damit jedoch ein Bruch, ein Umbruch, eine „Revolution“ oder ein regelrechter Paradigmenwechsel gemeint wird, dann ist der Ausdruck

²⁰ Bergson 1932, *passim*

²¹ Cf. Capra 1997, 5 f. und Kuklick 2001, 269 ff. (zu Thomas Kuhn)

²² Bochenski 1951, 24 ff.

„Krise“ für die Philosophie klar abzulehnen. Was in der Philosophie geschehen ist, ist ‚weniger‘ als ein Bruch oder eine „Krise“, was sich dagegen in der Geschichte der europäischen Nationen ab 1914 zutrug, ist eine Tragödie ohne gleichen. Die geschichtlichen Ereignisse, die durch den geistigen Abschaum Europas und Russlands gelenkt wurden, können nicht anders als ein tief greifender Bruch in der historischen Kontinuität Europas angesehen werden. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass es trotz dieses extrinsischen Bruches weiterhin eine intrinsische Notwendigkeit in der philosophischen Gedankenführung gab, was gerade das Werk Karl Jaspers‘ eindrücklich belegt.

Wenn wir die Idee von revolutionären Paradigmenwechseln aufgeben, dann erkennen wir, dass wir in jeder Epoche gegenläufige und komplementäre Theorien vorfinden, die das geistige Leben in Spannung halten. Uns ist an der Komplementarität von Physik und Metaphysik gelegen, deshalb fügen wir Folgendes hinzu: Wenn ein Wissenschaftler sagt, dass er die Existenz oder Nichtexistenz von X nicht beweisen oder herleiten könne, sagt er damit noch nicht, dass X nicht existiert. Der Wissenschaftler nimmt dem Metaphysiker nicht den Raum zum Spekulieren, vielmehr gibt er ihn ihm eben dadurch, dass er sein Forschungsgebiet streng eingrenzt. Aus diesem und anderen Gründen ist es völlig verfehlt, die Metaphysik gegen einzelne Wissenschaften auszuspielen. Es wäre auch unsinnig, wollte man die Metaphysik auf empirische Methoden verpflichten, die ein Philosoph als Generalist nie anwenden wird – ausser er ist gewillt, sein Fach zu wechseln. Ebenso sinnwidrig ist, wenn dem Metaphysiker eigene Methoden und eigene Sichtweisen zum Vorwurf gemacht werden, wie das typischerweise bei Bergson getan wurde. All dies läuft darauf hinaus, Philosophie und Metaphysik lächerlich zu machen und anstelle seriösen Nachdenkens Alltagsweisheiten zu verbreiten, die zu hartnäckigen Vorurteilen führen und insgesamt ein primitives Menschbild fördern (normatives statt kritisches, reproduktives statt kreatives Denken).

Wenn in der Philosophie mit einigem Recht von einem „Paradigmenwechsel“ gesprochen werden kann, dann ist es jener Wandel, der im Verbund mit den entsprechenden Wissenschaften von mechanistischen zu organizistischen Anschauungsweisen führt.²³ Nun haben wir es hier nicht einfach mit einer Abfolge zweier diskreter Epochen zu tun, die womöglich irgendeinem höheren Ziel entgegen streben. Es ist nämlich nicht so, dass eine Denkweise ‚gut‘, ‚richtig‘ und ‚modern‘ ist und die andere das reine Gegenteil davon. Seit der griechischen Antike werden sowohl mechanistische als auch organizistische Theorien entworfen, die nicht selten miteinander konkurrieren.²⁴ Mit Newton und Descartes schwingt das Pendel definitiv in Richtung Mechanismus. In der Romantik kommt es dann zu einer Kehrtwende, so dass sich das Pendel allmählich wieder organizistischen (und spiritualistischen) Verstehensweisen nähert.²⁵ Damit wurden im 19. Jahrhundert antike, rationalistische und mystische Denker wieder aktuell, unter denen neben Platon und Aristoteles besonders Plotin, Spinoza, Leibniz und Jakob Böhme als Vertreter der Mystik zu nennen sind. Wegen seiner scharfen Leib/Seele-Distinktion blieb auch Descartes im Hintergrund wirksam. Locke war seinerseits für das fortschrittliche politische Denken der Zeit wichtig. Schliesslich ist noch Berkeley zu erwähnen, der leidenschaftlich gegen Atheisten und Materialisten argumentiert hat. Es fällt auf, dass sich Whitehead an den gleichen Autoren orientiert, wenn auch Aristoteles und Plotin bei ihm weniger Spuren hinterlassen haben als die anderen Philosophen aus unserer kleinen Liste. Das ist natürlich kein Zufall. Bis zum Zweiten Weltkrieg wirkt deutlich die Romantik nach. Auch Bergson hat sich intensiv mit den genannten Philosophen befasst, wobei wir bei ihm Locke und Leibniz etwas an den Rand stellen müssen. Verweilen wir noch ein wenig in der Zeit von Goethe und den frühen Romantikern!

²³ Cf. Whyte 1978, 49 ff („the great transformation“)

²⁴ Siehe dazu Sambursky 1956, ferner White 1992

²⁵ Cf. SMW, chap. V und Capra 1997, 17 ff.

Whitehead äussert sich ganz im Sinne von James und Bergson, wenn er sinngemäss sagt, die Romantik hätte im Gegensatz zum 18. Jahrhundert „Abstraktionen“ zugunsten der „konkreten Erfahrung“ hintangestellt.²⁶ Wir werden uns hier nicht auf den Topos der Abstraktionen versteifen. Für uns ist es hilfreicher, wenn wir zuerst eine Parallele zur hellenistischen Philosophie ziehen. Die Romantiker verhalten sich zu rationalistischen Schulen etwa so, wie die Stoiker gegenüber den Epikureern, die als Atomisten das abstrakte wissenschaftliche Denken repräsentieren.²⁷ Global gesehen geht es um den Gegensatz Teil/Ganzes oder Atomizität/Kontinuität, was genauer ist.²⁸ Für die Stoiker und die Romantiker war der Stein des Anstosses das zersplitterte mechanische Weltbild, welches das Leben und den Geist auf rudimentäre Stufen reduzieren musste, um diese darin platzieren zu können. Wir verstehen aus dieser weiteren Perspektive sehr gut, warum Bergson das Leben und die Kontinuität der Zeit derart betont. Es sind dies genau die Schwachstellen, die wir in einem abstrakt-wissenschaftlichen Schema vorfinden.

In der Antike wurde zwischen aktiven und passiven Substanzen unterschieden. Von Goethe über Comte bis hin zu Bergson wird dementsprechend gerne zwischen Dynamik und Statik unterschieden. Goethe spricht in einem geologischen Zusammenhang von „Dynamismus“ und „Gestaltung“, während Coleridge ein „dynamisches“ (oder „konstruktives“) philosophisches System vorschwebt, das sich unter anderem auch auf Goethe und Schelling stützen sollte.²⁹ In der „Einleitung zu einer Morphologie“ (um 1815) unterscheidet Goethe eine „dynamische“ von einer „atomistischen Vorstellungsart“, die er beide in ihrem Recht belässt.³⁰ Wie wir noch

²⁶ SMW, p. 81 (73)

²⁷ Es wäre hier auch möglich, Platon und Demokrit einander gegenüberzustellen. - Wir klammern die pyrrhonische Skepsis aus, da ihr Interesse nicht in der Metaphysik lag.

²⁸ Cf. Sambursky 1956, 158; 1959, 44 ff. und White 1992 *passim*

²⁹ Barfield 1971, 13 (26)

³⁰ Siehe Goethes „Einleitung zu einer Morphologie“ in seinen naturphilosophischen Schriften – Gleich anschliessend nimmt Goethe das Prinzip von Hegels Dialektik vorweg, das er „organische Entzweiung“ nennt. Auch der Gestaltbegriff lässt sich auf Goethe zurückführen. Siehe zu Goethe Barfield 1971, 137, Möckel 2005, 87 ff. („Dynamik des Lebens“) und Goethe 1982 *passim*. - Goethes direkter und indirekter Einfluss auf die Philosophiegeschichte ist nicht zu unterschätzen. Besonders interessant sind Bezüge zu Schelling, Carus, Coleridge und Bergson, ferner zu James, Spencer und Whitehead. In den meisten Fällen bietet die Philosophie Spinozas eine gemeinsame Plattform.

genauer sehen werden, vertritt Whitehead einen „Dynamismus“, sieht sich jedoch wie James gezwungen, einen ‚organischen‘ oder ‚psychologischen‘ Atomismus anzunehmen (um Zenons Argumenten zu entgehen).

Als Darwin und Wallace mit ihren Thesen an die Öffentlichkeit traten, wurden auf naturwissenschaftlichem Weg Spekulationen bestätigt, die ein bis zwei Generationen früher von romantischen und idealistischen Dichtern und Denkern geäußert wurden. Die heftige Reaktion von konservativer Seite war schon im 19. Jahrhundert befremdend. In Anlehnung an Royce könnten wir sagen, dass Darwin nicht ein Blitz, sondern der Donner nach dem Geistesblitz der Romantiker war.³¹

Die bemerkenswerteste und eleganteste Form einer „dynamischen Philosophie“ ist jene Bergsons. Sie verbindet idealistische Tendenzen mit dem Evolutionsgedanken, was auf aufwändige Art auch Whitehead versuchen wird. Anstatt von einem „Dynamismus“ sprechen wir eher von einer „Philosophie des Werdens“ (oder „Prozessphilosophie“), zu der auch eine Zeit- und Bewegungsphilosophie gehört.³²

Wollte man im organizistischen Paradigma Gegenpole zu Newton und Descartes finden, dann müsste man sich konsequenterweise für Darwin und Spencer entscheiden. Die Leistungen von Charles Darwin sind bekannt.³³ Herbert Spencer war über T. H. Huxley mit Darwin verbunden (etwa so wie Whitehead indirekt über Russell mit James verbunden war). Spencer war der erste, der die Zeichen der Zeit erkannt hat und den Evolutionsgedanken in jahrelanger mühsamer Arbeit für die Philosophie erschlossen hat. In der Viktorianischen Zeit waren seine Schriften an Genauigkeit und Aktualität unübertroffen. Er genoss die Wertschätzung Darwins, Huxleys, Tyndalls und anderer Gelehrter³⁴ und wurde auf beiden Seiten des Atlantiks von weiten Kreisen gelesen. Die einseitige und bössartige Spencerkritik, die Spencer zum Teil mitverfolgt hat, verdeckt die Tatsache, dass dieser einsame Mensch

³¹ Royce 1893, 284 f. - Cf. Whyte 1978, 51 ff. und Collingwood 1960, 121 ff. (zu Hegel)

³² Aus der Physik sind Bezeichnungen wie „physics of becoming“ (Prigogine) oder „process physics“ (Cahill) bekannt. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund siehe Whyte 1978, 53-57.

³³ Cf. Fisch 1951, 10 ff.; Kuklick 2001, 98 f.; Hattiangadi 1994, 281 ff.

³⁴ Cf. D'Arcy W. Thompson 1913

in der nachkantischen Zeit neben Bergson jener Philosoph ist, der zu Lebzeiten am meisten Beachtung gewonnen hat.³⁵

In Anbetracht der voranstehenden Erörterungen werden wir es vermeiden, an einen Paradigmenwechsel mit scharfen Konturen zu denken. Stattdessen stellen wir uns lieber geistige Überlagerungserscheinungen vor, so dass wir mit dem Prozessgedanken ernst machen können. In diesem Sinne befinden wir uns mit James und Whitehead an einem Scheideweg: *hier* die Strasse, die zu materialistischen Theorien führt – *dort* die andere Strasse, die eine spiritualistische Tradition aufnimmt und sich nun mit organizistischen Motiven verbindet. James und Whitehead wählen die zweite Strasse, die etwas abgelegener ist und thematisch letztlich zu Gott und zur Tradition führt.

§ 2 Von Hegel zu Darwin

In philosophischer Hinsicht stehen Darwin und Hegel ungefähr so zueinander wie vormals Aristoteles zu seinem Lehrer Platon. So wie Aristoteles die platonischen Ideen auf die Erde herunter geholt und in die Gegenstände verlegt hat, so haben Darwin und seine Nachfolger Geist und Geschichte in den Schoss der Natur gelegt.³⁶ Platon und Aristoteles stehen sich freilich viel näher als Hegel und Darwin. Zwischen dem Wirken der beiden Letzteren liegen 50 Jahre, in denen die Wissenschaft in grossen Schritten vorangegangen ist. Zudem gibt es keinerlei Verbindungen zueinander, ausser denen, die später durch Dritte gestiftet wurden. Zu diesen gehören vor allem die Vertreter des Amerikanischen Pragmatismus (allen voran Peirce) und andere Denker, die der Evolutionstheorie freundlich gesinnt sind (Royce, Ritchie, James, Whitehead u. a.). Die drei grössten philosophischen

³⁵ Cf. Fisch 1951, 17. Zu Spencer siehe Turner 1985 und Royce 1893, 294 ff. – Das Thema „Spencer“ ist ein trauriges Beispiel dafür, wie sehr sich Philosophen und Soziologen von Vorurteilen leiten lassen und gedankenlos das wiederholen, was andere zur Genüge wiederholt haben.

³⁶ Cf. Kuklick 2001, 190 (zu Dewey)

Herausforderungen oder „Kränkungen“ (Freud) des Darwinismus waren die Zufälligkeit der Ereignisse, der stillschweigende Agnostizismus und das ‚nach unten‘ revidierte Menschenbild, das sich aus dem universellen Entwicklungsgedanken ergab.³⁷ Darwins Theorie befand sich sozusagen jenseits von Gut und Böse, wo idealistische und frühere philosophische Denkweisen nicht mehr greifen konnten. Mit dem Fortschritt der Wissenschaften rückten Gott und das Gute immer weiter in die Ferne.

Die Wirkung von Darwin, Huxley, Wallace und anderen führte in der Biologie (und in der Paläontologie) von der Artenkonstanz zur Artenvarianz.³⁸ Dies war ein bedeutender Schritt weg von Platon, Aristoteles und dem Alten Testament hin zu einer dynamischen und vollständig säkularisierter Weltauffassung. Klassische Auffassungen waren religiös fundiert und insofern normativ. Es wurden da von ‚ausser‘ nach ‚innen‘ postuliert: ein ewiger Kosmos erfüllt von einer ewigen Harmonie (die Göttlichkeit der Welt), ewige Zyklen und Lebensformen auf der Erde (analog zu den Jahreszeiten), ein Mensch mit einer ewigen Seele. Auch die Gesetze im All und unter Menschen wurden in der Regel als analog und ewig angesehen. Nach verschiedenen historischen Ereignissen, die im Vierteljahrhundert der grossen Französischen Revolution und den anschliessenden Napoleonischen Kriegen gipfelten, konnte ein jeder sich selbst davon überzeugen, dass der Mensch sein Schicksal zu einem guten Teil in seiner eigenen Hand hat. Das führte im 18. und 19. Jahrhundert zu einer Steigerung des historischen Bewusstseins und zu einer Ahnung der ungeheuren gesellschaftlichen Kräfte, die die Geschichte vorantreiben.³⁹ Wenn wir dieses veränderte Bewusstsein bei J. G. Herder⁴⁰ ansetzen wollen, können wir sagen: Spätestens seit der Weimarer Klassik setzt von ‚innen‘ nach ‚ausser‘ eine Bewegung ein, die das gesamte überkommene Weltbild revolutionieren wird. Nacheinander gewann der Mensch die Einsicht, dass alles dynamisch und

³⁷ Cf. Fisch 1951, 10

³⁸ Cf. Moore 1993, 98 ff. (zu Darwin und Spencer)

³⁹ Cf. Royce 1893, chap. IX - X ; Collingwood 1960, 134

⁴⁰ Zu Herder siehe Graeser 1999, 51 ff. und Whyte 1978, 116 - 119

entwicklungsfähig ist. Die menschliche Seele mag zwar göttlich sein, Bildung und Kultur sind jedoch etwas, zu dem der Mensch zuerst finden muss. Natürliche Arten hängen von anderen Arten und von äusseren Bedingungen ab. Es gibt auf dem Planeten Erde keine prästabilisierte Harmonie und keine Prädestination, sondern nur ein prekäres Zusammenleben und eine völlig unsichere Zukunft. Arten entstehen, vergehen und verändern sich. Sie haben eine Geschichte, die jener von Individuen analog ist. Im 20. Jahrhundert trug schliesslich E. Hubble das historische Bewusstsein in die Weiten des Weltalls. Er berechnete die Fluchtgeschwindigkeiten von entfernten Galaxien und konnte so nachweisen, dass das Universum expandiert (1929). Damit war das antik-religiöse Weltbild vollständig revidiert. Arten, Gesellschaften, die Erde und der Kosmos sind Veränderungen unterworfen, die keinen göttlichen Plan erkennen lassen. Ohne Gott verlor auch die menschliche Seele etwas von ihrer Göttlichkeit. Sie wurde ebenfalls naturalisiert und auf mentale Prozesse reduziert, die als Reaktion auf die Umwelt gedeutet wurden.⁴¹

Wenn wir diesen grossen Umbruch vor Augen halten, der ungefähr hundert Jahre vor der Debatte um Darwins *Origin of Species* (1859) einsetzte, dann muten uns die Diskussionen, die unter Philosophen geführt wurden, etwas seltsam an. Spätestens seit Berkeley hatten es sich Philosophen angewöhnt, Ideen und Gegenstände streng auseinander zu halten und gegeneinander auszuspielen. Mit Kant ist das „Ding an sich“ auf so raffinierte Weise abhanden gekommen, dass sich seine Epigonen in den Geist und den Willen geflüchtet haben, um wenigstens noch die seelische Substanz vor der Sichel des idealistischen Skeptizismus zu retten. Die Philosophie verkam so zu einer esoterischen Diskussion, die fernab von Alltag und Wissenschaft geführt wurde. Philosophie wurde zur Alchemie des Absoluten.⁴²

Ganz ähnlich sah die Situation in englischsprachigen Ländern in der Zeit nach Darwin und dem Amerikanischen Bürgerkrieg aus, als sich beidseits des Atlantiks idealistische Philosophen die Aufgabe stellten, das Absolute wieder zu einem

⁴¹ Wie dies die funktionalistische Schule in der Psychologie tat, zu der auch James und Dewey gerechnet werden.

⁴² Cf. Royce 1893, chap. VIII / IX (p. 266 f.)

Diskussionsthema zu machen.⁴³ Hinter ihnen lagen die ‚alten‘ Realisten der schottischen Philosophie,⁴⁴ vor ihnen die Neuen Realisten, die sich um den bekannten James-Schüler und -Biograph R. B. Perry gruppierten.⁴⁵ Bildlich gesprochen hielten die englischen und amerikanischen Idealisten (die so genannten „Neuhegelianer“) wie ihre deutschen Vorgänger ein religiöses Prisma in der Hand, durch das sie die Strahlen der Wissenschaft hindurch liessen, um damit das ganze Spektrum menschlicher Erfahrung aufzuzeigen. Wir erwähnen das hier deshalb, weil auch bei James, Bergson und Whitehead eine Interferenz von Wissen und Glauben zu bemerken ist. Aus diesem Grund wäre es bestimmt kein Vorteil, bei diesen und anderen vielschichtigen Denkern auf die Kategorien „Realismus“ und „Idealismus“ zu verfallen. Diese Kategorien sind für die Analyse metaphysischer Theorien völlig ungeeignet, da sie selbst ein metaphysisches Problem darstellen. Das kategorische Denken ist ein nützliches Hilfsmittel der antiken und mittelalterlichen Philosophie (ein ‚Überbleibsel‘ der aristotelischen Logik und Sprachphilosophie, wenn man so will). Geschichte und Prozessdenken verlangen offene Kategorien mit fließenden Grenzen, die auf eine neue Logik des Werdens abgestimmt sind. Es wird deutlich, dass die Philosophie der Wissenschaft hinterherhinkte und sich lange nicht zwischen „Naturalismus“ und „Supernaturalismus“ (Huxley) entscheiden konnte, und stattdessen öfters Kompromisslösungen anstrebte, um Gott und das Gute in der Welt zu retten.⁴⁶

Zwei grosse Denker, welche die Entwicklung vom Idealismus zum Naturalismus selbst durchgemacht haben, waren John Dewey und George Herbert Mead.⁴⁷ Wie Spencer vor ihnen, versuchten sie, die neuen Erkenntnisse der Biologie auf die Gesellschaft zu übertragen. Damit wurden Einsichten gewonnen, die nicht mehr in den Rahmen einer idealistischen Philosophie passten. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen sich Psychologie und Soziologie von der Philosophie

⁴³ Cf. Dewey, in: Fisch 1951, 344

⁴⁴ Cf. Royce 1998, 242 ff. und Kuklick 2001, 59 - 62

⁴⁵ Kuklick 2001, 202 ff.

⁴⁶ Cf. Dewey, *op. cit.*, 341 (zu Asa Gray) und 343 (Bescheidenheit und Verantwortung)

⁴⁷ Ibid., 185

loszulösen.⁴⁸ Die Entstehung neuer Einzelwissenschaften im 19. Jahrhundert ist im Rahmen eines weiteren Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesses zu sehen. Mensch, Natur und Gesellschaft wurden seit dem Humanismus und der Renaissance zunehmend verweltlicht.⁴⁹ Diese Säkularisierung wurde von den vermehrt religiösen Weltanschauungen des Barock und der Romantik nicht unterbrochen. Die intellektuellen und historischen Ereignisse dieser Epochen haben vielmehr neue Schübe der Verweltlichung bewirkt, die wir heute mit den Namen „Aufklärung“ und „Moderne“ belegen. In diesem epochenübergreifenden Prozess stellen wir für die Philosophie ein Paradoxon fest, das nur mit Darwins Einfluss erklärbar ist. Während die Welt zusehends ‚rationaler‘ und ‚realer‘ wird, zieht sich die Philosophie in eine ideale Sphäre zurück, die gewissermaßen als ethisches und ästhetisches Komplement zur ‚grauen‘ Welt fungieren soll. Das beschränkt sich keineswegs auf die jüngeren Idealisten. Auch James, Bergson, Alexander und Whitehead stellen das ‚Gute‘ über das ‚Schlechte‘ und versuchen, uns von der Existenz einer Gottheit zu überzeugen. Wie ist eine solche gegenläufige Entwicklung zu verstehen?

Wenn wir Newton und Darwin als paradigmatische Figuren nehmen, können wir sagen: Mit Newton kam ein mechanisch-mathematisches Weltbild auf, wogegen Darwins Theorie letztlich zu jenem tragischen Menschenbild führen musste, das uns Nietzsche so eindrücklich präsentiert. (Darwin, Spencer und selbst Hegel liessen sich auch „mechanisch“ auffassen; die historisch-dramatische Lesart ist jedoch vorzuziehen.) Wir dürfen darin eine teilweise Ablösung oder Auflösung des abendländischen Rationalismus mit einem gewissen Irrationalismus sehen – sozusagen eine ‚natürliche‘ kompensatorische Bewegung zu jener anderen, die die Welt ‚entzaubert‘ und scheinbar kalt und sinnlos macht. Entgegen gängiger Auffassungen von ‚Fortschritt‘ und dergleichen ist zu sagen, dass sich moralische und intellektuelle Haltungen dort manifestieren, wo es die historischen Umstände

⁴⁸ Siehe Reed 1994 und Whyte 1978

⁴⁹ Cf. Taylor 1975, 541 (zu Hegel) – Max Weber hat in seinen Schriften den Rationalisierungsprozess im Abendland besonders hervorgehoben. Die französischen Aufklärer und Positivisten haben sich diesen Prozess als eine Folge von Entwicklungsstufen vorgestellt (Condorcet, Saint-Simon u. a.). Spencers Ethik ist im Zusammenhang mit der Aufklärung zu sehen.

erlauben. Haltungen werden nicht ‚hervorgebracht‘ und dann wieder souverän ‚abgeschafft‘, als wäre in der Zwischenzeit nichts passiert.⁵⁰ Diese naive Meinung übersieht, dass die Spezies *Homo sapiens* naturhistorisch gesehen sehr jung und nicht beliebig biegsam ist. Historisch ist allein das Hervorbrechen gewisser irrationaler Tendenzen, nicht aber die Art solcher Tendenzen (welche ‚immer wieder auftauchen‘). Modifikationen löschen sie nicht aus. Sie gehören zu jener widersprüchlichen Natur des Menschen, die ihn in der Geschichte als tragisches und beklagenswertes Wesen erscheinen lassen.

Die Lehren von James, Bergson, Bradley, Whitehead und Santayana sind alle bis zu einem gewissen Grad ‚irrational‘. Allerdings sind diese Irrationalismen gemässigter Art, da gleichzeitig an ethischen, ästhetischen und religiösen Werten festgehalten wird.

Die Quintessenz einer rationalistischen Haltung könnte etwa so lauten: „Alles hat einen Sinn, sonst würde es nicht geschehen.“ Weiter wird angenommen, dass ‚richtiges‘ Denken und ‚richtiges‘ Experimentieren den verborgenen Sinn einer Sache enthüllen könne.⁵¹ Diese Auffassung entspricht auch jener der Romantik und des Deutschen Idealismus, deshalb sollte in den Werken dieser Periode nicht zu stark irrationale Elemente betont werden. Hegels Welt wird durch *einen* Geist, *einen* Willen und *einen* Zweck regiert. Das naturalisierte Weltbild nach Darwin wird dagegen von einer Unzahl verschiedener Lebewesen bevölkert, die zu einem verschwindend kleinen Teil denken und gezielt handeln können. Der Hegel’sche Gedanke einer universellen Zweckharmonie muss deshalb aufgegeben werden – er ist mit dem Zufallsprinzip und dem ‚Verlustprinzip‘ schlicht unvereinbar. Mit Leibniz’ Optimismus und Hegels Idealismus ist die alte Metaphysik unter dem Gewicht unrühmlicher Tatsachen zusammengebrochen. Whitehead wird versuchen, aus den Trümmern älterer Theorien eine Metaphysik zu entwerfen, die mit dem

⁵⁰ Dies gilt auch für die Wahnidee, dass das Glück der Menschen in einem totalitären Staat zu finden sei.

⁵¹ Der ‚grosse Sinngeber‘ bleibt bis ins 20. Jahrhundert hinein der Gott der jüdisch-christlichen Tradition.

Wissensstand seiner Zeit kompatibel ist. Aber auch Whiteheads ästhetische und optimistische Weltsicht sollte bald in den Schrecken des Zweiten Weltkrieges untergehen, so dass sie zumindest in ethischer Hinsicht nicht mehr mit den Tatsachen kompatibel war.

§ 3 Evolutionistische Metaphysik

Die Darstellungen von Whiteheadianern wie Victor Lowe und anderen vermitteln zuweilen den Eindruck, Whitehead sei ein einsamer Gigant, der auf eigenen Füßen stehe, unabhängig von anderen seine Ideen entwickelt habe und deshalb eine Kategorie für sich bilde. Eine solche mythologische Sichtweise kann natürlich keine Gültigkeit beanspruchen. Die Geschichte auszublenden und Whiteheads Thesen pauschal abzulehnen oder kritiklos zu übernehmen ist der Sache wenig dienlich. Dagegen ist eine konstruktive Whiteheadkritik überaus fruchtbar und dazu noch ganz im Sinne von Whitehead selbst. Im Gegensatz zu Lowe und anderen sehen wir uns durchaus in der Lage, Whitehead in einen sinnvollen, d. h. in einen historisch adäquaten Zusammenhang zu bringen. Whitehead gehört nämlich in die Sparte „evolutionistische Metaphysik“, und zwar in die spiritualistische Richtung dieser gut fassbaren Kategorie.

Damit stellen wir hier eine Einteilung vor, die im Hinblick auf die Prozessphilosophie „process fork“ genannt werden kann und eine Vergabelung in eine materialistische und in eine spiritualistische Richtung postuliert.⁵² Da wir die

⁵² Man vergleiche mit der im dritten Teil der *Philosophie der symbolischen Formen* (1929) von Ernst Cassirer vorgenommenen Einteilung der Lebensphilosophie in eine metaphysische (Bergson, Husserl u. a.), eine naturalistische (Darwin, Spencer u. a.) und eine geisteswissenschaftliche (Dilthey) Richtung (siehe Möckel 2005, 185). – Wir ergänzen die oben umrissene Einteilung der philosophischen Disziplinen: Wenn wir uns von einem eurozentrischen modernistischen Standpunkt genügend distanzieren, dürfen wir zur Ethik und Erkenntnistheorie die junge Disziplin *Ethnophilosophie* hinzufügen. Auch die *philosophische Psychologie* ist ein Teil der philosophischen Anthropologie. Die Tiefenpsychologie und die damit verbundenen Theorien bilden einen fruchtbaren Boden für die kritische und traditionsbewusste philosophische Reflexion (cf. Whyte 1978, chap. I / IX und die Schriften von Jung, Reich, Lacan und anderen). Schliesslich benötigen wir als Gegengewicht zu

Metaphysik in traditioneller Weise als „erste Philosophie“ der philosophischen Kosmologie, der philosophischen Theologie, sowie der Ethik und der Erkenntnistheorie (als wichtige Teile der philosophischen Anthropologie) überordnen, sprechen wir bevorzugt von einer „evolutionistischen Metaphysik“, welche sich dem evolutionistischen Programm entsprechend in anderen philosophischen Disziplinen anwenden lässt.⁵³ Die allgemeine Bezeichnung „Philosophie“ verwenden wir vorwiegend als Gegenstück zur spezialisierten „Wissenschaft“ (also zu den Einzelwissenschaften) und zum Bereich der „Religion“, wobei sich diese Gebiete natürlich überschneiden (Mystik, die so genannte „Lebensphilosophie“ und der Vitalismus, „philosophische“ und „wissenschaftliche“ Psychologie, Kosmologie usw.). Die eigene Disziplin „Metaphysik“ wird in dieser Arbeit auch als Komplement zur Disziplin „Physik“ verstanden (ganz im Sinne des Aristoteles.) In der Geschichte der Philosophie orientieren wir uns mit Vorteil am Dreieck Mensch-Gott-Natur, da dies die drei grossen und unüberwindbaren thematischen Pfeiler der Philosophie in Ost und West zu sein scheinen. Gott oder das Übernatürliche spendet traditionellen Sichtweisen gemäss Leben, Freiheit, Erkenntnis, das Land und den Staat. Die *conditio humana* ist immer auch eine *conditio philosophica*. Es ist in einem geisteswissenschaftlichen Fach nicht zulässig, sich mit

individualistischen Tendenzen eine breit angelegte *Sozialphilosophie*, welche soziale, politische und religiöse Phänomene berücksichtigt. Die im Text und hier genannten Disziplinen sind in ihrer ganzen Breite prinzipiell nie ausgeschöpft. Mit meinem Vorschlag bezwecke ich, sämtliche Interessengebiete einer „offenen Philosophie“ in einem übersichtlichen Schema zu akkommodieren (cf. Rescher 1994, 26 f.). Über die Einteilung der Semiotik, der Logik, und der Ästhetik müsste diskutiert werden. Die evolutionistische Richtung der Metaphysik, um die es hier geht, ist vor dem Hintergrund dieser provisorischen Einteilung zu sehen. Sie hat Ausläufer in allen drei genannten grossen Bereichen.

Man vergleiche in diesem Zusammenhang *FR*, p. 82 f., *ESP*, p. 151 f.; ferner Schlick 1986, Kap. 3 - 4. Zur Offenheit der Philosophie äussern sich abgesehen von Whitehead und anderen auch Cousin in 1857/I, 119 und Rescher in 1994, 45 und 12 f. Siehe ferner Anthony Grayling, *Meditations for the Humanist* (London 2001), part III.

⁵³ Es ist in der Tat ein grosser Irrtum zu meinen, dass eine ‚kleine Aussage‘ so gut wie keine Aussage sei. Wer mit Locke, Hume und Kant feststellt, dass die menschliche Erkenntnis beschränkt sei, sagt damit *volens nolens*, dass der Mensch in dieser Hinsicht beschränkt sei. Wer direkt oder indirekt etwas über den Menschen aussagt, sagt auch etwas über die Welt aus, auch wenn es scheinbar ‚fast nichts‘ ist. Auch wer behauptet, der Mensch gehöre in dieser oder jener Hinsicht nicht zum Rest der Welt, promulgiert eine metaphysische These, und zwar eine sehr zweifelhafte. Die grundlegende Frage ist nicht jene nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik, sondern sie lautet: „Wie gehen wir mit impliziten und expliziten Existenzaussagen um?“

dem engen Blick eines Aufklärers oder eines Verfechters der westlichen Moderne über historisch und gegenwärtig wirksame Denkweisen hinwegzusetzen und so zu tun, als müssten sich Menschen aus anderer Zeit oder anderen Regionen „modernen“ oder „aufgeklärten“ westlichen Normen fügen. Eine deskriptive Philosophie versucht, Normen *in* der Geschichte aufzufinden oder *durch* die Geschichte besser zu verstehen und nicht anderen Menschen im Namen einer Schule oder einer Ideologie Normen aufzudrücken. Normen sollen für uns historische Fakten und keine verdeckten Denkverbote sein.

Der Übergang vom romantischen Historizismus zum wissenschaftlichen Evolutionismus verläuft fließend,⁵⁴ dennoch dürfen wir mit dem Auftreten der Evolutionstheorie nach 1850 eine Zäsur setzen. Mit dieser Neuorientierung verbinden wir einen der grössten und gewissenhaftesten Gelehrten des Viktorianischen Zeitalters, nämlich Herbert Spencer. Seine Pionierarbeiten in den Bereichen Psychologie, Soziologie und in der Metaphysik (seine „First Principles“) sind von unschätzbarem Wert - nicht zuletzt auch für die Prozessphilosophie.⁵⁵ Hegel und Spencer waren die beiden grössten Systematiker des 19. Jahrhunderts.⁵⁶ Die Synthese dieser beiden Systeme finden wir in Teilhard de Chardins theologischer Entwicklungsphilosophie (eine „Logosophie“ im Sinne Coleridges), aber auch bei Bergson, Whitehead und verwandten Denkern verbinden sich ‚realistische‘ und ‚idealistische‘ Motive (d. h. Philosophie und Wissenschaft), wenn auch die eben genannten Philosophen nicht an eine Synthese von Hegel und Spencer gedacht haben. Es war sozusagen der Zeitgeist, der zu dieser Synthese drängte.

⁵⁴ Cf. Royce 1893, 270 ff. und 1911, 10 ff. (zu James), Ritchie 1893, 42 ff., Birx 1991, 53 ff., Mead 1936, 127 und Lovejoy 1960, 318 ff. (zu Schelling, Oken und Jacobi)

⁵⁵ Wenn wir uns vom Deutschen Idealismus absetzen wollen, dann scheint es sachgemäss zu sein, die Prozessphilosophie im engeren Sinne bei Spencer anzusetzen. - Zu Spencers theoretischen Leistungen siehe Turner 1985 und dessen Essay „The Forgotten Theoretical Giant: Herbert Spencer’s Models and Principles“ (1981), abgedruckt in: Offer, J. (ed.), *Herbert Spencer – Critical Assessments* (London / New York, 2000), vol. II, 660 - 677. - Zu beachten und ernst zu nehmen wäre auch die Kritik, die Spencer und Huxley an Comtes Positivismus geübt haben (siehe Huxley 1931, 85 ff.).

⁵⁶ Carl Stumpf sieht in Spencer im Wesentlichen einen „modernized Hegel“, was nicht allzu weit von einer möglichen Annäherung von Spencer und Schelling ist, die sich mit dem gemeinsamen Bezugspunkt Spinoza anbietet. Siehe zu Carl Stumpf Perry 1935/II, 66 f. (Brief an James)

Von Spencer spaltet sich in unserer „Prozessgabel“ Bergson ab, der zum wichtigsten Vertreter eines geistigen oder spiritualistischen Evolutionismus wird.⁵⁷ Verfolgen wir diese Linie weiter, dann gelangen wir schnell einmal zu James,⁵⁸ Lloyd Morgan, Whitehead, Wildon Carr und Hartshorne. Peirce, Royce, Fiske und Samuel Alexander gehören ebenfalls dieser Richtung an, wenn sie auch weitgehend unabhängig von Bergson – aber nicht unberührt vom Zeitgeist – über Entwicklung und Evolution nachdenken (gleiches gilt für John Leslie und Timothy Sprigge). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dürfen wir Philosophen zur grenzüberschreitenden Bergsonschule zählen, die einen soliden wissenschaftlichen Hintergrund haben, darunter D. Bohm, M. Čapek, F. Capra, G. Bateson und Arthur Young. Viele dieser Autoren zeigen antipositivistische, antimaterialistische und auch antikantianische Tendenzen, die eine erneute Hinwendung zu längst überwunden geglaubten Autoren wie Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibniz oder Schelling begünstigen.

Die naturalistische, materialistische, szientistische und agnostische Linie führt von Spencer, Huxley und Clifford zu Dewey, Mead, Russell, F. C. S. Schiller, S. C. Pepper, W. H. Sheldon, N. Rescher, I. Prigogine, ferner zu Roy Wood Sellars, G. H. von Wright (in dessen *Gifford Lectures*),⁵⁹ D. Dennett u. a.⁶⁰ Diese Richtung ist nicht so einheitlich wie die spiritualistische Richtung, die trotz allen Differenzen doch stark von Bergson geprägt wurde. Prozessphilosophen werden nicht umhin kommen, den philosophischen Evolutionismus historisch aufzuarbeiten und kritisch zu würdigen. Die üblichen Sparten „Positivismus“, „Lebensphilosophie“, „Pragmatismus“ und „Absoluter Idealismus“ („Hegelianismus“) verdecken die immer wieder übersehene Tatsache, dass die Prozessphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuerst als eine philosophische Evolutionstheorie in Erscheinung trat. Wir sind

⁵⁷ Cf. Bergson 1938, 102

⁵⁸ Cf. Eisendrath 1970, 195 - 199 (zu James und Whitehead)

⁵⁹ Im ersten Anhang zu James' und Whiteheads „Grundgedanken“ zitieren wir aus Georg Henrik von Wrights *Gifford Lectures* (St. Andrews 1959/60).

⁶⁰ Cf. Rescher 1996, 23 f. (zu W. H. Sheldon), 75 (zu S. C. Pepper) und Lloyd Morgan 1923, Appendix (zu R. W. Sellars Buch *Evolutionary Naturalism* von 1922).

deshalb berechtigt, von einer „evolutionistischen Philosophie“ eigenen Rechts zu sprechen (oder auch von den „evolutionistischen Anfängen der Prozessphilosophie“). Diese Sparte besteht *neben* antiken und idealistischen Schulen verschiedener Epochen und sollte nicht mit diesen vermengt werden.

Etwas forschere Freunde der Prozessphilosophie (*vide* Fetz, Rescher u. a.) sind gerne der Meinung, dass die Prozessphilosophie als eine Art ‚Protestbewegung‘ gegen die aristotelische Substanzphilosophie zu verstehen sei. Wer sich an den Deutschen, Französischen und Britischen Idealismus erinnert und dabei auf den Amerikanischen Pragmatismus schielt, meint, mit Sicherheit sagen zu können, dass die Prozessphilosophie ähnlich wie der Pragmatismus eine ‚Protestnote‘ gegen alle Arten von Idealismen sei. All das klingt einigermaßen verständlich, greift aber viel zu kurz. Es gibt mancherlei Gründe für eine besser abgestimmte Annahme.

(a) Da wären einmal die diffusen aber unleugbaren neuaristotelischen Richtungen bis hin zur Analytischen Philosophie (im Sinne einer *contemporary metaphysics*), die es zu würdigen gilt.⁶¹

(b) Weiter darf nicht vergessen werden, dass für die alten Griechen das Wort „Substanz“ nicht eine reifizierte Abstraktion darstellte, sondern etwas, das man sich analog zum eigenen Selbst vorstellen konnte (Cousin deutet das ganz richtig in seinem *Cours* an). (Ähnliches gilt ja auch für die Idee der *Idee* bei Platon, Plotin und später bei Schelling und Hegel.) Menschen denken und fühlen meistens ‚in Begleitung‘ einer gewissen Intuition, die selbst weder ‚reines Denken‘ noch ‚reines Gefühl‘ ist, dann eher schon eine Art Instinkt (nach Bergson). Jedenfalls verstehen konkrete menschliche Wesen sich selbst und ihre persönliche Lebenswelt normalerweise nicht als „starre Blöcke“, „dreidimensionale Ideen“ oder Täuschungen irgendwelcher Art, sondern als Quelle oder Bedingung von Aktivität (wieder Bergson).

⁶¹ Für uns ist die Neuscholastik eine Art Aristotelismus (was ja auch zutrifft), deshalb verwenden wir diese Bezeichnung in dieser Arbeit nicht.

(c) Vermeintlich empirische oder „realistische“ Theorien lassen das Werk der Idealisten nicht einfach zu Boden fallen, sondern nehmen grosse Linien in ihren neuen Ausblick auf (so bei Spencer, Bergson, Peirce, Dewey u. a.). Wie überall bei wirklichen Verhältnissen überlagern sich die Phänomene und werden voneinander ‚getrübt‘ und ‚erhell‘t’.

(d) Idealisten seit Parmenides (und rational argumentierende Mystiker wie Suzuki oder Krishnamurti) bestreiten die Existenz von Phänomenen *qua* Phänomene keineswegs. Ebensowenig bestreiten sie die Zeitlichkeit und die Wechselhaftigkeit der innerlich und äusserlich erlebten Lebenswelt (kurz „Prozessualität“). Solches zu behaupten wäre töricht. Idealisten wie Spinoza oder Bradley unterscheiden sich einzig und alleine in der *Interpretation* der Welt oder der sinnlichen Zeichen. Hier kommt ein Beispiel ins Spiel, der zum Punkt (c) gehört: für den Radikalen Empiristen James hört die Welt ja auch nicht in der sinnlichen Erfahrung auf, sondern es gibt Übersinnliches, das sich möglicherweise in bestimmten psychologischen Randphänomenen manifestiert (religiöse Mystik, Parapsychologie, ansatzweise Tiefenpsychologie).

Hier wie anderswo auch scheint wieder die Durchsichtigkeit der Realismus/Idealismus-Unterscheidung hindurch. Die logische Alternative „Welt mit Mensch *versus* Welt ohne Mensch“ (respektive „Wirklichkeit mit Denken *versus* Wirklichkeit ohne Denken“) ist weder eine ontologische noch eine epistemologische Option; genau besehen ist diese gelehrte Distinktion absurd. Die Pseudo-Option „Welt ohne menschliche Leistungen welcher Art auch immer“ ist etwa so fadenscheinig und uninteressant wie Konstrukte der Art „Kosmos ohne Strahlung“, „Politik ohne Wirtschaft“ oder „Musik ohne Publikum“. Man kann über solche künstlichen Dinge endlos sprechen - mehr liegt nicht drinnen. So viel zum weiteren Hintergrund gewisser philosophischer Probleme.

Einfach gesagt sind aristotelische Substanzen im Sinne von deren Kritiker „abstrakt“, während Prozesse – wiederum im Sinne von Prozessualisten – offenbar eindeutig als „konkret“ gelten. Auch das ist eine verlockend einfache Behauptung,

allerdings riskieren wir damit, die Abstraktionsebenen hoffnungslos durcheinander zu bringen. Dieses Durcheinanderwerfen von Gedanken führt bei Platon, Descartes, Hegel und den meisten anderen grossen Klassikern zu schwerwiegenden und hartnäckigen Missverständnissen. Wenn man nicht weiss, was ‚oben‘ und was ‚unten‘ ist, weiss man natürlich auch nicht, was in der Mitte angenommen wird (Phänomenologie – Theorie *sensu stricto* – Metatheorie = deskriptive, explikative und reflexive Theorie). Für einen Aristoteliker und einen „naiven Realisten“ (wenn wir so sagen wollen), ist das Gegenüber als Bedingung einer Handlung das Konkrete schlechthin. Handlungen sind an sich auch etwas Reales, aber nicht in einem exklusiven Sinn, der alle Handlungsobjekte zu abhängigen Relata, ‚Anlässen‘ oder ‚Instrumenten‘ von Tätigkeiten erklärt (wie etwa bei der Prehensionstätigkeit von Whiteheads aktuellen Entitäten). Meine Perspektive verbürgt noch nicht die Abhängigkeit anderer Perspektiven oder Existenzweisen *von mir* (auch wenn ich mir das vielleicht wünsche), und selbst wenn sie das tun würde, wüssten wir nicht, was mit einem solchen Befund anfangen. Eine solche Sicht ist lebensweltlich wenig überzeugend, wenn sie sich vielleicht auch polemisch verteidigen lässt. Letztlich erfahren wir in einer neuen und umständlichen Sprache, dass die Fliege auf meiner Nase bloss eine Erscheinung sei, und nicht das Wirkliche an sich. Es ist nicht die Fliege, die meine Nase kitzelt, sondern mein Körper kitzelt sich ‚auf dem Umweg einer Fliege‘ selbst (das ist das grundsätzliche Problem von funktional verstandenen Ursachen).

Die Sache mit Substanzen und Prozessen ist noch lange nicht ausgestanden. Es genügt nicht, wie selbstverständlich zu sagen, dass eine Prozessmetaphysik besser oder ‚leistungsfähiger‘ sei als eine altbackene Substanzmetaphysik (*vide* Rescher u. a.). Es kommt in der Philosophie eben immer darauf an, dass man selbst die schweren Bronzetüren ein Stück weit öffnet und die kühlen Hallen der philosophischen Gelehrsamkeit betritt; von aussen lassen sich philosophische Problem nicht lösen und auch nicht wegdiskutieren. Es gilt immer, eine

Gesamtbilanz zu ziehen, und dies ist nicht möglich, wenn man sich nicht auf die Sache einlässt.

Das Kriterium für die Prozessphilosophie als solcher besteht also nicht in der Entdeckung einer verlorengegangenen Ereignishaftigkeit (oder was auch immer), sondern in der relativ jungen Idee einer offenen, *linearen Entwicklung*, die im Gefolge der französischen Aufklärung meistens als Fortschritt gedeutet wird.⁶² Das gehört jedoch nicht zum *bare minimum*. Eine Prozesstheorie könnte durchaus auch kulturpessimistisch oder noch eine Spur düsterer sein. Wenn wir das genannte Kriterium akzeptieren und den Evolutionismus von Spencer als ersten nennenswerten Versuch ansehen, diesem Kriterium in einer umfassenden Theorie gerecht zu werden, dann können wir mit einiger Sicherheit auf eine Entwicklung dieses philosophischen Ansatzes zurückblicken, die älter und beständiger ist als andere Richtungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.

Die Ausführungen von George R. Lucas, Jr. können als Ergänzungen oder als Illustrationen zum eben skizzierten historischen Schema gelesen werden.⁶³ Es lohnt sich für uns nicht, Lucas' Thesen und Beispiele im Einzelnen zu besprechen, wenn auch da und dort eine Kritik angebracht wäre. Allgemein fehlt den aleatorischen Rekonstruktionsversuchen von Lucas, Rescher und anderen die nötige theoretische Stringenz, ohne die das thematische Gebiet nicht scharf genug abgegrenzt werden kann. Unseres Erachtens sollten die Aufklärung und die Romantik in ihrem Recht belassen werden, was natürlich nicht heisst, dass diese Phasen der europäischen Geistesgeschichte zu absoluten Epochen hypostasiert werden sollen, die nur mittels Aufsehen erregender „Revolutionen“ durchbrochen werden können (und wenn dies einmal geschehen ist, ein für alle mal *passé* sind). Auch sollte der verlockenden Analogie Vorsokratik : Sokratik \approx Romantik : Prozessphilosophie widerstanden werden. Dies schon deshalb, weil die Bezeichnung „Vorsokratik“ völlig verfehlt ist

⁶² Rousseaus Kulturpessimismus scheint eine Ausnahme gewesen zu sein. - Ein bekanntes historisches Stufenmodell stammt von Condorcet. Der gesellschaftliche Optimismus brach auch in der Romantik nicht ab, wie das Stufenmodell von Saint-Simon bezeugt, das später von Comte übernommen wurde.

⁶³ Siehe Lucas 1983 und 1989. – Bei Lucas, Rescher, Sprigge u. a. fehlt eine philosophiegeschichtliche Struktur, die uns hilft, Autoren und Theorien historisch und systematisch einzuordnen.

und erstrangige Denker wie Anaxagoras oder Demokrit zu blossen Vorläufern eines unbekannten Mannes namens „Sokrates“ degradiert, von dem wir ohne die Interventionen von Platon und Xenophon wohl kaum Notiz nehmen würden. Wenn wir stattdessen neutral von der „spekulativen Naturphilosophie der Vorklassik“ sprechen, dann deutet die Bezeichnung „Vorklassik“ nur auf zeitliche Relationen hin, und nicht auf eine geheimnisvolle Teleologie, die in der Sokratik endlich ihre Erfüllung findet. Die Wissenschaftlichkeit der Philosophiegeschichte kann also noch verbessert und von esoterischen Elementen befreit werden.

Der Begriff der Romantik (der unter anderem durch Friedrich Schiller eingeführt wurde) ist an sich angebracht, und es ist durchaus nicht so, dass er als Begriff unfassbar wäre. Die romantisch-idealistische Geisteswelt lässt sich sehr gut in Worten und Begriffen darlegen.⁶⁴ Ein Aspekt davon ist, dass typisch romantische und idealistische Denkweisen teleologisch und teilweise auch theologisch geschlossen sind. Mit dem Adjektiv „geschlossen“ soll mit aller Deutlichkeit die Differenz zum modernen Evolutionsgedanken herausgestrichen werden. Dessen Kriterium wurde oben kurz mit „lineare Entwicklung“ angegeben. „Linear“ schliesst weder eine Spiralbewegung noch eine Dekadenz (im wörtlichen Sinne) aus, sofern dabei nicht an vorgezeichnete, „geschlossene“ Bewegungen gedacht wird, die zu einem „Abschluss“ gelangen. Wenn wir uns daran erinnern, wie wenig Bergson von Finalursachen hielt, dann sollten wir uns davor hüten, Hegel zum Protoprozessualisten zu stilisieren. Ob er oder ein anderer Philosoph nun am Substanzbegriff festgehalten hat oder nicht ist zweitrangig. Substanzen lassen sich auf verschiedene Arten verstehen und in einer Theorie unterbringen. Was dagegen bei Hegel (und auch bei Marx) ins Gewicht fällt, ist das biblische und homerische Motiv der Verirrung und der Rückkehr.⁶⁵ Der Exodus und die Rückkehr zu sich

⁶⁴ Siehe etwa Dewey 1981, 186 f.: *human selfhood* in „idealism“, „romanticism“, „estheticism“ und „pragmatism“.

⁶⁵ Einige Gedichte von S. T. Coleridge lassen sich in diesem Sinn deuten. – Es liesse sich auch von einem „Aussenbezug“ und einem „Innenbezug“ sprechen, die in ein Gleichgewicht gebracht werden sollen. Mit dieser Unterscheidung eröffnen sich uns Perspektiven zu so unterschiedlichen Denkern wie Mead und Bradley.

selbst bildet die Geschichte des Absoluten (oder des „Geistes“ oder des „Begriffs“) – eine Geschichte, die entfernt an die innere Sammlung eines Mystikers erinnert. Wir könnten diese Rückkehr als Kreisbewegung deuten, wenn wir von der Zeit abstrahieren, oder dann als eine einfache Spiraldrehung in Ansehung der Zeit. Von einer *offenen* linearen Entwicklung kann in beiden Fällen nicht die Rede sein. Ergo scheidet Hegel als Prozessphilosoph aus. Das Moment der Kontingenz, das wir für die Offenheit und die damit verbundene Unsicherheit benötigen, kommt erst in Spencers beachtenswerter Evolutionsphilosophie richtig zum Tragen. Spencer steht damit an jenem Ufer, wo die Spuren von Epikur noch deutlich sichtbar sind, während die Romantiker und Whitehead auf dem gegenüberliegenden Ufer bei Aristoteles und seinen späten Schülern im Hochmittelalter verweilen. Es ist deshalb sowohl historisch als auch systematisch angezeigt, das neuere Prozessdenken bei Spencer und dessen Umkreis anzusetzen, zu welchem auch Darwin und Huxley gehören. Wenn wir dagegen ohne gültiges Kriterium in der Geschichte weiter zurückgehen, dehnen und verbiegen wir den evolutionistischen Entwicklungsgedanken bis zur Unkenntlichkeit. Gleichzeitig verzerren wir damit die traditionellen Substanzphilosophien, die vermehrt auf Gott und auf die menschliche Seele Rücksicht genommen haben und nicht im Mindesten mit zukünftigen Prozessphilosophen rechnen konnten.

Latente Dualismen. Der Versuchung, in der eben skizzierten Vergabelung die Grenze zwischen Spiritualismus und Materialismus zu verwischen sollte der Klarheit und Einfachheit wegen widerstanden werden. Es ist nicht eine Frage des guten oder des schlechten Geschmacks, was wir nun als „Philosophie“, „Metaphysik“, „Spiritualismus“ oder „Materialismus“ bezeichnen wollen, sondern eine Frage der richtigen Kriterien. Darunter können positive oder negative Definitionen mit Normcharakter verstanden werden, die sagen, dass U aus diesem oder jenem Grund U und nicht V oder W ist. Phänomene werden nach Merkmalen geordnet und begrifflich in Kategorien eingeteilt. Roy Wood Sellars gibt uns in seinem Essay zu

Whitehead *en passant* das erste Kriterium zur Unterscheidung von materialistischen und spiritualistischen Positionen: „theism“ oder „supernaturalism“, wie Huxley sagen würde.⁶⁶

Es wäre falsch, zu meinen, „the widely accepted belief that ultimately all observable change is due to some form of Spiritual Activity“ liesse sich mit geeigneten Massnahmen in ein naturalistisches Postulat umwandeln.⁶⁷ Wenn Gott als natürliches Prinzip verstanden wird, entstehen unter anderem diese zwei Probleme: Gott wäre zum einen ein Naturphänomen, das den Naturwissenschaften völlig entgleitet, was nicht sehr vernünftig klingt. In der Wissenschaft geht es primär um Manifestationen, nicht um (nicht falsifizierbare) metaphysische Hypothesen. Dazu kommt das kuriose Problem, dass mit der Naturalisierung Gottes einem ‚wissenschaftlich fundierten‘ Polytheismus Tür und Tor offen stehen würden. Wer möchte mir verbieten, einen ‚wissenschaftlichen‘ Gott der Zeit oder eine ‚empirische‘ Göttin der Gravitation als oberste Prinzipien anzunehmen, wenn ich von Bergsons oder Newtons Thesen völlig überzeugt bin? Vielleicht möchte ich alle physikalischen Prinzipien zu weiblichen und männlichen Göttergestalten hypostasieren und einen „Pantheon des wissenschaftlichen Fortschritts“ einrichten, in welchem sich alle Teilwahrheiten zu der *einen* grossen Wahrheit zusammenfinden. Ist es also sinnvoll, ernsthaft die Möglichkeit eines theologischen Naturalismus in Betracht zu ziehen? Nun, es ist unabweisbar, dass der Mensch zumindest der Tendenz nach seine eingeschränkte Vorstellung von „Natur“ mit der Vorstellung einer „Übernatur“ ergänzt, was Huxley wohl zu Recht mit der Antinomie *Freiheit-Determination* in Verbindung bringt.⁶⁸ Es ist nun ganz klar, dass eine Gottheit nur dann sinnvoll im Leben und in der Theorie ‚eingesetzt‘ werden kann, wenn sie die Welt des Leidens und der Widersprüche als sinngebender Kontrast ‚ergänzt‘. Der Versuch, mit einer

⁶⁶ Siehe Sellars 1941, 409: „He is opposed to naturalism in any of its forms; he is a theist.“ (zu Whiteheads). - Cf. Lloyd Morgan 1923, 302 ff. (Appendix zu Sellars) und Bradley 1935/II, 406 f. („theism“ - „naturalism“) - Cf. Hartshorne 1962, chap. 3 („philosophy of theism“) - Seit der Aufklärung wäre näher zwischen „Theismus“ und „Deismus“ zu unterscheiden.

⁶⁷ Lloyd Morgan 1923, 276

⁶⁸ Huxley 1931, 92

dritten Wirklichkeitskategorie zu vermitteln (etwa mit jener der Kreativität), zeigt umso deutlicher, *dass es etwas zu vermitteln gibt*. An der Disposition des Ganzen ändert ein solcher Vermittlungsversuch nichts. Damit gelangen wir aber zu jenem delikaten Punkt, der allgemein und oft ohne Begründung als grosser Nachteil angesehen wird. Eine spiritualistische Position müsste konsequenterweise *dualistisch* angelegt sein, es sei denn, es wird ein Illusionismus oder ein radikaler Skeptizismus vertreten (was sich im Zusammenhang mit einer mystischen Einstellung gut verstehen liesse). Es scheint nun tatsächlich so zu sein, dass sich in der hinduistischen Philosophie und zum Teil auch in der islamischen Mystik und in abendländischen monistischen Theorien (ich denke an Plotin, Spinoza und Schelling) bei der jeweiligen übernatürlichen Instanz eine transzendent-selbstidentische von einer immanent-schöpferischen Seite abzuzeichnen scheint (reflexiver und transitiver Aspekt von Prozessen, wie wir sagen). Das vermeintliche Dualismusproblem stellt sich also auch in der philosophischen Theologie.

Etwas grob ausgedrückt liesse sich nicht ganz zu Unrecht dem eben Gesagten entgegenhalten, die Auffassung, wonach die physikalische Welt eines Aktivitätsprinzips bedürfe, sei nichts weiter als eine „kosmische Hypostase“ der Leib/Seele-Dualität, vielleicht könnte stattdessen noch wirkungsvoller von einem „Panvitalismus“ gesprochen werden.⁶⁹ Egal, wie man sich ausdrückt – es ist bei spiritualistischen Theorien in jedem Fall mit dualistischen Tendenzen zu rechnen. Eine solche Tendenz verrät sich beispielsweise in Whiteheads Metaphysik, wenn dieser sich vorstellt, der Weltprozess werde von einer prozessualen Gottheit inspiriert, und die Vehikel dieser Inspiration seien (*pseudo*-) platonische Ideen namens „ewige Objekte“.

Die radikale und sichere Alternative vor drohenden starken oder schwachen Dualismen (substanzieller oder funktionaler Art) scheint ein materialistischer Monismus zu sein. Diese Option treffen wir indessen selten an; abgesehen von Ernst

⁶⁹ Bei einer solchen Debatte stünde das gegenseitige Verhältnis von philosophischer Anthropologie und philosophischer Theologie auf dem Spiel, was sich auf das Metaphysikverständnis auswirken muss.

Haeckel und seinen Schülern wurde sie von R. W. Sellars unter dem Namen „evolutionary naturalism“ ins Auge gefasst.⁷⁰ Der Preis für diese Sicherheit ist allerdings hoch: der Pakt mit dem Materialismus kostet demjenigen, der ihn eingeht, die menschliche Seele! Es ist verständlich, dass nicht alle Philosophen bereit sind, diesen Preis zu bezahlen, besonders dann nicht, wenn sie wie James oder Bergson einen starken Bezug zur Kunst, zur Psychologie und zur Religionspsychologie haben und sich für aussereuropäische Kulturen interessieren. So kommt es, dass Denker wie Bergson oder Whitehead es vorziehen, mit ‚abgeschwächten‘ Dualismen zu operieren als einem seelenlosen mechanistischen Weltbild das Wort zu sprechen.

Es ist auch heute noch schwer zu sehen, wie eine induktive Metaphysik (*vide* Hodgson u. a.) anders als materialistisch oder „physikalistisch“ sein könnte.⁷¹ Selbst wenn wir das zugestehen wollen, dann ist immer noch nicht einsichtig, was eine hochspezialisierte Einzelwissenschaft mit philosophischen Ratschlägen anfangen sollte, umso mehr der Spielraum für Experimente und für die entsprechende theoretische Auswertung ausserordentlich eng ist. Eine von Laien gelieferte metaphysische Verdopplung der Physik scheint das Letzte zu sein, was der Wissenschaft dienen könnte.

Vermutlich ist das Projekt einer metaphysikfreien induktiven Metaphysik nicht durchführbar, und das nicht etwa wegen Kants Erkenntnistheorie (die selbst metaphysische Fragen aufwirft), sondern wegen der Unvereinbarkeit strenger empirischer Prinzipien mit dem Freiheitsanspruch metaphysischer Spekulation. Das komplementäre (oder dialektische) Verhältnis von Methode und Imagination (*vide* Einstein) kommt hier deshalb nicht zum Zug, weil eine induktive Metaphysik nicht wirklich am Forschungsprozess beteiligt ist; sie kann im Prinzip nur Resultate kommentieren.⁷² Spekulationen kurzer und mittlerer Reichweite (Arbeitshypothesen, Gedankenexperimente und dergleichen) finden ohne den induktiven Metaphysiker

⁷⁰ Cf. EP, 36 f. (zu Haeckel und Spencer) - Marx' Sozialphilosophie ist wie Hegels Metaphysik eher als eine Art Geist/Materie-Parallelismus zu verstehen, wobei beim einen der Geist, beim anderen die Materie (*lies*: die Arbeitsorganisation) das Rückgrat bildet.

⁷¹ Cf. Hodgson 1898/I, chap. I

⁷² Cf. Dewey 1987, 80

statt. Dieser verhält sich ganz ähnlich wie Whiteheads *actual entities*, die auch nur ‚fertige‘ Objekte erfassen und nicht mit zeitgenössischen Subjekten in Verbindung treten können. Vielleicht ist hier der richtige Ort, die eindrucklichen Worte Whiteheads, die man in *The Function of Reason* (1929) nachlesen kann, kurz zu zitieren:⁷³

Abstract speculation has been the salvation of the world – speculations which made systems and transcended them, speculations which ventured to the furthest limit of abstraction. To set limits to speculation is treason to the future. (...) Our aim is upwards.

Der Weg, den unsere Autoren vorzeichnen, besteht darin, die Eigennatur der menschlichen Aktivitäten „Metaphysik“ und „Philosophie“ anzuerkennen und den verengten Horizont des Durchschnittsmenschen um den Themenkreis „Ästhetik“, „Kreativität“, „Wert“, „Würde“, „Werden und Vergehen“ und „Lebensbejahung“ (mit Blick auf Ethik und Politik) zu erweitern. Dies ist im Prinzip die gemeinsame Motivation von James', Bergsons und Whiteheads Theorien. Auf dieser Basis lässt sich bauen.

⁷³ FR, p. 76 / 82

§ 4 Relationen aus metaphysischer Sicht

Es liegt in der Natur einer Philosophie, die sich im weiteren Umkreis von Bergson bewegt, von der Unterscheidung *konkret/abstrakt* auszugehen. Es gibt Universalien bezüglich Normen, Qualitäten und Relationen, die sich im Rahmen einer metaphysischen Relationentheorie allesamt als Relationen darstellen lassen:

In einer typischen Situation S...

...sind A und B Terme, die in einem typischen Verhältnis zueinander stehen.

...erkennt ein Subjekt A ein anderes Subjekt B als ein Objekt mit der typischen Qualität Q.

...entspricht es einer Norm, wenn sich A zu B in der gebotenen Art und Weise verhält.

In allen drei Fällen gehen wir mit Vorteil von einem abstrakten Ganzen aus (nämlich von der Situation S), aus dem wir zwei oder mehr allgemeine Aspekte (Terme, Relationen, Qualitäten, Normen) herausgreifen und zueinander in eine positive oder negative Beziehung bringen. Vor dem Hintergrund der englischsprachigen Philosophie vor und nach 1900 sind wir frei, eine metaphysische Relationentheorie auf diese holistische Art zu umreißen. Relationen bilden nunmehr den Normalfall, an den sich die ältere Begrifflichkeit anzupassen hat, der Substanzbegriff mit eingeschlossen. (Diesem Normalfall entspricht übrigens auch unsere monistische Methode - siehe den entsprechenden Anhang).

Die skizzierten rekurrierenden oder abstrakten Verhältnisse bieten als solche keine Schwierigkeiten. Schwieriger wird es, wenn wir uns fragen, was denn das Konkrete ‚hinter‘ diesen allgemeinen Beziehungen sein könnte. Für Bradley waren Terme und Relationen allemal abstrakte Entitäten (Relationen als „intellektuelle Zutaten“ wie bei Hobbes, Cudworth oder später bei Green⁷⁴). James war dagegen der Ansicht, dass

⁷⁴ Cf. PP/I, p. 573 f. / 581 (zu Hobbes)

typische Gruppierungen von sprachlichen Zeichen (*i.e.* Propositionen und kleinere Satzeinheiten) mehr als bloss konventionelle Hilfsmittel zur gegenseitigen Verständigung sind. Aussagen sind Aussagen über die Wirklichkeit. Sätze und Wendungen widerspiegeln oder imitieren reale Verhältnisse. Sachverhalte, an die wir denken oder über die wir sprechen, verfügen mit anderen Worten über eine natürliche Grundlage. Die Korrespondenz zwischen den äusseren Bedingungen und dem Bewusstseinsstrom einerseits, zwischen den psychischen Abläufen und deren symbolischem Ausdruck andererseits betrachtet James offenbar als zureichend ‚adäquat‘.⁷⁵

Die besagte „natürliche Grundlage“ für Verallgemeinerungen bezüglich Relationen heisst in Whiteheads Organismusphilosophie „Kontrast“. Gegeben seien die Qualia P und Q (*i.e.* objektive Gehalte mit subjektiver Form) und der qualitative Kontrast (P/Q) respektive (Q/P) (also „P ohne Q“ oder umgekehrt, wenn wir das auf den fraglichen Kontrast beziehen). Von diesem Erlebnis gelangen wir zur allgemeinen Feststellung, dass die abstrakten Qualitäten (oder „ewigen Objekte“) p und q die allgemeine Relation pRq aufweisen.

Bradley würde seinerseits nicht bestreiten, dass in der synästhetischen Einheit, die er „feeling“, „immediate experience“ oder „emotional unity“ nennt, ineinander übergehende Kontraste angelegt sind.⁷⁶ Auch die nachträgliche Aufspaltung in Terme und Relationen (zuerst in Subjekt und Objekt *plus* Zeit und Raum) bietet für Bradley keine nennenswerten Schwierigkeiten. Damit entfernen wir uns einfach von der Grunderfahrung – oder von der „Realität“ – und nähern uns dem Pol des abstrakten Denkens (man beachte die Konvergenz mit Bergson). Von einer „Konfusion“ bezüglich Kontrasten und Relationen kann bei Bradley überhaupt nicht die Rede sein. Whitehead sollte eher an eine „Inversion“ denken, denn er sagt in *PR* ja selbst, dass seine Philosophie in mancher Hinsicht jene von Bradley umkehrt (*viz.*

⁷⁵ Wäre dem nicht so, hätte es keinen Sinn, für James' Psychologie einen „pragmatischen Realismus“ in Anspruch zu nehmen. Hier wäre ein Vergleich mit Wittgenstein interessant.

⁷⁶ Cf. Hylton, 1990, 47 / 57 und McHenry 1992, 30 f.: „one mass of felt continuity“

der Gang von den Teilen zum Ganzen statt umgekehrt, was nicht ganz zutreffend ist).⁷⁷

Für Whitehead sind nicht alle Relationen abstrakt. Es gibt konkrete Relationen in der Art von Ereignissen. So wäre etwa die Relation „mehr als 60 km entfernt“ ein *abstract universal*, während die Verbindung zwischen zwei bestimmten Städten (sagen wir mit der Entfernung 120 km) ein *real particular* darstellt.⁷⁸ Dieses konkrete Verbundensein („actual connectedness“) stellen wir uns mit Dewey am besten als Reihe von „Transaktionen“ vor (*i.e.* Herstellung und Austausch von materiellen und geistigen Gütern).⁷⁹ In dieser konkreten, historischen Relation kann jede der beiden Städte Geberin und Nehmerin sein, was sich analog zu den Funktionen ‚Objekt‘ und ‚Subjekt‘ in Whiteheads Prehensionstheorie denken lässt. Die Verflechtung beider Städte würden wir diskursiv als Gruppe interner Relationen erfassen, die wir auf ein empirisches Abhängigkeitsverhältnis zurückführen könnten (das wohl kaum symmetrisch sein wird). In diesem Sinne würde eine Stadt die andere entsprechend dem beidseitigen Abhängigkeitsverhältnis „konstituieren“, so dass jede für sich „semiautonom“ ist, wie wir sagen. Nach Bradley wären die bilateralen Beziehungen zwischen beiden Städten *realiter* gar nicht möglich, wenn sie nicht ‚Teile‘ eines umfassenden Ganzen wären. Die Verbindung der beiden Städte ist selbst wieder ein Aspekt dieses nicht reduzierbaren Ganzen. Da auch für Bradley die Unabhängigkeit von X dessen Wirklichkeit verbürgt, kann X nur das Ganze sein, selbst dann, wenn sich das Ganze als solches der Analyse entzieht (ein A und ein B werden in Bezug auf ein X *in A* und *in B* miteinander verglichen). Dieses Ganze mit dem etwas steifen Namen „das Absolute“ ist bei Bradley klar organisch oder ‚organizistisch‘ gedacht, und dies unabhängig von Schelling, wie es scheint.⁸⁰ Whitehead entfernt sich

⁷⁷ PR, p. 228 f. und 200

⁷⁸ AI, p. 230

⁷⁹ In James' Bewusstseinsstrom geht es vorwiegend um Raum- und Zeitrelationen, die eben nicht vom Verstand zu einer amorphen Masse von Empfindungen hinzugefügt werden (*contra* Kant und Bradley). Darin folgt James Spencer und Hodgson.

⁸⁰ Cf. AI, p. 157: Whitehead scheint Bradleys Position mit jener von H. H. Joachim zu verwechseln, wenn er Bradley als Verfechter interner Relationen hinstellt. Vielleicht wollte Whitehead an dieser Stelle noch einmal die Nähe zu Bradleys Idealismus herausstellen. - G. E. Moore geht in seinem Essay

dagegen so weit vom klassischen Substanzdenken (auf dem das besagte Realitätskriterium fusst), dass er die allseitige Abhängigkeit einer aktuellen Entität als deren Existenzgrund angeben kann. (Deshalb läuft seine Kosmologie letztlich auf einen Panentheismus hinaus.) Das würde Bradley freilich nicht daran hindern, die Geschehnisse in den ‚Teilen‘ als Aspekte eines übergeordneten Weltprozesses zu verstehen, sofern er die Realität der Zeit bzw. des Wandels anerkennen könnte (was er freilich nicht tut). Die Differenzen zwischen Bradley und Whitehead bezüglich Termen und Relationen lassen sich zu einem guten Teil dem Einfluss von Bergsons Philosophie zuschreiben, der bei Bradley und McTaggart weitgehend ausbleibt. Es kommt eben zuerst darauf an, ob wir die „Wirklichkeit der Zeit“ anerkennen oder nicht. Um diese primäre Stellungnahme zur Zeit oder zur Geschichte ranken sich dann die Thesen *pro* und *contra* „wirkliche Relationen“.

Vielleicht lässt sich hier noch eine systematische Verbindung zu G. E. Moore herstellen, wenn wir uns nochmals Whitehead zuwenden und uns seine Unterscheidung zwischen einer abstrakten *betweenness* und einem konkreten *between* (oder einer wirklichen „connectedness“) vor Augen führen.⁸¹ Diese Unterscheidung erinnert nämlich ein wenig an jene von Moore: eine Sache steht zu einer anderen Sache in einem typischen Verhältnis (abstrakte Relation), aber *diese* Sache hier steht zu *jener* Sache dort in einem bestimmten Verhältnis, das *quasi* platonisch als Exemplifikation des allgemeinen Verhältnisses angesehen werden kann (konkrete Beziehung).⁸² Denken wir uns ein Beispiel, das sich an ein anderes Beispiel bei Moore anlehnt: Jack und Jill sind Geschwister. Diese abstrakte Relation ist symmetrisch und – wenn es noch mehr Geschwister gibt – transitiv. (Idealisten wie Joachim würde zusätzlich zu kontingenten externen Relationen noch eine interne Relation annehmen, denn Schwester oder Bruder kann man ohne andere Geschwister nicht sein. Moore und Russell würden diese Sichtweise als bloße Wortspielerei abtun.)

über interne und externe Relationen von Joachim aus; dasselbe tut Russell in seinem Aufsatz zur monistischen Wahrheitstheorie von Joachim (siehe Moore 1922, 276 ff. und Russell 1966, 131 ff.).

⁸¹ *AI*, p. 230

⁸² Moore 1922, 281 f.

Moore nennt die Exemplifikation der abstrakten Relation „relational property“, d. h. er nimmt wie vormals Platon Eigenschaften an, die zueinander in einem bestimmten Verhältnis stehen (etwa kurze und lange Haare, denen im Beispiel mit Jack und Jill eine externe Relation entsprechen würde). Im Beispiel mit den beiden Städten würden wir dann von zwei komplexen Entitäten ausgehen (etwa von den beiden Hauptstädten Bern und Berlin) und in deren Liste von Eigenschaften die entsprechenden „relationalen Eigenschaften“ bezüglich Alter, Grösse, Distanz, Funktion, Gemeinsamkeiten usw. herausstreichen. Dieser recht trockene Standpunkt ist um einiges platonischer als alle Ansichten Whiteheads zusammen. Whitehead ist nämlich nicht der Auffassung, dass ‚Ideen‘ von Eigenschaften und Relationen an einem undefinierbaren Ort darauf warten, exemplifiziert zu werden. Etwas überspitzt könnte man sagen, dass sich bei Whitehead jedes Individuum selbst exemplifiziere. Jede aktuelle Entität ist ein Mikrokosmos mit einem ihm eigenen konkreten Universale (*i.e.* Form- und Finalursache wie bei Leibniz’ Monaden und wie der eine „Begriff“ bei Hegel). Die Angelpunkte für Relationen bilden die „ewigen Objekte“, die den Formen bei Aristoteles eng verwandt sind. Formen stehen *qua* Eigenschaften notwendigerweise miteinander in einem Verhältnis zueinander (potenziell und aktuell). Damit erschöpfen sich aber Whiteheads Vorstellungen bezüglich Relationen noch lange nicht. Das wichtigste Merkmal *wirklicher* Relationen – jenes Merkmal, das Platon, Moore und Bradley völlig entgeht – ist die Aktivität, dinglich ausgedrückt die Existenzform *in actu*. Hier berühren wir denn auch den schwachen Punkt in Bradleys Theorie, nämlich die Unmöglichkeit, endliche Erfahrungszentren als Ausgangspunkt für die Suche nach der *einen* Realität zu postulieren, ohne dabei implizit Arten der Verbundenheit anzunehmen (ein ähnliches Problem ist von Kant her bekannt, nämlich die kausale Verbundenheit mit der noumenalen Welt). Bradley könnte darauf erwidern, dass er so etwas wie einen ‚methodischen Pluralismus‘ benötige, um damit den Berg des Monismus zu erklimmen. Das mag angehen, nur ist es ein wenig befremdlich, wenn wir methodisch einen Weg einschlagen, der uns in eine unerwünschte Richtung führen

würde, falls wir zu lange darauf bleiben. Irgendwie scheint doch eine Diskrepanz zwischen Theorie und Methode vorzuliegen. Das ist das Mindeste, was man Bradley entgegenhalten könnte. Wichtig sind hier jedoch nicht solche Einzelheiten, sondern das holistische Denken, das bei Bradley und Whitehead entfernt an Leibniz und Spinoza erinnert. Dabei setzt Bradley im Grossen an, Whitehead dagegen im Kleinen. Daraus und aus dem ontologischen Status der Zeit ergeben sich bei diesen Autoren die Differenzen bezüglich Termen und Relationen. Die Feststellung, Bradley sei eben ein Hegelianer und Whitehead ein Platoniker gewesen, stimmt nur teilweise und verwischt die interessanten Bezüge bei diesen beiden Autoren. Ein Vergleich mit Leibniz und Spinoza wäre in jedem Fall viel angebrachter. Wie dem auch sei, wir sind mit Bradley und Whitehead zum Thema der Einheit vorgestossen, auf das wir näher zu sprechen kommen wollen.

Einheit und Relationen. Da eine metaphysische Theorie helfen soll, die Einheit und den Sinn der Welt verständlich zu machen (damit wir als Menschen dieser Welt zustimmen können), steht das Problem „unum e pluribus“ für eine metaphysische Relationentheorie klar im Vordergrund. Eine hilfreiche Einteilung verschiedener Arten der Vereinheitlichung liefert uns John Ruskin im zweiten Band (1846) seiner fünfbandigen *Modern Painters*. Ruskin war als Kunsttheoretiker und Sozialreformer berühmt, so dass wir ihn im weitesten Sinn als Philosoph einstufen dürfen.

Mit Ruskin sagen wir, dass die übergeordnete Art der Vereinigung jene mit dem Namen „unity of membership“ sei, „ (...) which is the unity of things seperately imperfect into a perfect whole“.⁸³ Mit „unity of membership“ bezeichnen wir also eine ästhetische, psychische, organische oder soziale Einheit, die nur dann bestehen kann, wenn Kontraste oder komplementäre Eigenschaften zusammentreffen („difference of variety“). Eine Einheit, die kein Gefüge oder keine funktionale

⁸³ Ruskin, 1903, 95 f. (part III, sec. I, chap. VI § 3 f.) -Auf die Grossschreibung bestimmter Ausdrücke wurde verzichtet. – Es ist wahrscheinlich, dass Bergson durch die Übersetzungen von Marcel Proust (vielleicht auch aus erster Hand) von Ruskin Kenntnis nahm.

Hierarchie bildet, ist für Ruskin eine Ansammlung unverbundener und einander ‚gleichgültiger‘ Elemente.⁸⁴

Die untergeordneten „unities“ sieht Ruskin ihrerseits als „parts and means“ der „unity of membership“ oder allgemein von Teil/Ganzes-Beziehungen an, was für uns sehr interessant ist. Dazu gehören die „unity of origin“, die „unity of sequence“ und die „unity of subjection“.⁸⁵ Die „unity of origin“ oder genetische Einheit ist nicht nur für den Evolutionismus im weiteren Sinn von grösster Wichtigkeit, sondern auch für den Begriff der Person und damit verbunden auch für den Gottesbegriff (*vide* Locke, Carus und Whitehead). Sinn und Einheit der persönlichen Struktur werden durch den Erfahrungsschatz oder durch das vorläufige Ergebnis von sachbezogenen und gesellschaftlichen Lernprozessen gestiftet. Das ist das bekannte Thema der „Erinnerung“ (Locke, Hume u. a.) und der kumulativen Erfahrung (Bergson, Dewey u. a.).⁸⁶ Allgemein steht der Gedanke einer genetischen Einheit hinter Theorien, die einen psychophysischen Parallelismus („Panpsychismus“ oder „Panmentalismus“) vertreten, sei dies nun auf der Ebene von Individuen oder von Spezies.

Die Einheit innerhalb der Phylogenese, der Ontogenese und der persönlichen Entwicklung beruht weiter auf dem Aspekt der Kontinuität oder der „unity of sequence“.⁸⁷ Der Aspekt der Kontinuität (der Einheit in der Zeit) bestimmt das Denken der frühen Prozessphilosophen seit Spencer (man denke nur an James' *stream of thought*). Bei Bergson, Whitehead, Hegel, Schelling und im Sāṅkhya kommt dieser Aspekt deshalb zum Tragen, weil in diesen Theorien der Gedanke einer zeitlichen Entfaltung ‚von etwas‘ ausgearbeitet wird. Abgesehen von Spinoza, Bergson und Alexander wird davon ausgegangen, dass etwas ‚aus etwas‘ entsteht, und dass dieses Motto im aristotelischen Sinn als Aktualisierung ‚von etwas‘

⁸⁴ Ruskins einfaches Beispiel: Zwei Arme können nicht durch einen dritten Arm, sondern nur durch etwas davon Verschiedenes miteinander zur Einheit gebracht werden (siehe Ruskin 1903, 95 f., mit dem Verweis auf den *Timaios*). Die Idee des „verbindenden Dritten“ ist für das Verständnis von Platon, Aristoteles und Whitehead unabdingbar. Die Idee kann als pythagoreisch angesehen werden (identische Proportionen in verschiedenen Exemplaren).

⁸⁵ Ruskin 1903, 94

⁸⁶ Cf. Dewey 1987, 109

⁸⁷ Genauerer zur „unity of sequence“ findet sich auf Seite xy

Potenziellem zu interpretieren sei.⁸⁸ Wie wir noch sehen werden, ist der scheinbar so einfache Gedanke, dass sich etwas verändert oder dass sich etwas entwickelt für James und Whitehead mit Problemen behaftet, die mit der Preisgabe des Substanzbegriffs zusammenhängen.

Sehr interessant ist auch die „unity of subjection“, bei der es sozusagen um abstrakte Herr/Knecht-Verhältnisse geht, die natürlich nicht wörtlich oder gar ethisch aufzufassen sind.⁸⁹ Dabei haben wir es mit organischen oder mechanischen Gefügen zu tun. Es liegt in der Natur des Intellekts, dass er nach maximaler Vereinfachung strebt (Vereinfachung mittels Abstraktion ist dessen natürliche Funktion). Das Pendant zu einer physikalischen Weltformel oder Hypertheorie ist in der Metaphysik das *eine* kosmische Prinzip, welches das Universum beherrscht, gestaltet oder erhält (also ein mehr oder weniger ausgeprägter Prinzipienmonismus). Wenn wir analog denken, dann werden wir uns wahrscheinlich ein persönliches oder anthropomorphes Weltprinzip vorstellen (e.g. eine göttliche Vaterfigur oder ein Weltgesetz); je abstrakter wir denken, desto unpersönlicher wird das postulierte kosmische Prinzip. Es kann darüber gestritten werden, inwiefern in der Geschichte der Metaphysik von einem entpersonifizierten Weltprinzip ausgegangen werden darf. Bei Platon, Peirce, Whitehead und Bergson beteiligt sich Gott als Quelle des Guten am ‚Prinzip des Werdens‘, das ‚neben‘ oder ‚über‘ ihm steht. Bei den alten Indern wird das Logosprinzip entweder unpersönlich als Brahma oder Ātman vorgestellt, oder es wird vom Weltherrscher Īshvara personifiziert.⁹⁰

Die genannten Weisen des Eins-Seins wollen wir anhand des Bildes eines Weizen- oder Roggenfeldes veranschaulichen. Zunächst ist klar, dass jede einzelne Ähre ein

⁸⁸ Dies ist auch im Sinne von Ruskins *unity of sequence*, welche wir vor allem als teleologische Einheit verstehen wollen: „links in chains“, „steps in ascent“, „stages in journeys“ und „constant building up (...) to higher perfection“ (siehe 1903, 96) - Cf. von Glasenapp 1949, 374 und 208

⁸⁹ Cf. Taylor 1975, 152 f., 157 ff. (zu Hegel) – Die „unity of subjection“ ist mit der „unity of membership“ verwandt. Die erste „unity“ betont die Funktionalität in Systemen, die andere das Gesamtbild aller Einheiten eines übergeordneten Systems, d. h. das eine ist spezifisch, das andere generisch zu verstehen. So ist etwa ein Ökosystem mehr als bloss ein (theoretisches) System; es ist eine Art lebendiger „Superorganismus“ (mit Spencer gesprochen), wie eine Tierpopulation oder eine menschliche Gemeinschaft ‚mit Kultur‘.

⁹⁰ Siehe von Glasenapp 1949, 379 ff.

Teil eines Ganzen ist und auf dieses Ganze angewiesen ist. Die „unity of membership“ erlaubt es der Ähre, zu leben und ihren Lebenszyklus zu vollenden. Die einzelne Ähre und das Weizenfeld, das diese umfasst, sind aufeinander angewiesen. Eine einzige Ähre wird man selten antreffen; umgekehrt wird das Weizenfeld von seinen einzelnen Ähren konstituiert (sie bestimmen Quantität und Qualität des Feldes respektive des Ertrages).⁹¹ Das Feld lebt sozusagen für die Ähre, und die Ähre für das Feld (Organ und Organismus, Individuum und Gesellschaft).

Weiter ist es denkbar, dass ein Weizen- oder Roggenfeld auf einige wenige Samen zurückgeht, die einer einzigen Ähre entstammen. Bei der „unity of origin“ können wiederum Systeme auf verschiedenen Stufen in Betracht gezogen werden. Bezüglich „origin“ und „membership“ scheint es vernünftig, als letztes relevantes Bezugssystem das Sonnensystem anzunehmen, da der kritische Abstand der Erde von der Sonne die erste Bedingung für das Leben auf Erden ist.⁹² Die typische Schwierigkeit bei Fragen nach dem Ursprung oder nach der ersten Ursache ist jene der Priorität: Was war zuerst da, der Samen oder die Ähre? Diese Frage kann deshalb nicht beantwortet werden, weil der Natur lineare Bezüge unterstellt werden, wo tatsächlich nur schwer überblickbare Wechselwirkungen zwischen oder innerhalb von zirkulären Prozessen festzustellen sind. Die Frage ist *nota bene* nicht aus sprachlichen Gründen sinnlos, sondern, weil darin eine falsche metaphysische These enthalten ist (eine grobe Vereinfachung), die nicht mit Wechselwirkungen und der Emergenz neuer Eigenschaften aus Wechselwirkungen ‚alter‘ Eigenschaften rechnet. Ereignisse sind ebenso statisch wie Substanzen, wenn wir sie bloss aneinanderreihen.

Durch das Gedeihen einer Gruppe von Pionierähren wächst das Roggenfeld nach und nach an. Diese „unity of sequence“ besteht in räumlicher und zeitlicher Hinsicht.

⁹¹ Wir deuten hier die „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ (Atom und Kontinuum) an. – Cf. Taylor 1975, 167 f.

⁹² *Bemerkung:* Man ersetze in Leibniz' Monadentheorie „Gott“ mit der Sonne und „Wahrnehmung“ mit der mehr oder weniger effizienten Energiegewinnung von Organismen, und schon ergibt sich eine naturalisierte Monadologie ohne kontraintuitive Vorannahmen. Diese einfache, ‚wissenschaftliche‘ Umdeutung von Leibniz' Spiritualismus ist Whitehead völlig entgangen. Ein möglicher Ausgangspunkt für Whitehead wäre Spencers Kraftbegriff gewesen, den er leicht im Sinne von spiritueller „Kreativität“ und physikalischer „Energie“ hätte umdeuten können.

Um einen ‚alten‘ Kern herum bilden sich auf benachbartem Boden jüngere Sektoren (etwa in Analogie zu den Jahresringen eines Baumstammes). Eine solche „unity of sequence“ ist das Modell, das sich bei der Analyse des Bewusstseins bzw. der persönlichkeitsbildenden Faktoren zuerst anbietet (siehe Bergsons *durée*). Was in der Theorie „Kohärenz“ heisst, ist in der Praxis die Kontinuität einer Entwicklung. Kontinuierlich ist eine Reihe von ‚Dingen‘ dann, wenn sie in gewisser Hinsicht ‚zusammen passen‘ und sich dadurch in einen weiteren Zusammenhang fügen, den sie ja selbst fortsetzen. Die „unity of sequence“ betont die Einheit in der Zeit, während die „unity of membership“ entweder auf einen Ort oder auf ein ideales Gebilde (auf eine Theorie oder auf ein Kunstwerk) bezogen werden kann. Aber eine solche „Einheit in der Zeit“ kann nicht richtig verstanden werden, wenn nicht Ziele oder zumindest provisorische Etappenziele einen (veränderlichen) idealen Pol bilden. Die Zeit ist ja kein Behälter, der ‚von aussen‘ her eine Menge einer gewissen Substanz abgrenzt und so auf einfache Art standardisierbare Einheiten bildet.

Schliesslich beugen sich die Ähren wellenartig, wenn der Wind über das Feld streicht; sie gehorchen sozusagen dem gleichen Gesetz. Die „unity of subjection“ anhand des Beispiels mit dem Wind ist in der Antike als Vergleich mit den Wellen des Meeres bekannt (auch Ruskin bringt diesen Vergleich). Ein solcher Vergleich ist nicht zuletzt dann hilfreich, wenn das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft oder auch von der Tradition und Neuerungen dargestellt werden soll. Bei Whitehead und Bergson ergibt sich aus solchen und anderen Beispielen das allgemeine Verhältnis vom Neuen zum Alten oder von der Vergangenheit zur Gegenwart. Das Meer bleibt in der Tiefe ruhig (es „dauert an“), während an der Meeresoberfläche Wind und Bewegungen im Wasser Unruhe bringen. Nach Andeutungen bei den Vorsokratikern sind es vor allem die berühmten Schulen des Hellenismus, welche die menschliche Seele mit einem Meer vergleichen.

Im sechsten Kapitel werden wir sehen, was James für Einheiten in Betracht zieht. Es ist hier nicht nötig, auf seine Liste von Einheiten vorzugreifen.⁹³ Wir ziehen hier John

⁹³ Siehe dazu Seite xy

Ruskin deshalb vor, weil dieser sozusagen eine „monistische Methode“ anwendet, wie wir das auch tun, wo es angebracht ist. Ruskin geht von einer systematischen Einheit („unity of membership“) aus und führt die anderen Typen als mögliche Aspekte derselben ein. Das Beispiel mit dem Weizenfeld zeigt einmal mehr, dass sich Metaphysiker nicht in hohen und ‚unnützen‘ Spekulationen ergehen, sondern durchaus *down to earth* in grossen Zügen über die Wirklichkeit nachdenken. Wahrnehmung und Denken dienen der Orientation, und die Orientation dient indirekt bevorstehenden Handlungen. Wo ein Sinn gesehen wird, entsteht etwas Neues.

Kapitel II – James & Bergson

Die erste philosophische Verbindung, die uns hier beschäftigen wird, ist besonders reich und vielfältig. James und Bergson waren zweifellos geistig miteinander verwandt und ihre Folgerungen muten zuweilen wie das Produkt einer engen Zusammenarbeit an.⁹⁴ Dabei richten wir den Blick bereits auf Whiteheads Metaphysik - sie ist das eigentliche Ziel unserer philosophischen Reise.

Wichtige Vorarbeiten zu den entsprechenden Kapiteln werden jeweils genannt. Hier ist speziell auf Milič Čapeks Aufsatz mit dem Titel „Stream of Consciousness and *durée réelle*“ aus dem Jahre 1950 zu verweisen.⁹⁵

Eine erschöpfende vergleichende Darstellung zu James und Bergson wäre Gegenstand einer Studie vom Umfang von Timothy Sprigges *James and Bradley* (1993). Eine solche Studie würde inhaltlich dadurch erleichtert, dass James und Bergson persönlich und philosophisch miteinander verbunden waren, was bei James und Whitehead bekanntlich nicht der Fall war. Was Stephen Prickett in seiner herausragenden Studie zu Coleridge und Wordsworth sagt, trifft *mutatis mutandis*

⁹⁴ Siehe dazu Perry 1935/II, 655 (Brief von Ward an James), Kolakowski 1985, 10 f. (89) und Čapek 1991, 85.

⁹⁵ Čapek 1991, 3-25

auch auf das Verhältnis von James und Bergson zu: „...if we look at them together as a unity they form a coherent whole greater than either of its parts“.⁹⁶

Überaus gewinnbringend wäre eine eigene Studie zu Whitehead und Bergson. Bergson war neben Leibniz (und abgesehen von Samuel Alexander und anderen Klassikern) wohl die stärkste philosophische Kraft hinter Whiteheads Prozessdenken. Es darf auch darauf hingewiesen werden, dass Bergson Whiteheads Naturphilosophie ausserordentlich schätzte.⁹⁷ Da sich William James seinerseits im Spannungsfeld zwischen Bergson und Bradley befand und darüber hinaus eng mit dem berühmten französischen Philosophen verbunden war, macht unsere vergleichende Arbeit zu James und Whitehead durchaus Sinn.

Dieses Kapitel ist von zentraler Bedeutung. Darin werden wir anhand von James' Psychologie Whiteheads spätere Metaphysik bereits in groben Zügen umreißen können.

⁹⁶ Siehe Prickett 1970, 147

⁹⁷ Siehe Bergsons Fussnoten in 1938, 78 und 1968, 62.

§ 5 Das fließende Bewusstsein

For the stream of our feeling is
sensibly continuous, like time's stream.⁹⁸

Den vergehenden und vorwärts treibenden (engl. *ongoing, drifting, passing*) Charakter des Bewusstseins haben kurz vor James bereits englischsprachige Autoren wie Bain, Spencer und Hodgson hervorgehoben. T. H. Huxley und Alexander Bain sprechen bereits explizit von einem „stream of thought“ (auch „current“, „series“), während Shadworth Hodgson ähnlich wie Spencer von einer „succession of different feelings“ und später allgemein von „Prozessen“ spricht.⁹⁹ Es dürfte Hodgson gewesen sein, der unmittelbar auf James gewirkt hat.¹⁰⁰

Wenn wir uns im Folgenden vor allem auf die Kapitel IX und X in PP stützen (zu denen auch das Kapitel XI in PBC gehört), dann hat das einen speziellen Grund: Die Kapitel „The Stream of Thought“, „The Consciousness of Self“ und auch „The Stream of Consciousness“ in PBC kommen auf weiten Strecken einer Vorwegnahme von Whiteheads Prozessphilosophie gleich, wenn man auch vorsichtig mit solchen Feststellungen umgehen sollte. Innerhalb dieser beiden Kapitel wird uns auf wenigen Seiten eine Prozessphilosophie *in nuce* präsentiert. Der Schritt, der auf der Reflexionsstufe von PP (geschrieben 1878–1890) und PBC noch fehlt, ist die Übertragung des Flusskonzeptes von der Innen- auf die Aussenwelt. Dieser Schritt vollzieht im Wesentlichen Bergson.¹⁰¹ Bergson ist denn auch der unmittelbare Vorläufer von Whitehead. Weitere richtungweisende Texte finden wir in ERE, PU,

⁹⁸ EPs, p. 147

⁹⁹ PP/I, p. 245 (Bain), 230 (Hodgson), 249 f. (Spencer). Hodgson 1898/II, 328 und 283: „states or processes of consciousness“ *etc.* – Huxley wählt in seiner Hume-Monographie „train of thought“ (wie vor ihm Hobbes), „stream of thought“ und verwandte Ausdrücke (1881, 91 f.).

¹⁰⁰ Perry 1935/I, 613 – Der Sache nach ist der Gedanke einer wirren und vergänglichen Vielfalt sinnlicher Eindrücke viel älter und für uns erstmals bei den Vorsokratikern fassbar.

¹⁰¹ Bei Spencer liegt eher eine Übertragung von aussen nach innen vor, was seiner naturalistischen Betrachtungsweise besser entspricht.

TP und SPP. Diese werden später vermehrt im Kapitel zu James und Whitehead herangezogen.

The Stream of Thought. Was nun folgt ist ein Stück Zeitphilosophie angewendet auf die Psychologie des Bewusstseins. Uns stellt sich das Grundproblem der erlebten und vorgestellten Zeit. Das eine ist ein Prozess, das andere eine Abstraktion. Die erlebte Zeit ist qualitativ und heterogen, die vorgestellte Zeit dagegen quantitativ und homogen (*vide* Bergson). Uns interessiert hier die erlebte Zeit, wie sie der Psychologe beschreibt. James *erklärt* in PP (Kapitel IX-X) das Bewusstsein nicht in funktionalistischer Manier (als Produkt und Notwendigkeit der Evolution), sondern beschreibt das komplexe Phänomen „Ich und meine Gedanken“ anhand von Metaphern und Analogien. Solche Vergleiche sind nicht präzise und gerade deswegen offen für Verknüpfungen und Erweiterungen, die nach einigen Jahren eine neue Metaphysik begünstigen werden.

Die Bedeutung von James' deskriptiver Bewusstseinstheorie für Whiteheads Prozessphilosophie wurde verschiedentlich herausgestrichen.¹⁰² Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Es stimmt zwar, dass Whitehead in SMW Descartes und James eine Art Paradigmenwechsel zuschreibt, die für die Philosophie von grosser Bedeutung waren und immer noch sind.¹⁰³ Nur stehen ‚hinter‘ Descartes und James *Locke* und *Bergson*, die beide für Whiteheads Denken von grösster Bedeutung sind.¹⁰⁴ Weiter ist die Idee eines dramatischen Paradigmenwechsels zwar attraktiv, aber zumindest in der Philosophiegeschichte schwer nachweisbar. (Es ist beispielsweise nicht der Fall, dass die Philosophie nach dem Ende des Mittelalters religiöse Themen *ad acta* gelegt und fortan an die Wissenschaft geglaubt hat.) Die Paradigmenwechsel in der Wissenschaftsgeschichte lassen sich übergreifend am besten als schrittweise Aufgabe eines anthropozentrischen und anthropomorphen Weltbildes verstehen, angefangen

¹⁰² Etwa bei Ford 1982 und Eisendrath 1971

¹⁰³ SMW, p. 143 (cf. MT, p. 2 f.) – Allerdings ist James als funktionalistischer Psychologe ein geistiger Abkömmling von Charles Darwin, dessen Evolutionstheorie eigentlich die Ehre des grossen Paradigmenwechsels nach Descartes gebührt.

¹⁰⁴ Ibid., 147 f.

bei Bruno und Kopernikus, über Galilei, Newton, Darwin, Einstein bis hin zur Quantenmechanik und zu den daran anschliessenden Theorien, welche jeglicher Vorstellungskraft spotten. Humanoide und absolutistische Weltbilder sind letztlich ein Legat religiöser Vorstellungen. Die so genannten „Paradigmenwechsel“ in der Wissenschaft und darüber hinaus sind nichts weiter als eine schrittweise Emanzipation von diesem Erbe. Wir befinden uns also in einem fortlaufenden Säkularisierungs- oder Rationalisierungsprozess, bei dem es an Widersprüchen und Konflikten nicht fehlt (*vide* Marx und Weber).

Religiöse, philosophische und medizinische Traditionen trennen Körper und Seele und deren Eigenschaften scharf voneinander ab und folgen damit dem *common sense* und der Praxis. Ein organischer Körper wächst und bewegt sich, die Seele, die Wachstum und Bewegung steuert, tut dies selbst nicht, da sie keine „primäre Substanz“ ist (*secundum* Aristoteles). Daraus folgt, dass Körper zeitabhängig sind, Seelen dagegen nicht, was deren Unsterblichkeit nahe legt. Soweit die abendländische Tradition. Mit dem Aufkommen empirischer Methoden kam es zu einer Angleichung von Körper und Seele. Deren Empfindungen bilden den Stoff, aus dem Theorien geschaffen werden. Mehr oder weniger distinkte Empfindungen folgen aufeinander und überlagern sich; sie finden alle in der Zeit statt.

Entgegen der landläufigen Meinung ist zu sagen, dass der Unterschied zwischen dem Britischen Empirismus und James' Radikalem Empirismus keineswegs so „radikal“ ist, wie James und andere es uns glauben machen möchten. Locke und seine berühmten Nachfolger haben gute Vorarbeit geleistet. In Anbetracht der zahlreichen Verbindungen, die Whitehead zu klassischen Denkern der Antike und der Neuzeit herstellt, kann auch im Falle seiner Prozessphilosophie nicht wirklich von einer „Revolution“ oder Ähnlichem gesprochen werden. Die Entwicklung von Locke zu James und weiter zu Bergson und Whitehead verläuft mehrheitlich organisch; sie ist rational bestens nachvollziehbar. Sie geht im Allgemeinen so vor sich, dass ein Ansatz kritisiert und dementsprechend abgeändert oder erweitert wird. Von Brüchen, beispiellosen Neuschöpfungen und einer angeblichen

Hinwendung zu den Naturwissenschaften (sozusagen als Kompensation für den Verlust der Metaphysik) kann nicht die Rede sein. Umgekehrt war das Mittelalter nicht ‚gegen die Wissenschaft‘, sondern betrieb Wissenschaft mit den bis anhin entwickelten Methoden. Die Geschichte der Philosophie ist die erste und nächste Bestätigung des Prozessdenkens, das sollte nicht vergessen werden. Wenn Philosophie kein Prozess wäre, dann wäre das ‚Prozessparadigma‘ auch kein Thema für die Philosophie. Wo kein Erkenntnisinteresse besteht, kommt keine intellektuelle Tradition zustande.

Nun gibt es immer wieder Konvergenzen und Anleihen zwischen Schulen oder zwischen Autoren, etwa zwischen Maine de Biran und Bergson, zwischen Spencer und James, zwischen Peirce und Bergson (James und Peirce wären nicht erfreut, dies zu lesen) oder auch zwischen James und Whitehead. Eine zeitliche Verschiebung verleitet gerne zur Annahme, der eine habe eine These vom anderen ‚gelernt‘ oder übernommen (die klassische Lehrer/Schüler-Annahme). Solche Annahmen haben primär ein biographisches Interesse; die Philosophiegeschichte darf sich mit Vergleichen und Konvergenzen zufrieden geben, wenn sie systematisch Positionen rekonstruiert und zueinander in Beziehung setzt. Die Kapitel zum Bewusstseinsstrom und zum Selbst in PP nehmen zweifellos wichtige Thesen von Whiteheads Prozesstheorie vorweg. Man darf deshalb mit Eisendrath und anderen die Ansicht vertreten, dass James mit den beiden genannten Kapiteln „a system *in posse*“ liefert.¹⁰⁵ Hier muss allerdings ein kleines *caveat* eingefügt werden. Dass Whitehead sich in seiner Arbeit auf dieses Kapitel gestützt hat, kann meines Wissens nicht belegt werden. Das ist auch nicht notwendig, denn James war gedanklich eng mit Bergson verbunden, und dessen Einfluss auf Whitehead ist nicht zu verkennen. Es gilt also, den Zeitgeist und die Ideengeschichte zu berücksichtigen, und nicht den Blick auf James‘ psychologische Abhandlung zu verengen. Das Verdienst von James ist nicht die ‚Erfindung‘ des Bewusstseinsstroms, wie das die Sekundärliteratur gerne nahe legt. Vielmehr gibt James in PP den Gedanken von Locke, Bain, Hodgson und

¹⁰⁵ Eisendrath 1971, xiii

anderen, zum Teil nicht berücksichtigten Autoren, jene einfache Form und jene begrifflichen Konturen, die sich für eine Behandlung im Sinne einer Prozessmetaphysik besonders gut eignen.

Nach dieser kleinen Berichtigung gehen wir nun so vor, dass wir kurz die Leistungen von Locke und Spencer im Hinblick auf James würdigen, was uns wiederum erlauben wird, die originelle Leistung von James in Bezug auf Whitehead besser einzuschätzen.

Locke. Ansatzweise finden wir in Lockes epochalen *Essay concerning Human Understanding* (1690) bereits den Gedanken der Kontinuität, Relationen und abstrakte mentale Gegenstände. Relationen und das Kontinuum bleiben im Hintergrund von Lockes Theorie, es werden vornehmlich die „ideas“ (*i.e.* Eindrücke, Vorstellungen, Begriffe) betont. Wie ‚radikal‘ Lockes empiristisches Programm bereits ist, ersehen wir etwa aus folgender Stelle:¹⁰⁶

When the mind turns its view upon itself and contemplates its actions thinking is the first that occurs. In it the mind observes a great variety of modifications and from thence receives distinct ideas. Thus the perception, which actually accompanies and is annexed to any impression on the body made by an external object, being distinct from all other modifications of thinking, furnishes the mind with a distinct idea which we call sensation which is, as it were, the actual entrance of any idea into the understanding by the senses.

Allein in diesem Abschnitt findet sich ein ganzes Bündel von Annahmen, die auch James macht: (a) Denken ist eine Aktivität, (b) das Denken lässt sich beobachten

¹⁰⁶ Locke 1975, 226 (II, xix, 1) – Wir vereinfachen Lockes Schreibweise und verzichten durchgehend auf Gross- und Kursivschreibung und einige von Locke gesetzte Kommas; Hinzufügungen stehen in eckigen Klammern. MR

(Introspektion¹⁰⁷), (c) das Gedachte ist das Erste und Deutlichste, worauf wir introspektiv stossen, (d) die Wahrnehmung ist ein körperlich-geistiger Vorgang, (e) es gibt ein äusseres Objekt (realistische Komponente), das durch eine Idee repräsentiert wird (idealistische Komponente) - wobei der letzte Zusatz bei James kein Pendant hat, was freilich nicht heissen muss, dass der Philosoph James ein purer Realist oder Phänomenalist gewesen wäre. Punkt (a) können wir mit Locke folgendermassen ergänzen:¹⁰⁸

(...) That since the mind can sensibly put on (...) several degrees of thinking
(...) I ask, whether it be not probable, that thinking is the action, and not the
essence of the soul?

Das ist eine höchst bemerkenswerte Überlegung: die sokratische Frage *Was ist X?* wir mit der modernen Fragestellung *Was tut X?* ersetzt. Von der funktionalistischen Denkweise trennt Locke hier nur noch das *Wieso?*, das sich an die letzte Frage anschliesst.¹⁰⁹

Der Punkt (c) wird auf der ersten Seite von Kapitel IX in PP angesprochen. Wir vergleichen mit dem entsprechenden Kapitel im PBC und finden dort das „fundamentale Faktum“ des Psychologen in folgender Fassung:¹¹⁰

The first and foremost concrete fact which everyone will affirm to belong to his inner experience is the fact that consciousness of some sort goes on. ‘States of mind’ succeed each other in him.

¹⁰⁷ Bei Locke „reflection“ genannt, cf. Myers 1986, 71

¹⁰⁸ Locke 1975, 228 (II, xix, 4)

¹⁰⁹ Das lässt sich historisch erklären: Vor Darwin, der der Entwicklungsidee endlich zum Durchbruch verhalf, wurden *Wieso*-Fragen gemeinhin mit dem Willen Gottes beantwortet, der bekanntlich unergründlich ist (cf. Locke, Newton, J. Hutton, Baron de Cuvier, auch Louis Agassiz, bei dem James Assistent war).

¹¹⁰ PBC, p. 140 (wie bei Locke vereinfacht, MR) - Cf. PP/I, p. 224: „...that thinking of some sort...“

Hier haben wir den Gang vom Ganzen eines Phänomens zu seinen Teilen („analytical method“) im Gegensatz zu Locke, der in die andere Richtung geht („synthetic method“, bei Spencer ähnlich).¹¹¹ Immerhin sind sich beide darin einig, dass es so etwas wie Abschnitte oder ‚Portionen‘ sind, die wir introspektiv zu erfassen vermögen, seien dies nun „Ideen“ oder „mentale Zustände“. Ob wir dann diese ‚Portionen‘ weiter zerlegen können oder nicht, ist eine andere Frage. Locke behauptet im Übrigen nicht, dass wir nur isolierte Gegenstände gleichsam in einem perzeptiven Vakuum wahrnehmen, sondern eine Gruppe oder eine Reihe von Gegenständen, die eben eine „great variety of modifications“ im Verstand bewirken. Diese Reihe kann so schnell ‚durch‘ unser Bewusstsein laufen, dass wir kaum folgen können. „Thinking“ ist für Locke das „Operieren“ mit einfachen Ideen, genauerhin das Vergleichen von Ideen. Das braucht offensichtlich Zeit, es *passiert* etwas: „...*Thinking* is the first that occurs“.¹¹² Im Hinblick auf unsere Autoren interessiert speziell, was Locke zum Thema „Zeit“ zu sagen hat.

Der weitere Hintergrund von Lockes Erkenntnistheorie und der Assoziationspsychologie, die darauf aufbaut, ist Newtons physikalisch-geometrisches Weltbild. Dieses blieb bis 1905 wirksam, als Albert Einstein seine Arbeiten zur Speziellen Relativitätstheorie vorlegte. Ein Merkmal der klassischen Physik (das wir ansatzweise schon bei Aristoteles finden) ist die perfekte Analogie von Raum und Zeit: „Le temps est le lieux des événements, comme l’espace est celui des corps“, wie es bei Victor Cousin heisst.¹¹³ Weil die Zeit analog zum Raum verstanden wird, kann Locke die Dauer als Distanz zwischen zwei Ideen definieren.¹¹⁴ Dass es einen „train of thought“ (*sic*) gibt, in dem in mehr oder weniger geordneter Weise eine Vorstellung der anderen folgt, konnte Locke bereits

¹¹¹ PBC, p. 139

¹¹² Locke 1975, 163 ff. (II, xii, 1 ff.) und 105 (II, i, 4)

¹¹³ Cousin 1857/II, 122 – Gegen diese Analogisierung wird sich ein halbes Jahrhundert nach Cousins Vorlesungen der junge Bergson richten und damit das Programm seiner gesamten Philosophie vorausnehmen. Zu Cousin siehe Reed 1994, 300 - 302

¹¹⁴ Locke 1975, 182 (II, xiv, 3)

bei Thomas Hobbes nachlesen, der vor ihm und vor Newton geschrieben hatte.¹¹⁵ Bei Hobbes begegnete Locke dem ultramodernen Gedanken, dass mentalen Transitionen (von einer Vorstellung zur anderen) etwas „in our senses“ entsprechen müsse – ein Gedanke, der von Locke offenbar nicht aufgegriffen wurde, der aber bei Spencer und James im Rahmen des psychophysischen Parallelismus wieder auftaucht.

Locke nimmt eine „succession of *Ideas*“, von der wir den Begriff der Dauer (oder der Aufeinanderfolge) ableiten. Von Übergängen ist nirgends die Rede. Vermutlich stellt sich Locke analog zur mechanistischen Physik ein mentales Plenum vor. Aus der Analogie zum Raum folgt, dass die „Teile“ der Zeit auch ausgedehnt sind:¹¹⁶

(...) *space* and *duration* have a great conformity (...): (...) none of the distinct *ideas* we have of either is without all manner of *composition*, it is the very nature of both of them to consist of parts: But their parts being all of the same kind (...)

Every part of duration is duration too; and every part of extension is extension, both of them capable of addition or division *in infinitum*.

Uns kommt es bei dieser Stelle nur auf die Vorstellung homogener Teile an, die ein gleichartiges Kontinuum bilden. Es geht hier nicht um Lockes bekannte Unterscheidung zwischen *sensation* und *reflection*. (Mit Hodgson gesprochen ist für Locke die „succession of present moments“ eine „inference“, nicht ein „concrete content of consciousness“ wie bei Bergson.¹¹⁷)

Weiter ist interessant, wie Locke die zeitliche Dimension mit einer „Linie“ vergleicht und damit die Komplexität der Dauer übersieht.¹¹⁸ Für das Gerüst von

¹¹⁵ Hobbes 1968, 94 (I, iii, 1)

¹¹⁶ Locke 1975, 183 (II, xv, 9)

¹¹⁷ Cf. Hodgson 1898/I, 35 f. (James folgt im Wesentlichen Hodgson) und Locke 1975, 182 (II, xiv, 4): Der Begriff der Dauer ist das Ergebnis der „reflection on the train of *Ideas*“, denn „we have no perception of *Duration*“.

¹¹⁸ Locke 1975, 203 (II, xv, 11): „*streight Line* extended *in infinitum*“ (*sic*). Zu beachten wäre weiter: „not capable of Multiplicity, Variation, or Figure“ und „common measure of all Existence“. Bergson wird mit seiner Philosophie auf dieses geometrische Zeitverständnis antworten.

James' *stream of thought* (und für Whiteheads Prozessverständnis) fehlen uns noch die Übergänge zwischen Lockes „Ideen“. „Vorstellungen“, „Ideen“ und dergleichen fungieren bei den Britischen Empiristen gewissermassen als Ersatz für den klassischen (aristotelischen und „realistischen“) Substanzbegriff. (Ideen sind im Britischen Empirismus nicht reine ‚mechanische‘ Qualitäten in einem unvorstellbaren - und unerwünschten - Vakuum, sondern Weisen des Geistes, der „Imagination“ oder der Psyche – das war bei Platon nicht anders, wenn der *Timaios* etwas gelten soll). Anders gesagt, geht es auch bei Locke um die Frage, ob Relationen eine intellektuelle Zutat sind (wie später Green und Bradley behaupten), oder ob sie als Aspekt der unmittelbaren Erfahrung gelten dürfen (wie bei Spencer, Hodgson, James und Bergson). Die Wendung „the fleeting and perpetually perishing parts of succession“ verweist schon auf Whiteheads aktuelle Entitäten und deren schattenhaften Substanzcharakter.¹¹⁹ Wir wenden uns nun Spencer zu. Mit Spencer nähern wir uns nämlich James' Verständnis der psychologischen Dauer einen grossen Schritt.

Spencer. Im Unterschied zu R. B. Perry und anderen betrachten wir Herbert Spencer als wichtigen Vorläufer von James, Bergson und über diese beiden hinaus auch von Whitehead.¹²⁰ Wenn James 1899 an James Ward schreibt, dieser habe der „popular philosophy“ à la Spencer den Todesstoss versetzt, dann scheint er sein eigenes Profil als Philosoph völlig falsch einzuschätzen.¹²¹ Wenn jemand populär ist, dann ist es James. Im Vergleich zu James' zupackender Art erscheint Spencer geradezu als zaghafter Akademiker. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gehörte es bedauerlicherweise zum guten Ton, Spencer vor allen anderen Autoren zu kritisieren. Spencer zog sich die Gegnerschaft von Idealisten und Realisten zu, weil er in seinen Werken versucht hatte, zwischen deren Positionen einen dritten Weg zu

¹¹⁹ Locke 1975, 181 (II, xiv, 1)

¹²⁰ Siehe Perry 1935/II, 54, 78 (261 f.); 622 f. (Brief von Bergson an James)

¹²¹ Ibid., 645 – Ward hat seine ersten *Gifford Lectures* vor Royce in Aberdeen gehalten (1896-98); er kritisiert darin unter anderem Spencer. James hielt die seinigen 1900-02 in Edinburgh, wo nach dessen Tode auch Bergson als „Gifford Lecturer“ auftrat.

finden, wie er uns selbst mitteilt (zudem vertrat er wie Huxley und andere einen Agnostizismus in Bezug auf die Gottesfrage).¹²² Hier sei noch kurz darauf hingewiesen, dass einzelne Arbeiten vor dem Erscheinen von Darwins *Origin of Species* (1859) veröffentlicht wurden, was heisst, dass Spencer unabhängig von Darwin zu einem evolutionistischen Ansatz gelangt ist.¹²³ Auch als einer der „Väter der Soziologie“ hat Spencer Bedeutendes geleistet. Bei Spencer gewinnt man den gleichen Eindruck wie bei Locke, dass hier ein freier und innovativer Geist am Werke ist, der seine Gedanken in klare Sätze zu fassen vermag. Wie wertvoll eine klare Ausdrucksweise ist, wird deutlich, wenn man die Werke von Hegel und Whitehead zur Hand nimmt, bei denen schon das blossе Textverständnis etliche Mühe bereitet. Die Philosophie wäre eigentlich die Kunst, mit möglichst wenig Aufwand möglichst viel zu erklären und das alles noch möglichst ästhetisch. (Dasselbe gilt auch für die einzelnen Wissenschaften.)

James zitiert gerne aus Spencers *Principles of Psychology* (1855) und lobt den Autor gelegentlich verhalten.¹²⁴ So auch im Aufsatz „On Some Omissions of Introspective Psychology“ aus dem Jahre 1884.¹²⁵ Dieser Text diente James als Grundlage für das Kapitel „The Stream of Thought“ im ersten Band von PP. Dort macht er eine Feststellung, auf die er auch später wieder zurückkommen wird. Da sind auf der einen Seite die Empiristen („sensationalists“) im Gefolge Humes, die die Wirklichkeit von mentalen und extramentalen Relationen rundweg verleugnen; auf der anderen Seite treffen wir seit Fichte und Green auf die Idealisten („intellectualists“), die eine verbindende Instanz ausserhalb des empirischen Bewusstseins suchen oder dann mit Kant ein verbindendes Prinzip im Bewusstsein selbst (transzendentes Ich, Apperzeption u. a.) annehmen. Beide machen aus dem Bewusstsein eine Reihe von klar gegeneinander abgrenzbaren Dominosteinen ohne formbildende Relationen.¹²⁶

¹²² Spencer 1899, vi – Bergson wird in *Matière et Mémoire* ebenfalls einen Mittelweg erkunden.

¹²³ Spencer 1904, vii f.; cf. Čapek 1991, 131 f.

¹²⁴ Cf. PP/I, p. 249 f., 622, 649, 673; EP, p. 7-22, 96-101 – In SPP mässigt James den Ton gegen Spencer und Bradley merklich.

¹²⁵ EPs, p. 142-167; cf. PP/I, p. 224 *nota*

¹²⁶ PP/I, p. 244 f., 162 *nota* (Zitat von Bain), 405 (Spencer); cf. PBC, p. 147 f. und EPs, p. 148 f.

Und nun tritt Spencer auf und sagt: „We think in relations.“¹²⁷ Hinter dieser Aussage verbirgt sich vielleicht mehr Metaphysik als Introspektion, was für uns interessant ist.¹²⁸ Was wir bei Spencer vorfinden (und was James übersehen hat), ist im Prinzip der Gegensatz von Mystizismus und Rationalismus.¹²⁹ Ein Bewusstsein ‚haben‘ bedeutet zuerst, Unterschiede empfinden und erkennen. Ohne dieses Unterscheidungsvermögen gäbe es für uns keine Gegenstände des Bewusstseins. Ohne Differenzen keine Objekte.¹³⁰ Nun sind Differenzen nicht unverbundene Qualitäten, sondern ‚etwas‘, was Gegenstände zu einander in Beziehung setzt. In Bezug auf den rationalen Aspekt unseres Bewusstseins gilt somit:¹³¹

Thus, from the very nature of thought, the relativity of our knowledge is inferable in three ways. As we find by analyzing it, and as we see it objectively displayed in every proposition, a thought involves *relation, difference, likeness*. Whatever does not present each of these does not admit of cognition.

Daraus folgt, dass das Absolute oder das Unbedingte „dreifach undenkbar“ ist. Trotz allem liegt es in der Natur des Menschen, das Undenkbare anzunehmen. Denn wenn wir sagen, Denken und Wissen seien ihrer Art nach relativ, dann ist diese Relativität wiederum relativ zu einem „Nichtrelativen“. Wäre dies nicht so, dann wäre die Relativität selbst etwas Absolutes und somit kein Gegenstand des Wissens mehr.¹³² Zudem steht das Bewusstsein immer schon in Relation zu seinen Objekten, so dass im Prinzip nur ein nicht-relatives Bewusstsein das Nichtrelative erkennen könnte, und zwar im Sinne eines umfassenden Selbst-Bewusstseins – ein schwieriger Gedanke, der bei den Absoluten Idealisten auftaucht.

¹²⁷ Spencer 1904, 126

¹²⁸ Cf. PP/I, p. 227

¹²⁹ Spencer 1904, 70, 127

¹³⁰ Ibid., 56 (Spencer zitiert W. Hamilton)

¹³¹ Ibid., 60

¹³² Ibid., 72 – Dieses Argument kann man so stehen lassen, obwohl gesagt werden könnte, das Absolute verhalte sich zum Relativen selbst als ein Relatives. Wir streifen hier mystisches Denken, das mit solchen Paradoxa bestens vereinbar ist.

So wie das Relative das Absolute impliziert, so impliziert auch *difference* das ‚Nichtverschiedene‘ („likeness“). Positionsunterschiede sind jene Relationen, die unserer Raumerfahrung zu Grunde liegen, während sukzessive ‚Positionen‘ in unserem Bewusstsein unser primitives Zeitgefühl ausmachen. In Spencers Psychologie ist also das generelle Unterscheidungsvermögen die erste Bedingung für Vorgänge ‚im‘ Bewusstsein. Primär sind Kontraste zwischen *feelings*, sekundär ihre räumliche und zeitliche Deutung.¹³³ Mit den Derivaten erhalten wir somit vier grundlegende Arten von Relationen: Ungleichheit, Gleichheit, synchrone und diachrone Relationen („co-existence“ und „sequence“). Diese vier Arten betrachtet auch T. H. Huxley als die grundlegenden Relationen bei Hume.¹³⁴

Diese Reduzierung auf vier Typen kritisiert James im oben erwähnten Aufsatz. Bereits Locke betonte die Vielzahl der Relationen, bei der es schwierig sei „to reduce it to rules“.¹³⁵ Im Gegenzug lobt James Spencers Einsicht in die psychische Wirklichkeit von Relationen. Relationen sind ebenso fühlbar wie die Terme, die sie verbinden. James zitiert hier und in einer ausführlichen Fussnote in PP aus dem Kapitel „The Composition of Mind“ in Spencers *Principles of Psychology*. Während „Intellektualisten“ wie T. H. Green verneinen, dass Relationen fühlbar sind, betont Spencer, dass Relationen einen „qualitativen Charakter“ haben, obwohl sie ohne ihre Terme keinen Bestand haben: „(...) what we call a relation proves to be itself a kind of feeling (...)“¹³⁶ Das ist der entscheidende Schritt, der uns letztlich zu Whitehead führen wird. Im gleichen Kapitel sollten wir auch beachten, dass Spencer von Überlagerungen von „simple feelings“ spricht und die Arbeit des Bewusstseins als „mentale Evolution“ auffasst. Formal bedeutet das, dass an die Stelle des simplen Linienmodells ein Wachstumsmodell getreten ist. Dabei werden Elemente ‚ausserhalb‘ des Bewusstseins aufgenommen, verglichen und in einen ‚inneren‘

¹³³ Spencer 1899, 222 – 24

¹³⁴ Huxley 1881, 71 f. (vielleicht folgt Huxley hier Spencer) – „Gleichheit“ verstehen wir mit Spencer (und James) als „Ähnlichkeit“.

¹³⁵ Locke 1975, 360 (II, xxviii, 17)

¹³⁶ Spencer 1899, 164, zit. in: EPs, p. 145 und PP/I, p. 248 f. *nota*. Cf. Hylton, 1990, 28 f. (zu Green)

Konnex gebracht.¹³⁷ Die Komplexität dieser Vorgänge ist in Spencers Psychologie schon ganz beachtlich. Leider schenkt James diesen Überlegungen keinerlei Beachtung. Seine eigene Beschreibung des Selbst und des Bewusstseins sind weit weniger überzeugend und teilweise noch einem einfachen linearen Modell verpflichtet, wie noch zu zeigen ist.

James. Bis hierhin haben wir schon viel gewonnen: eine Dauer von mentalen Vorgängen, die Zeit beanspruchen und wenigstens ansatzweise relativ wichtige, ‚statische‘ oder ‚substanzielle‘ Phasen aufweist, Denken als Aspekt dieser Dauer und schliesslich Relationen als empirisches Faktum.

James stellt introspektiv vier Merkmale fest, die das Bewusstsein seiner Meinung nach auszeichnen. Im neunten Kapitel des ersten Bandes von PP gibt uns James diese fünf Charakteristika an: Person, Wandel, Kontinuität, Objektbezug, pragmatisches Interesse.¹³⁸

- 1) *thought tends to personal form*
- 2) *thought is in constant change*
- 3) *within each personal consciousness thought is sensibly continuous*
- 4) *human thought appears to deal with objects independent of itself*
- 5) *it is always interested more in one part of its object than in another*

Bei dieser Liste werden bereits die beiden Dimensionen „innen“ und „ausser“ deutlich (1, 2, 3 und 4, 5), die für die moderne Metaphysik weitaus wichtiger als für die ältere Metaphysik ‚vor Leibniz‘ sind. Bei James und Bergson (*mutatis mutandis* auch bei Whitehead) geht es zuerst einmal um die Kreuzung einer ‚vertikalen‘, realistischen mit einer ‚horizontalen‘, phänomenalistischen Komponente. (Diese

¹³⁷ Spencer 1899, 186 ff., 179 f.

¹³⁸ PP/I, p. 225, 229, 237, 271 und 284; cf. PBC, p. 140 ff. (vier statt fünf Charakteristika, Nummer 4 in PP fehlt) - Die Zwischentitel wurden teilweise gekürzt. Auf Grossschreibung wurde wie immer verzichtet. Bei Nummer 3 setzt James ein Komma. MR

Komponenten sind in der Erkenntnistheorie unter den Titeln „Korrespondenztheorie“ und „Kohärenztheorie der Wahrheit“ bekannt. Korrespondenz und Kohärenz sind Themen, die von metaphysischen Vorannahmen nicht zu trennen sind.) Bei Whitehead heissen die Komponenten „causal efficacy“ (objektive Ursache) und „presentational immediacy“ (subjektives Phänomen). Von der Objektivität der Phänomene ist es nur ein kleiner Schritt zu einem objektiven Idealismus, bei dem ‚etwas‘ zwischen Subjekt und Objekt ‚gehandelt‘ wird, das ohne das Subjekt (Geist, Psyche, Gesellschaft oder auch Gott) keinen Bestand hätte.

Psychischer Prozess. Unter dem Titel „psychischer Prozess“ fassen wir die Punkte 2) und 3) zusammen. Es ist zu erwarten, dass diese Aspekte eng mit den Aspekten 1) Person, 4) und 5) zusammenhängen, so dass auch diese drei Punkte zum psychischen Prozess gehören.

Bei James stossen wir damit auf die Themen „specious present“ und „judging thought“, die er im ersten Band von PP behandelt. Wir wollen diese beiden Themen kurz aufgreifen.

Das Adjektiv „specious“ (trügerisch) soll darauf hinweisen, dass unsere *scheinbare* Gegenwart eben keine *wirkliche* Gegenwart ist. Bevor wir zu James' Darstellungsweise kommen, verweilen wir noch kurz bei der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Gegenwart, weil damit eine zentrale Frage der Zeitphilosophie verbunden ist, nämlich jene nach dem gegenwärtigen Augenblick.

Das Jetzt-Gefühl bezieht sich auf eine als wirklich angenommene Gegenwart, die tatsächlich unmittelbare Vergangenheit ist. Diese soeben vergangene Gegenwart ruft in uns das Jetzt-Gefühl hervor, das zusammen mit früheren Momenten eine Tendenz vorzeichnet, welche eine Art ‚Zukunftsgefühl‘ ermöglicht. Das wäre eine Möglichkeit, das *specious present* zu beschreiben. Mit „Gegenwart“ soll nicht eine Koordinate in einem absoluten Raum-Zeit-System bezeichnet werden, sondern eine *relative* Position in einem linearen mentalen Geschehen. James' „stream of thought“ nehmen wir also in unserer Betrachtung als eine (von der Psychologie abgeleitete)

metaphysische Vorannahme an, wie das auch Bergson, Whitehead und James selbst getan haben.

Wenn wir einmal die Verschiebung vom scheinbaren zum realen Jetzt ausser Acht lassen, dann lässt sich die Aufeinanderfolge von Gegenwarts-Momenten grundsätzlich auf drei verschiedene Arten darstellen:¹³⁹

(a) Als Zeitpunkte auf einer Geraden oder einem Zeitstrahl, analog zu den geometrischen Vorbildern dieser Vorstellung; (b) als ‚gestreckte Punkte‘, d. h. als eine Folge von elementaren Strecken, die weitgehend Punktcharakter haben (diskret, unteilbar, externe Relationen); (c) als Fluss oder Gewebe, in welchem die Elemente oder Phasen organisch ineinander greifen und zusammen ein Ganzes höherer Ordnung hervorbringen.

(a) und (b) sind geometrische oder räumliche Auffassungen, wie sie für das abstrakte Denken typisch sind.¹⁴⁰ Dagegen wird mit (c) die Zeit als eine Dimension *sui generis* angesehen, die nicht auf räumliche oder *quasi*-räumliche Verhältnisse reduziert werden kann. Zeit ist etwas Wirkliches: das Konkrete ist als solches immer zeitlich. Es ist Bergson, der dieses organische Zeitverständnis mit James an seiner Seite verteidigt.

Mit Rücksicht auf Royce sollte hier noch die eternalistische Zeitauffassung hinzugefügt werden, da diese jener von Bradley verwandt ist.¹⁴¹ Wenn wir „jetzt“ sagen, können wir damit auf ein infinitesimal kleines Zeitintervall, auf den heutigen Tag, auf das jetzige Jahr oder auf eine ganze „kosmische Epoche“ (Whitehead) hinweisen. Das eine schliesst das andere nicht aus. Wir können die Gegenwart zu einem Zeitatom schrumpfen lassen oder umgekehrt auf die Ewigkeit ausdehnen. Was wir in den Gegenwartsbegriff einschliessen, ist nur eine Sache der Definition, und Definitionen sind konventionell.

¹³⁹ Čapek 1991, 16 f.

¹⁴⁰ Čapek gibt als Vertreter dieser Zeitauffassungen Kant bzw. Lovejoy an (*supra*). - Vergleiche mit den Positionen von Aristoteles und den Neuplatonikern in Sambursky 1977 und Sorabji 1983.

¹⁴¹ Royce 1929, 337 (ferner 1893, 385); cf. McHenry 2000, 222

Ob Zeitpunkte, diskrete Zeitstrecken oder Wellen eines Zeitflusses – der gegenwärtige Augenblick, der doch so nahe zu sein scheint, ist in seiner Unmittelbarkeit nicht greifbar. Erst im Rückblick können wir sagen: „Der Augenblick war so kurz“ oder: „In jenem Moment hätte ich dies oder jenes tun oder lassen sollen“. Deshalb trifft auch zu, was Gilbert Ryle zur Introspektion/Retrospektion feststellt: Die unmittelbare Erinnerung „trägt“ (im Sinne von „fortdauern lassen“) das, was wir dann mit dem Etikett „Gegenwart“ belegen.¹⁴² Das Erinnerungsvermögen ist die *conditio sine qua non* unseres gesamten psychischen und sozialen Lebens. Ohne Erinnerung gäbe es kein Lernen, kein Kommunizieren, kein gemeinsames Handeln und keine kulturelle Identität. Von allen Philosophen hat nur Bergson die volle Tragweite des menschlichen Erinnerungsvermögens erkannt. Auch bei James ist die Erinnerung von Bedeutung, weil ohne sie die Kette der gegenwärtigen Gedanken auseinander fallen würde. Mit der Erinnerung verhält es sich bei James wie mit dem sozialen Umfeld: James setzt das eine und das andere voraus ohne die damit verbundenen Interdependenzen zu diskutieren. Das eine und das andere sind für die persönliche Integrität und den Fortgang des Bewusstseins unverzichtbar.

Das Konzept des *specious present* stammt in seiner jüngeren Form vom irisch-amerikanischen Psychologen Edmund R. Clay.¹⁴³ Im Abschnitt, den James zitiert, gibt uns Clay das folgende Schema: obvious past – *specious present* – real present – future.¹⁴⁴ Das Bewusstsein kann nur über eine im Nachhinein erlebte „scheinbare Gegenwart“ verfügen (deshalb ist Introspektion immer Retrospektion). Der flüchtige Moment gehört bereits der Vergangenheit an. Was wir haben möchten und nicht haben können, ist die „reale Gegenwart“.¹⁴⁵ Ich habe immer nur ein Bewusstsein von einer Portion psychischer Ereignisse, niemals aber von jener Position, die als „reine

¹⁴² Ryle 1949, 166 f.

¹⁴³ Perry 1935/II, 87; Ayer 1968, 246. – Variationen zum Thema „specious present“ finden sich auch bei Sprigge 1993, 198 ff.

¹⁴⁴ Clay, zit. in: PP/I, p. 609

¹⁴⁵ Cf. Hodgson 1878, 253 f. und Miller 1976, 51 f. (zu Clay) – Der Wunsch, in einem Augenblick alles zu überblicken, entspringt der schiefen Analogie zwischen Raum und Zeit. Nicht einmal die Raumwahrnehmung geschieht instantan.

Gegenwart' gedacht wird und bei der die Vergangenheit sozusagen in die Zukunft umschlägt (*vide* Aristoteles). Da die Zukunft uns nur tendenziell im „fringe“ gegeben ist, ansonsten aber offen steht, bleibt uns nur noch das „obvious past“ als ‚Material‘ für unser Gegenwartsgefühl übrig.¹⁴⁶ Clay formuliert den Sachverhalt so:¹⁴⁷

The present to which the datum refers is really a part of the past – a recent past – delusively given as being a time that intervenes between the past and the future. Let it be named the specious present (...)

Dieses Gegenwartsverständnis wird im Prinzip von James, Bergson und Whitehead geteilt. James benützt das Bild eines Sattels (bzw. eines Schiffes), um die Möglichkeit, in zwei Richtungen zu schauen, zu verdeutlichen.¹⁴⁸ Die nahe Zukunft und die nahe Vergangenheit sind Aspekte des gegenwärtigen Augenblicks. Da der gegenwärtige Augenblick gleichsam auf einer Linie ‚wandert‘, wird die potenzielle Zukunft eines Momentes im nachfolgenden *specious present* zur Gegenwart (wie wir annehmen wollen), die wieder in den Nexus von Vergangenheit und Zukunft eingebunden ist usw. Das *specious present* spricht deshalb eher für Kontinuität als für einen Atomismus (analoge Überlegungen werden wir später zu Whitehead anstellen). Der Sache nach stützt sich James mehrheitlich auf Shadworth Hodgson. Es ist Hodgson, der in mehrbändigen Werken vor und nach PP von „empirical present moments“ und deren „succession“, von Erfahrung als „changing process“ und „stream of varied content“ (auch „process-content“) und dergleichen spricht.¹⁴⁹ Hodgson ist der unmittelbare Vorgänger von James, was dessen Lehre vom *stream of thought* betrifft,

¹⁴⁶ Ayer 1968, *loc. cit.*

¹⁴⁷ PP/I, *loc. cit.*

¹⁴⁸ Ibid. – Cf. Bradley 1930, 514: Phasen mit ‚Kern‘ und ‚Rand‘

¹⁴⁹ Cf. Hodgson 1898, dessen erstes Werk *Time and Space* (London 1865) und 1878/I, 107 ff. und 273 ff. – Cf. PP / PBC *passim*, weiter ML, p. 286 und EP, p. 76 f. – Mit Hodgson teilt James auch die Ablehnung des Seelenbegriffs (allgemein des Substanzdenkens) und des Nominalismus (Berkeley, Hume, die Mills). – R. B. Perrys Meinung, wonach James auch ohne Hodgson auf diese oder jene These gestossen wäre, unterstützen wir nicht (cf. Perry 1935/II, 80 – siehe dagegen 81). Perry schenkt im Kapitel zu den „Quellen“ von PP Hodgson gar keine Beachtung. – Interessant ist indessen die Triangulation James-Locke-Ward, die wir in diesem Kapitel finden (siehe 1935/II, 36).

und nicht Bain, Mill, Spencer, Ward oder Clay. Damit gehört auch Hodgson in die Geschichte der Prozessphilosophie.

Im Sinne eines „pragmatischen Realismus“ (so nennen wir James' Position in PP) stellen wir uns vor, dass ein Gedanke T im Hinblick auf eine Handlung gefasst wird. Ein Gedanke ist nach funktionalistischer Auffassung zukunftsgerichtet und verweist nicht nur auf andere Gedanken, sondern auch auf etwas, das sich jenseits der Gedankenreihe befindet – etwas, das wiederum Gegenstand der Wahrnehmung, der Erinnerung und des Denkens werden kann. Die Gedankenreihe vergleicht James nicht mehr mit einem einigermaßen homogenen Medium (mit einem Strom), sondern mit einem Ensemble diskreter Einheiten (nämlich mit einer Rinderherde).¹⁵⁰ James nimmt eine Akzentverschiebung in Richtung Atomizität vor (was im Sinne Whiteheads ist); gleichzeitig benutzt er ein Bild, das dem Zeitverständnis von Bradley und anderen Idealisten mehr entspricht als jenem von Bergson (die Zeit als subjektive Abfolge von Wahrnehmungen, ähnlich wie bei den Britischen Empiristen). Bei näherem Zusehen wird eine vage Analogie erkennbar: Die einander ähnlichen Tiere verhalten sich zu ihrem Besitzer etwa so wie die einander folgenden Gedanken zum ‚Besitzer‘ eben dieser Gedanken. Bei den Rindern unterscheidet James ein äusseres („Brandmal“) und ein inneres („Wärme“) Merkmal der Zugehörigkeit.¹⁵¹ Einerseits sind die Rinder miteinander verwandt (d. h. sie gehören zur gleichen Rasse), andererseits fungiert der Besitzer als erkennende und ordnende Instanz. Damit soll auf die Tatsache hingewiesen werden, dass die Homogenität der Herde das Resultat einer bewussten Auswahl ist. Die Zusammensetzung der Herde wird von einer zentralen Stelle aus überwacht.¹⁵² Dem entspricht auf der anderen Seite der Analogie die Unterscheidung zweier Funktionen, die wir als ‚Organisationsebene‘ und ‚Materialebene‘ verstehen wollen. Die erste dieser Ebenen

¹⁵⁰ PP/I, p. 333 f., 337 ff.

¹⁵¹ PP/I, p. 333 und 337

¹⁵² Dies ist bei der Gedankenreihe allerdings nicht der Fall. Auch ist die Rinderherde ein räumliches Gebilde und nicht eine Aneinanderfolge von werdenden und vergehenden Tieren, wie eine nähere Analogie zum Gedankenstrom verlangen würde.

stellt James als eine Kette „urteilender Gedanken“ dar. Dem Besitzer der Herde entspräche dann der momentane urteilende Gedanke (*present judging thought*), der einen bewusst gewordenen Augenblick (*specious present*) regiert. Wie bei den Rindern gibt es ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und ein ‚Wissen warum‘ (Wärme und Brandmahl). Das psychische Kontinuum wird durch einen Selektionsmechanismus gesichert. Objekte, welche die Kriterien des *Me* (des direkten Bezuges zum *I*) erfüllen, werden angeeignet, solche, die als *Not-Me* bestimmt werden, werden dagegen verworfen.¹⁵³ Der Aneignungsakt, der sich im flüchtigen Augenblick ereignet, bleibt letztlich unergründlich.¹⁵⁴ Die gesamte persönliche Identität ist im momentanen *judging thought* aufgehoben. Ein solcher Gedanke *T* gibt die emotionale Basis und das ‚Wesen‘ des Selbst an den Nachfolger weiter, nachdem er diese Informationen selbst von seinem unmittelbaren Vorgänger übernommen hat. Formal betrachtet stellen in James’ Psychologie *quasi*-atomistische Denkprozesse nach einem bestimmten Muster ein Kontinuum her. Einheit und Kontinuität werden also wie bei Locke und spätere Empiristen über Kausalrelationen zwischen ‚Nachbarn‘ im *stream of thought* hergestellt. Appropriiert wird das, was die Person ausmacht, nämlich gleiche bzw. ähnliche Eigenschaften. Diese ‚Gleichartigkeit‘ wird *generiert*, also ständig erneuert und durch Ausschluss fremdartiger Elemente gesichert.

Bei James und Whitehead sind Relationen ‚reale‘ Aspekte von Geschehnissen, seien diese nun physischer oder mentaler Art. In der ‚Realität‘ ist der Zeitfaktor entscheidend (in der ‚Idealität‘ nicht). Die Pointe einer temporalen/genetischen Betrachtung liegt allgemein darin, dass ein Nachher eine Differenz bewirkt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Diese Differenz macht, dass in konkreten Sachverhalten Identität als hochgradige Ähnlichkeit gedacht werden muss.

¹⁵³ PP/I, p. 333, 337; cf. Ayer 1968, 266 f. (*appropriation / repulsion*) und Czerwionka 1976, 204

¹⁵⁴ PP/I, p. 340 – Der Grund für diese Unergründlichkeit liegt unter anderem daran, dass im ‚atomisierten‘ Bewusstsein, das gewohnheitsmässig und beinahe automatisch funktioniert, das regierende Selbst, das sich selbst entwirft, verloren gegangen ist (vergleiche die „Idee“ bei Carus). Ein analoges Problem besteht in Whiteheads Prehensionstheorie (Aktivität ohne wirklichen Akteur, iterative Prozesse usw.).

Wir können den Unterschied zwischen internen und externen Relationen vorläufig bildlich festhalten: benachbarte Terme oder Relata sind ‚extern‘, verwandte Terme dagegen ‚intern‘ in Bezug zu einander.¹⁵⁵ Mit „extern“ meinen wir ein Verhältnis, dessen Bestehen oder Nichtbestehen keine wesentliche Differenz in den Termen bewirkt. Dagegen deutet „intern“ darauf hin, dass eingegangene Relationen ‚das Innere‘ der Terme modifizieren (oder gar konstituieren, wie bei Whitehead). Damit entsteht eine Differenz, die irreversibel ist, woraus die Richtung und die Historizität der Zeit folgt. Für das Weitere wird es hilfreich sein, an eine einfache schematische Darstellung einzuführen.

Wir gehen mit James von einer Folge von Gedanken aus.¹⁵⁶ Dabei identifizieren wir das *specious present* mit dem gegenwärtigen *judging thought* T als zwei Aspekte desselben mentalen/psychischen Zustandes (sozusagen als Form und Inhalt eines ‚substanziellen‘ Zustandes im Gedankenstroms).

$$() - (T_1 - T_2 - T_3 - T_4) - T_5 - ()$$

Das, was bei Clay „obvious past“ und „future“ heisst (jenseits der ‚Grenzen‘ von Erinnerung und Antizipation innerhalb des *specious present*), geben wir beidseits des skizzierten Gedankenganges mit leeren Klammern an. Ein Bindestrich symbolisiert eine intern-asymmetrische Relation zwischen benachbarten Termen. So besteht beispielsweise eine interne Relation ‚rückblickend‘ von T₅ zu T₄ (und indirekt zu den früheren Termen), nicht aber ‚vorwärtsblickend‘ von T₄ zu T₅ (dies wäre eine externe Relation). Nach einer Weile sieht der *stream of thought* im Schema so aus:

$$() - (T_2 - T_3 - T_4 - T_5) - T_6 - ()$$

Die Terme T₂ bis T₅ sind vergangen und für den aktuellen Term T₆ von Bedeutung (wie wir annehmen wollen) – er hat sie sich zu Eigen gemacht. Die leeren Klammern

¹⁵⁵ Dieser Unterscheidung entsprechen die Assoziationsweisen *Kontiguität* und *Kausalität* bei Hume.

¹⁵⁶ Cf. PP/I, p. 338. - James geht an anderer Stelle von der Folge A B C D E F G aus (p. 606).

verweisen auf den ‚Lebenshorizont‘, d. h. auf ein vages Gefühl von Vergangenheit und Zukunft. Wenn wir weiter annehmen, dass T_3 der älteste Term ist, der in Erinnerung bleibt und T_2 vergessen wird,¹⁵⁷ dann entwickelt sich der Gedanke T weiter zu

$$() - (x) - (T_3 - T_4 - T_5 - T_6) - T_7 - ()$$

Wenn wir das Spiel weiter treiben, dann wird deutlich, dass ‚alte‘ Informationen mit etwas Verzögerung durch ‚neue‘ Informationen ersetzt werden, die ähnlich oder verschieden sind. Wir nehmen dabei mit James an, dass dabei das ‚Selektionsmuster‘, das eine bestimmte Person ausmacht, nicht verloren geht, oder dass eine Person auf gesunde und organische Weise ‚umgebaut‘ wird, so dass immer noch ein individuelles Muster erkennbar bleibt.

Ein Zurückholen („redintegration“ bei Lewes und Hodgson) früherer Eindrücke ist in diesem Modell nicht möglich. Wenn ich mir ein Bild aus einer Ausstellung vergegenwärtige, hole ich nicht eine Wahrnehmung aus der Vergangenheit zurück, sondern wende im Prinzip etwas Gelerntes an (wie wir das hier auf eine ähnliche Weise wie Ryle verstehen wollen¹⁵⁸); ich produziere einen ähnlichen Gedanken nach bestimmten ‚Regeln‘. Was ich in der Ausstellung ‚gelernt‘ habe, ist, mich auf eine Art von Gemälden zu konzentrieren und dabei meine Vorstellungskraft zu aktivieren. Das, was ich ‚zurückhole‘, ist nicht ein fertiges mentales Bild, sondern meine Imagination oder meine mentale Kreativität, die gewissermassen zwischen Wahrnehmen und Denken schwebt (*vide* Hume und Coleridge). Meine Vorstellungskraft ist es, die in der Gegenwart eine Situation neu aufleben lässt. Wenn ich Gelerntes anwende, knüpfe ich zwar an frühere Erfahrungen an, aber der Term,

¹⁵⁷ Das heisst, wenn der Gedanke der „primary memory“ (also sozusagen dem Arbeitsspeicher) entfallen ist (siehe PP/I, chap. XVI).

¹⁵⁸ Cf. Ryle 1949, 126 f. und 272 ff. – In der Kunst lernt der Kunstliebhaber nicht einzelne Werke auswendig, sondern übt sich im Erkennen und Beurteilen von Stilrichtungen und Künstlern. Die Kunstwerke, die er in seinem Geist evoziert, sind immer mit Gedanken verwoben. Es geht um die „Anwendung“ von „Regeln“ (*op. cit.*, 48 f.).

an dem solche internen Relationen festgemacht werden können, ist die Gegenwart oder meine derzeitige mentale Aktivität. Die Vergangenheit bezieht sich nicht auf bestimmte Situationen in der Zukunft, sondern höchstens auf ‚Möglichkeiten für die Zukunft‘. Interne Relationen bestehen nicht einfach ‚auf dem Papier‘, vielmehr sind sie sich mit Whitehead als eine aktive Bezugnahme vorzustellen (als ein Herstellen von Verbindungen nach einem Muster).

Es ist schwierig zu sehen, wie mit James' linearem Modell aus PP ein unterliegender ‚Teppich‘ von Erinnerungen entstehen könnte, auf dem die Spuren vergangener Erfahrungen erkennbar sind. Bergson nimmt bekanntlich einen solchen ‚Erinnerungsteppich‘ an, der das Resultat der akkumulierten Erfahrung ist (die ‚Substanz‘ des Geistes und somit auch einer Person). Whitehead wird hier Gott als ‚kosmisches Bewusstsein‘ einführen, das die Aufgabe von Bergsons *mémoire* übernehmen soll. Endliche Geister oder Entitäten funktionieren dagegen ähnlich wie James' Gedanken im *stream of thought*. Wir kommen im sechsten Kapitel darauf zurück.

Atomismus. Es ist immer hilfreich, wenn man sich zuerst auf allgemeine Art die Möglichkeiten überlegt. Die Vorstellung eines psychischen Flusses lässt eher syntaktische und eher parataktische Modelle zu (wir bewegen uns auf einem Gradienten und sagen deshalb „eher“).

Eine mechanistische oder paraphysikalische Psychologie/Erkenntnistheorie nimmt Parataxen (Beiordnungen) von Atomen und Atomgruppen an. Das Defizit solcher Modelle besteht darin, dass Einheit und Relationen ‚ausgelagert‘ werden müssen. Damit soll gesagt werden, dass eine dritte Instanz postuliert wird, um Sinn und Einheit zu stiften (das ist das verbindende Dritte zwischen dem Britischen Empirismus und dem Britisch-Amerikanischen Idealismus, wie James erkannt hat).

Der Übergang von Parataxen zu Syntaxen (Über- und Unterordnung) mit einem hohen Integrationsgrad bilden ‚parachemische‘ psychologische Modelle, wie wir sie mehrheitlich bei den Britischen Empiristen und deren Epigonen finden (siehe auch

Wundt). Hier tritt zum Mechanismus die Eigengesetzlichkeit der ‚Atome‘ oder der ‚aktiven Gruppen‘ hinzu. Psychische Elemente haben die Tendenz, dieses oder jenes zu tun. Paraphysikalische und parachemische Theorien orientieren sich an leblosen Tatsachen und behandeln Leben und Geist als ‚Nebenprodukte‘, die sich ‚über‘ der materiellen Basis manifestieren. Die logische Konsequenz eines solchen Standpunktes wäre, in den Phänomenen „Geist“ „Gesellschaft“ und „Kultur“ Epiphänomene von physiologischen und physikalischen Phänomenen zu sehen. Natürlich macht es Sinn, anzunehmen, dass ein gesunder Geist in einem gesunden Körper wohnt oder von einem solchen hervorgebracht wird. Es ist auch nicht abwegig, die Kultur einer vorgefundenen Ethnie mit geographischen und klimatischen Bedingungen in Verbindung zu bringen. Nur kann von einer bestimmten Klimazone nicht auf eine bestimmte ‚Kulturzone‘ geschlossen werden. Es gibt nicht eine klimatische *actio*, die in linearer Wirkung eine kulturelle *reactio* auslöst. (Genau so wenig ‚aktivieren‘ Produkte auf direkte Art das Konsumverhalten.) Wir müssen aufpassen, dass wir lockere Aggregate und komplexe Systeme nicht mit linearen Ursache/Wirkung-Verhältnissen verwechseln.

Um historischen und persönlichen Entwicklungen Rechnung zu tragen, sollte vermehrt auf die Historizität von psychologischen, sozialen und anderen Phänomenen/Ereignissen geachtet werden. Wenn wir „Zeit“ nicht mehr von „Bewegung“ oder „Wirklichkeit“ subtrahieren können, denken wir im Modus des Wandels. Wo der Zeitfaktor wirkt, geschieht etwas. Das ist die fundamentale Feststellung, die es möglich macht, parabiologische Modelle von Theorien zu unterscheiden, welche sich mehr an der Physik und/oder an der Chemie orientieren (in der Art eines platten Materialismus). Anstelle von Parataxen und Syntaxen treten nun organische Wachstumsmodelle, die mehr beschreiben als mehr oder weniger ‚organisierte Haufen‘. Die beiden Faktoren, die die Emergenz von neuartigen Strukturen aus dem Hergebrachten ermöglichen, könnten einfach und anschaulich mit „Verwandtschaft“ und „Überlagerung“ angedeutet werden. Diese Bezeichnungen deuten auf konservative ‚Mechanismen‘, die Einheit ermöglichen

und Zerrissenheit vermeiden. Die Einheit des Bewusstseins entsteht durch historische Überlagerungen und Verwandtschaftsverhältnisse von psychischen Phasen, also durch das, was wir abstrakt „interne Relationen“, „Kontinuität“ und „Ähnlichkeit“ (im Sinne von „modifizierte Identität“ oder „individueller Idee“) nennen.

Bei James steht die Verwandtschaft zwischen aufeinander folgenden psychischen Zuständen im Vordergrund (idealerweise Terme und Relationen). Eine solche verwandtschaftliche Beziehung entsteht auf dem Wege der Appropriation. „Appropriation“ oder „Aneignung“ bezeichnet die Auswahl und Übernahme (im Sinne einer Reduplikation) von typischen Elementen, die sozusagen die ‚Bausteine der Identität‘ einer Person bilden. So werden Charaktereigenschaften eines Menschen perpetuiert und eventuell modifiziert. Wie eine solche Auswahl und Übernahme ohne reliable Organisationsebene möglich ist, bleibt bei James – und auch bei Whitehead – letztlich rätselhaft (was James frei zugesteht). Natürlich könnte man mit James dafürhalten, dass die Annahme einer „Organisationsebene“ ein Irrtum sei, und dass sich die „Materialebene“ (unsere Ausdrücke) eben selbst organisiere (mittels eines nicht ganz durchsichtigen Appropriationsmechanismus), sich ständig wandle und doch irgendwie ‚gleich‘ und erkennbar bleibe. Allein, es ist nicht einzusehen, warum eine Selbstorganisation von *thoughts* oder *feelings* eine einfachere und plausiblere Erklärung als eine Organisation ‚von oben‘ abgeben könnte, umso mehr ja Whitehead selbst mit einer solchen Organisation/Koordination ‚von oben‘ (nämlich mit Gott) rechnet, und auch James auf eine Gottheit nicht verzichten mag.

Bergson markiert grössere Distanz zur Assoziationspsychologie und verzichtet auf einen Appropriationsmechanismus. Spencer, Bradley und Bergson gehen in verschiedenen Kontexten von der Idee einer sich ständig erneuernden und ausdifferenzierenden ‚Masse‘ aus (Spencers Metaphysik/Kosmologie ist hier gemeint). Während James und Whitehead eher einen Konstruktivismus vertreten, erkennen wir bei den eben genannten Autoren deutlich holistische Theorien. Die

Frage ist, ob Einheit ein Produkt oder ein Edukt ist. Gehen wir von etwas Einheitlichem aus oder stellen wir Einheit in der Wahrnehmung oder im Denken her?

Überlagerung. Bergson breitet einen Gedanken aus, der sich bereits bei Bain, Spencer und Hodgson anbahnt. Bei Bain heisst es, dass unser vergangenes Leben ein komplexes Kontinuum bilde und bedient sich dabei der Strommetapher („a vast stream“).¹⁵⁹ Spencer geht in seiner Psychologie von einem „doppelten Strom“ aus (Wahrnehmung und Erinnerung).¹⁶⁰ Auf vergleichbare Weise spricht S. H. Hodgson in seinem Hauptwerk *The Metaphysic of Experience* (1898) von einem „stream of consciousness consisting of many various strands variously intertwined“.¹⁶¹ Bei diesen Autoren deutet sich die Idee der Überlagerung von verschiedenen ‚Schichten‘ des Bewusstseins an. Es könnte gesagt werden, dass das ältere lineare Modell mit einem räumlichen Modell ersetzt werde. Die lineare Zeit wird zu einer ‚multilinearen Zeit‘ aufgefächert. Dies verstehen wir als einen wichtigen Schritt von paraphysikalischen (mechanistischen) Theorien in Richtung paramechanischen und parabiologischen (organizistischen) Theorien. Natürliche und kulturelle Entwicklungen kommen durch Überlagerungen zustande. Entwicklungen *sind* Überlagerungen und nicht nur eine Serie von Ursachen und Wirkungen. Das Alte wird nicht im wortwörtlichen Sinn vom Neuen „abgelöst“. Es gibt in der Wirklichkeit so etwas wie eine Solidarität zwischen Alt und Neu. Metaphysisch gesprochen gibt es ein Prinzip des Gebens und ein Prinzip des Nehmens, die nicht anders als komplementär gedacht werden können.¹⁶² Man muss sich hier den Unterschied zu James’ Aneignungsprozessen zwischen seinen *judging thoughts* klar machen. Die Aneignung von T₁ durch T₂ könnte ja *prima facie* auch als Überlagerung

¹⁵⁹ Bain 1855, 447 f.

¹⁶⁰ Spencer 1904, 112 ff.; cf. 1899, 166 f.

¹⁶¹ Hodgson 1898/I, 41 (37)

¹⁶² Solche und ähnliche Überlegungen ergeben sich beinahe von selbst - sie gehören zum mythologischen Erbe der Menschheit. Möglichst viel nehmen und wenig geben ist eine ethische Deformation des Industriezeitalters.

angesehen werden, wenn damit nicht ein Kausalverhältnis gemeint wäre. Da James und Whitehead eben ein solches Kausalverhältnis zwischen *thoughts* oder zwischen *feelings* meinen, bei dem die entstehende Aktualität dazu ‚veranlasst‘ wird, vorangehende Gehalte zu ‚replizieren‘, kann nicht wirklich von einer „Dialektik“, „Wechselwirkung“ oder „Überlagerung“ gesprochen werden, es sei denn, wir begnügen uns mit Metaphern. Bei einer echten Wechselwirkung benötigen wir theoretisch zwei Terme im Hinblick auf einen dritten Term (Zeit, Ort, Feld, Medium, Ziel, Situation; Gott, Formen und Werte bei Whitehead). Man bedenke: *reale* Sachverhalte sind *soziale* Sachverhalte, und soziale Tatsachen sind mindestens dreigliedrig (in diesem abstrakten Sinn besteht die Wirklichkeit wirklich aus Dreiecken, wie es im *Timaios* steht). Ohne ein Drittes gibt es kein Zweites, und ohne ein Zweites gibt es kein Erstes (frei nach Peirce). Das „Ich“ definiert sich zu einem „Du“ und zu einem „Es“ (zu einem *tertium comparationis*), wobei das „Es“ nicht einfach mit dem „Du“ (oder mit dem „Ich“) gegeben ist. Es ist also nicht so, dass das Erste (das „Ich“ bei Fichte) das Zweite setzt, und von diesem Anderen ausgehend zum Dritten gelangt (zum „Begriff“).¹⁶³

„Realismus“ heisst in der neueren Metaphysik nicht einfach „Objektivismus“. Bei Peirce, F. E. Abbot, Whitehead und *mutatis mutandis* auch bei James, Royce und Santayana verbinden wir eine ‚realistische‘ mit einer ‚idealistischen‘ Komponente, was wir in folgende praktische Formeln drängen wollen:¹⁶⁴

‚Realismus‘ = objektiver Relativismus + objektiver Idealismus

‚Erfahrung‘ (Erstheit) = Phänomen (Zweitheit) + Bedeutung (Drittheit)

Mit dem „objektiven Relativismus“ decken wir den Phänomenalismus ab, der besagt, dass ein Gegenstand ein Wahrnehmungsgegenstand *für* ein wahrnehmendes

¹⁶³ Cf. Möckel 2005, 310 f. (siehe auch Seite xy)

¹⁶⁴ Cf. Feibleman 1960, 175 f. (zu Peirce und Abbot) und Schneider 1955, 258 f. (zu Abbot) – Die beiden Formeln sind im Prinzip Ableitungen von Whiteheads Prozessformel *process* = *efficient* + *final causes* oder auch *reality* = *fact* + *value* (unsere Art der Darstellung). Die letzte Formel gilt auch für Royce und Santayana.

Subjekt ist.¹⁶⁵ Der „objektive Idealismus“ berücksichtigt die Tatsache, dass es etwas ‚zwischen‘ Subjekt und Objekt geben muss, damit eine Analogie, Konkomitanz oder Korrespondenz von „äusserer“ und „innerer Ordnung“ (Spencer und nach ihm Abbot) angenommen werden kann - aber nicht nur das: Eine Phänomenologie liefert uns ähnliche und unähnliche ‚Dinge in der Welt‘, nicht aber deren intrinsischen Zusammenhang (also das, was den Metaphysiker interessiert). Relationen und Regelmässigkeiten stehen zwar auch im ‚Buch der Phänomene‘ geschrieben, nur bedarf es zu deren Verständnis der Interpretation des Offensichtlichen. Damit Zusammenhänge gefunden werden können, müssen ‚Prinzipien des Zusammenseins zur Verfügung stehen (Arten von Einheiten, Kausalverhältnisse, Wechselwirkungen, Individuen mit gemeinsamen Zielen usw.). Es genügt nicht, das Zusammensein einfach festzustellen und zu kategorisieren – das wäre so nicht einmal möglich, denn *vor* der Wahrnehmungssituation besteht eine Reihe natürlicher Bedürfnisse, die ein einfaches Kategorienschema mit sich bringen (oder ‚bewirken‘), die als Basis für feinere und ‚abstraktere‘ Kategorien dienen (deshalb die grosse Bedeutung von Analogieschlüssen vom „Ich“ zum „Nicht-Ich“). Vielleicht dürfen „persönliche Freiheit“ und „soziale Gebundenheit“ als natürliche Bedürfnisse (und nicht als historische Resultanten) des Menschen gelten. Die sich daraus ergebenden ‚gefühlsmässigen‘ Kategorien wären „Freiheit“ und „Sicherheit“, welche gefühlsmässig (als Werte) jedem Menschen zu allen Zeiten intuitiv verständlich sind, obwohl sie intellektuell (als Begriffe) sehr schwer zu definieren sind. Nun haben wir hier bereits über unser Ziel hinausgeschossen. Immerhin sollte klar geworden sein, dass mechanische Ursache/Wirkung-Verhältnisse ‚von einem Ding zum anderen‘ recht wenig mit wirklichen Situationen zu tun haben, auch wenn diese linearen oder multilinearen Kausalrelationen nunmehr „Appropriation“ oder „Prehension“ genannt werden und in einen vermeintlich „natürlichen“ oder „sozialen“ Kontext

¹⁶⁵ Siehe TP 2, p. 170 ff.

gestellt werden.¹⁶⁶ Die Aneignungs- oder Synthesemechanismen sind bei James und Whitehead keine Überlagerungen mit dynamischen und konfliktgeladenen Wechselwirkungen, sondern ‚Ersetzungen‘ oder mechanische Perpetuierungen (mit gelegentlichen Modifikationen) von Werten und Mustern. Das Vergangene wird nicht transformiert sondern ersetzt. Das mag überaus kritisch und vielleicht auch etwas abstrus klingen, entspricht aber der Tatsache, dass James und Whitehead - anders als Bergson und Bradley - den Britischen Empiristen in mancher Hinsicht recht nahe stehen. So kann Bradleys radikaler Holismus (oder Monismus) in keiner Weise mit James‘ angeblichen Holismus verglichen werden, denn James ersetzt die Ideen und Eindrücke von Locke, Berkeley und Hume (und von Descartes) mit Bewusstseinszuständen, die trotz den zugestandenen Übergängen atomaren Charakter haben.¹⁶⁷ Diesen „atomaren Charakter“ heben wir mit den Konzepten *specious present* und *present judging thought* (respektive mit einem Appropriationsmechanismus à la Whitehead) hervor. Es besteht jedoch die Möglichkeit, anhand von James‘ Vorstellung von fließenden „fields of consciousness“ den Kontinuitätsgedanken bei James zu stärken und die Nähe zu Bergson zu betonen (was wir in Kapitel VI tun werden).¹⁶⁸

Das organische Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart lässt sich anhand unseres mechanischen Bildes mit den „urteilenden Gedanken“ nicht erläutern. Bevor man fragt, wie sich denn die *mémoire* selbst konstituieren könne und „an welchem Ort“ sich die Erinnerung ablagere (für Bergson eine unzulässige Frage, die auch Lloyd Morgan aufwirft), muss man sich im Klaren darüber sein, dass Bergsons Gedanken zur „Geschichte des Wachstums der Seele“ (C. G. Carus) einem romantischen Hintergrund entspringen und an der Basis idealistisch sind. Hinter

¹⁶⁶ Mit „multilinear“ meinen wir den Fall, bei dem sich mehrere Linien in einem Fokus treffen, also mehrere Ursachen eine komplexe Wirkung hervorbringen (*vide* Whitehead). Dieses Modell erinnert an die Optik.

¹⁶⁷ Cf. Čapek 1991, 62 f. und Moore 1996, 63 f.

¹⁶⁸ Siehe TT, chap. II

Spencer und der Evolutionstheorie stehen Goethe und die Romantik.¹⁶⁹ Geschichte, Wachstum und Veränderung (im Hinblick auf ein Ideal) wurden nach Schelling namentlich von Carus und Coleridge hervorgehoben.¹⁷⁰ So finden sich in Carus' *Psyche* (1846) Aussagen, die bereits deutlich auf Spencer, Bergson und James verweisen.¹⁷¹ Es genügt, bei Carus Schellings Idealismus zugunsten von Goethes Realismus in den Hintergrund zu rücken, um zu erkennen, wie ‚modern‘ Carus eigentlich dachte. Carus stellt beispielsweise fest, dass die Person das Produkt ihrer Geschichte ist. Anders gesagt ist die Zeit etwas Wirkliches, das Spuren hinterlässt.¹⁷² Bergsons Ansichten bezüglich der Erinnerung sind also schon beinahe „klassisch“ zu nennen. Wir gehen von der Realität der Psyche aus. Daraus ergibt sich aus der Sicht eines Prozessphilosophen notwendigerweise die Annahme, dass die Psyche über eine eigene Dynamik verfüge.

Um nicht alle Theorien über den gleichen Kamm zu scheren, sollte die Bezeichnung „holistisch“ vor allem für Spencer, Bergson und Bradley reserviert werden. Für die Entwürfe von James und Whitehead empfiehlt sich als Alternative zum sperrigen Adjektiv „konstruktivistisch“ die bessere Bezeichnung „partikularistisch“. Die Bezeichnung „pluralistisch“ - die für James offenbar sonnenklar war - ist dagegen nicht zu empfehlen. Ein abstrakter Monismus (ein Prinzipienmonismus) und ein abstrakter, erkenntnistheoretisch motivierter Dualismus à la Descartes schliessen die Annahme einer Pluralität von Individuen keineswegs aus. Umgekehrt kann ein solcher Dualismus nach dem Kriterium der Ausdehnung oder der Messbarkeit in einem Monismus aufgehen (*vide* Spinoza). Wir haben es in der Philosophie nicht mit realitätsfremden Ideologien, sondern mit unvollständigen Gefügen von Ideen zu tun (eben mit „Entwürfen“). Es kommt immer darauf an, auf welcher Abstraktionsebene wir uns gerade befinden.

¹⁶⁹ Wir sprechen hier am Rand eines von vielen Überlagerungsphänomenen an, die auch für die Philosophie typisch sind.

¹⁷⁰ Cf. Barfield 1971, 43 ff. (zu Coleridge) – James zitiert Coleridge in PP/I, 572 *nota*.

¹⁷¹ Man vergleiche Carus 1860, 269 mit Spencer und Bergson.

¹⁷² *Ibid.*, 258 – Die Zeit ist nicht eine „Form“ oder eine Abstraktion. Die „Zeit“ oder besser das innere, intime Leben der Psyche ist nach James und Bergson das erste Bekannte überhaupt.

James kommt in seinem assoziativen Modell natürlich auch nicht ohne die Erinnerung aus. Eine Erfahrung zu perpetuieren (Reduplikation, „re-enaction“ bei Whitehead) heisst, sich *an etwas* oder *an sich selbst* zu erinnern. Es könnte gesagt werden, dass sich in James' Psychologie die Erinnerung „tröpfchenweise“ bildet und sich mehrheitlich wieder verliert. Wenn ein Gemüts- oder Bewusstseinszustand einmalig ist und nach dem Auftreten ‚losgelassen‘, d. h. vergessen wird, ist ein solcher Zustand als unteilbarer psychischer Komplex für immer verloren. Wenn umgekehrt ein solcher Zustand in der Erinnerung haften bleibt, dann muss irgendwie an ihm ‚festgehalten‘ werden. Nehmen wir Hodgsons Beispiel mit der aufsteigenden Sekunde.¹⁷³ Um das Intervall einer grossen Sekunde vom Ton C zum Ton D zu erfahren und zu erkennen (d. h. um sich einer Relation bewusst zu werden), muss das C beim Erklingen des darauf folgenden D irgendwie erhalten werden, sonst würde uns der *terminus a quo* der zu vergleichenden Töne abhanden kommen (Musik würde so ungeniessbar). Diese „memory of the present“ kann als ‚hinterer Rand‘ des *specious present* angesehen werden. James nennt das Arbeitsgedächtnis „primary memory“, bringt es jedoch nicht mit dem Konzept von Clay in Verbindung. Es sind naturgemäss die *substantive parts* und nicht die *transitive parts*, die Gegenstand der Erinnerung sind.¹⁷⁴ Hodgson deutet so etwas wie ein *specious present* an, wenn er die „ganze Erfahrung“ der genannten Tonfolge als einen Akt mit zwei „Teilen“ deutet. Die Erfahrung dreht sich also um die Relation und bleibt nicht an einem der beiden Terme hängen. Wird die Relation C - D im Bewusstsein ‚weitergetragen‘, so dass ein Hörer sich auch nach einigen Tagen daran erinnern kann, wird das Hörerlebnis Teil der „memory proper“ (Hodgson) oder der „secondary memory“ (James schreibt nur „memory“). Das logische Schema verdeckt die Tatsache, dass der Aufbau von Relationen im Bewusstsein Zeit beansprucht.

Etwas weiter hergeholt könnte man die Meinung vertreten, dass mit „Erinnerung“ eine gegenwärtige Vorstellung bezeichnet werde, die auf die Vergangenheit bezogen wird, ohne dass diese „Erinnerung“ notwendigerweise etwas mit der Geschichte des

¹⁷³ Siehe Hodgson 1898/I, 63 ff.

¹⁷⁴ PP/I, p. 643 f.

psychologischen Subjekts zu tun hat.¹⁷⁵ Diese Linie würde in letzter Konsequenz zu einem radikalen Skeptizismus führen, welcher der ‚positiven‘ metaphysischen Denkweise von James und Bergson völlig widerspricht. (Auch Leibniz und Whitehead nehmen an, dass die Vorstellungen der Monaden irgendwie der Wirklichkeit entsprechen.) Bei James und Bergson ist eine Erinnerung im Normalfall ein *survival*, also ein Zeuge vergangener Bewusstseinszustände. Wenn etwas James und Bergson voneinander trennt, dann ist es James' Ansicht, dass die meisten „Segmente“ des Gedankenstroms in den „Abgrund des Vergessens“ fallen.¹⁷⁶ Diese scheinbar so harmlose und selbstverständliche Ansicht verrät eindeutige theoretische/metaphysische *presuppositions*, die wie ein Keil zwischen James und den drei Autoren Bergson, Bradley und Whitehead stehen. Es wird hier nämlich mehrheitlich mit einem mechanisch-atomistischen unilinearen Modell operiert. Im Idealfall entsteht und vergeht ein „pulse of thought“ auf eine *quasi*-autonome Art und Weise. Äussere Faktoren bilden sozusagen den ‚Anlass‘ für das Auftreten innerer Faktoren, die sich in die Linie des Bewusstseins fügen. Etwas lapidar aber durchaus im Sinne Bergsons und Whiteheads könnten wir fragen, weshalb überhaupt ein neuer psychischer Zustand auftrete, wenn er kurz- oder mittelfristig keinen Unterschied bewirke. Diesen Unterschied könnte James übrigens bequem auf eine behavioristische Art explizieren, indem er nämlich auf pragmatistische Weise feststellt, dass sich das Subjekt für die Objekte in der Welt (folglich auch für die Formen oder Objekte ‚in‘ seinem Denken) mitverantwortlich zeichnet, und solche „mitverantworteten“ Objekte auf die Psyche zurückwirken und so eine psychische Differenz bewirken. Anders gesagt wäre der Begriff der Person vom Begriff des Körpers zu lösen und auf die unmittelbar erlebte Umwelt auszudehnen. So weit ich sehe, findet sich in PP und in anderen Texten kein Argument dieser Art. Wenn Gedanken- oder Bewusstseinsimpulse kommen und gehen, ohne notwendigerweise etwas zu verändern, dann wird stillschweigend ein ‚Gefäss‘ für bewusst erlebte

¹⁷⁵ Siehe Münsterberg 1900, 221. – Cf. Bjelland 1987, 23 (zu Russell)

¹⁷⁶ PP/I, p. 643 – Der Unterschied in Bezug auf statische und dynamische Phasen des Bewusstseinsstroms steht an zweiter Stelle.

Inhalte angenommen, das solche Modifikationen ‚duldet‘ und dabei selbst einigermaßen ‚stabil‘ bleibt (diese „Gefäss“ kann man sich auch als einen Erkenntnismechanismus à la Kant vorstellen). Ansonsten ist nicht einzusehen, wie noch sinnvoll von einer „Psyche“ oder allgemein von einer „Psychologie“ gesprochen werden könnte, wenn der gegenwärtige Augenblick bloss ein Spiel des Zufalls ist. Würden wir den Zufallscharakter des gegenwärtigen Augenblicks anerkennen, könnten wir uns nicht mehr der Vermutung widersetzen, dass innerhalb eines Erfahrungsmomentes möglicherweise ein ganz falsches Bild der Wirklichkeit konstruiert werde, das vielleicht einmal „zufällig“ von einem passenderen Bild abgelöst wird. Damit verlassen wir den Rahmen der subjektiven Erfahrung (Introspektion) und sehen uns genötigt, von dritter Seite aus das Verhältnis zwischen Welt und Bewusstsein einzuschätzen. Da diese „dritte Seite“ wieder ein Mensch sein wird, der nicht in der Lage ist, Zufall und Notwendigkeit voneinander zu unterscheiden, bleibt die Möglichkeit eines *massive error* in Bezug auf die Aussenwelt erhalten (ein radikaler Skeptizismus als Antwort auf einen psychologischen Monadismus). Wir entkommen dieser Möglichkeit nur, wenn wir auf eine „dritte Seite“ rekurrieren können, die auf irgendeine Weise Wirklichkeit garantiert. Die beiden „dritten Seiten“, die aus der Philosophiegeschichte bekannt sind, sind entweder Gott als ein ‚übernatürlicher Geist‘ oder ein Bewusstsein, das formal und *je ne sais comment* mit der Aussenwelt harmoniert, also sozusagen ein ‚kleiner Gott‘ im Menschen drinnen, der nicht irren kann. Dieser „kleine Gott“ – bei Kant und Leibniz verfremdend „Apperzeption“ genannt – wäre in James’ Falle ein realistisches ‚apriorisches‘ Bewusstsein, das alle Zufälle und Widrigkeiten duldet, ohne dabei ein grundsätzlich falsches Bild von der Wirklichkeit zu vermitteln. Dies scheint die uneingestandene Vorannahme in PP zu sein, was leicht als Legat mechanistischer Bewusstseinstheorien (Locke, Hartley, Herbart u. a.) gedeutet werden könnte. Auch die Annahme von wirklichen Finalursachen genügt alleine nicht, um eine „atomistische Vorstellungsart“ in eine „dynamische Vorstellungsart“ (Goethe) zu verwandeln. Finalursachen, die nicht aus einem grösseren

Zusammenhang verständlich gemacht werden können, erscheinen als logische Spielerei oder als Verlegenheitslösung, wenn es darum geht, die Biologie der Physik unterzuordnen (es handelt sich nach Bergson sozusagen um ‚umgekehrte‘ Wirkursachen). Eine dynamische Philosophie im Sinne Leonardos, Goethes und Coleridges, die fest mit Geist und Kreativität rechnet, kann eines idealistischen Momentes nicht entbehren (was auch bei Peirce und Whitehead erkenntlich ist).

Zusammenfassend können wir sagen, dass der latente Idealismus bei Bergson und Whitehead auf zweierlei beruht: einmal auf der vollen Anerkennung der „wirklichen Zeit“, d. h. der Geschichte und deren Wirkungen, zum anderen auf der metaphysischen Annahme einer Psyche/einer psychischen Funktion als Teil der wirklichen Welt (und nicht als subjektives und intersubjektives Konstrukt). Psyche und Zeit sind die Postulate, die den Weg zu einer spiritualistischen/idealistischen Metaphysik ebnen. Die Frage ist nur, wo genau der ‚Ort‘ für zeitliche Verhältnisse und psychische (mentale und protomentale) Selektions- und Appropriationsvorgänge zu suchen ist: liegen diese Aspekte oder Eigenschaften ‚in‘ Individuen oder ‚zwischen‘ Individuen, d. h. ‚in‘ sozialen Relationen? Wenn sie primär ‚in‘ Individuen angenommen werden, wird ein mehr oder weniger starker Panpsychismus postuliert; wenn sie dagegen als Ergebnis von Interaktionen angesehen werden, wird eine Metaphysik nach einer „social analogy“ (James, auch Lotze, Royce und Whitehead) gefördert, die – wie die Geschichte zeigt – in Richtung eines objektiven Idealismus weist. Die leidige Frage, ob nun James oder Bergson „Panpsychisten“ gewesen seien oder nicht,¹⁷⁷ ist deshalb verfrüht und beinahe müßig, weil damit ein grundlegendes metaphysisches Problem gestreift wird, das in der Philosophie zu wenig reflektiert wurde. Philosophen lieben einfache Verknüpfungen nach dem Muster „Ursache und Wirkung“ (und natürlich *ceteris paribus*) und vergessen dabei, dass bereits bei Platon und Aristoteles *mehrere* Ursachen ein Phänomen hervorbringen. (Man bedenke, dass die Formursache die notwendige Bedingung für das Erkennen eines Gegenstands ist, und dass auch bei

¹⁷⁷ Siehe Skrbina 2005 und McHenry 1992

Aristoteles das wahrnehmende Subjekt gewissermassen ein Faktor eines Phänomens ist, genau wie bei Demokrit. Diese Gedanken sind also nicht neu.¹⁷⁸) Die oben angesprochene Frage kann deshalb nicht mit „ja“ oder „nein“ beantwortet werden, weil wir uns logisch gesehen auf einem Kreis bewegen und im Prinzip überall ansetzen können. Wenn wir korrelierte Phänomene vor uns haben, gibt es eben keine simplen Ursache/Wirkung-Verhältnisse mit intern-symmetrischen Relationen (wie auch bei Whitehead nahegelegt wird). In komplexen Systemen sind eben auch interne Relationen komplex. So gibt es keine logische oder ontologische Priorität bei der Korrelation „Individuum und Gesellschaft“. Individuen und Gesellschaften (Organismen und Populationen) geniessen denselben ontologischen Status. Das eine ist weder eine „Ursache“ noch eine „Wirkung“ des anderen. Wir haben vielmehr ein konjugiertes Phänomen vor uns bei dem gilt: nimm beides oder nimm keines! *Ditto* gilt für Mann und Frau, Körper und Geist oder Sprache und Denken beim Menschen; für Organismen und Umwelt, für Keimbahn und Soma oder Genotyp und Phänotyp in der Biologie; für Materie und Energie in der Physik und allgemein für Theorien und Methoden in der Wissenschaft. Das Letztere würde bei gegenteiliger Annahme bedeuten, dass ein Forscher oder eine Forschergemeinschaft sich eine Methode ‚einfach so‘ ausdenkt und mittels dieser Methode eine Theorie *ex nihilo* kreiert, was offenbar absurd ist. Vielmehr liegt eine dreifache Dialektik zwischen Methoden und Theorien, Methoden und Methoden und Theorien und Theorien vor. Diese Formulierung verrät schon etwas von der ungeheuren Komplexität des sozialen und historischen Phänomens „Erkenntnis“ oder „Erkenntnisfortschritt“, mit dem ‚antihistorische‘ und ‚antimetaphysische‘ Erkenntnistheoretiker ziemlich unbesorgt hantieren.

Bei der Frage, ob das Huhn oder das Ei zuerst da war, antworten wir: „Nimm beides oder nimm keines“ (*take it or leave it*). So verhält es sich auch mit dem konjugierten Paar Sein/Werden bei Whitehead. Von einem „reinen Sein“ oder einem „reinen Werden“ kann in der Prozessphilosophie nicht die Rede sein. Solche

¹⁷⁸ Siehe Lovejoy 1930, 45 f. (zu Demokrit). - Die Subjektivität von Erscheinungen war auch ein Thema der Sophistik (Protagoras) und der pyrrhonischen Skepsis (Sextus Empiricus).

„reinen“ Kategorien wären für James, Bergson und Whitehead hohe Abstraktionen. (Die Auffassung, Heraklit und Bergson hätten ein „reines Werden“ vertreten, muss revidiert werden.) Bei der Frage „Panpsychismus oder dynamische Wechselwirkungen?“ ergibt sich eine Schwierigkeit, die analog zum psychophysischen Parallelismus zu denken ist. Wenn die Gesellschaft das Individuum bedingt und umgekehrt die Individuen die Gesellschaft bedingen (wir sprechen von einer historischen Dialektik), dann haben wir natürlich die Wahl, in einer Theorie eher die Teile oder eher das Ganze zu betonen (*mutatis mutandis* heisst das beim Parallelismus: „eher die materielle oder eher die psychische Seite“). So, wie wir einen psychophysischen Parallelisten als „Materialisten“ bezeichnen können, so liesse sich bei einer verkürzten Sichtweise ein sozial argumentierender Metaphysiker als „Panpsychist“ betiteln. Uns fehlt auch hier ein Drittes, das uns helfen könnte, solche Fragen und Antworten von dritter Seite aus besser einzuschätzen und auf interessante Art zu beantworten. Dieses Dritte wird Gott (oder die Funktion Gottes in einer Theorie) sein, die wir bei James, Whitehead und anderen Philosophen zu beachten haben (siehe Kapitel VI). Mit Gott eröffnet sich eine Perspektive, welche die Alternative Panpsychismus/universelle Interaktion absorbiert. Damit ist das Thema „Panpsychismus“ einstweilen vom Tisch. Wir befassen uns weiter mit der Erinnerung bei Bergson und bei James.

In Bergsons dynamischer Anschauung steht nicht das Vergessen, sondern die „Akkumulation“ von Erfahrungen im Vordergrund.¹⁷⁹ Mit dem assoziativen Mechanismus und dem ‚Gleichgewicht‘ von vergessenen alten und hinzukommenden neuen Eindrücken vermag James nicht eine psychische Entwicklung jenseits von Zufällen und Gewohnheiten zu erklären (man denke etwa an den Alterungsprozess). Der Strom des Bewusstseins wird niemals müde. Bei Bergson bedeutet „akkumulieren“ natürlich „wachsen“, und nicht mechanisch „ansammeln“. Wenn wir sagen, dass die Arbeit des Bäckers ‚im‘ Brot stecke, dann

¹⁷⁹ Cf. Deleuze 1966, 45 f.

meinen wir das nicht in einem fragwürdigen materiellen Sinn. Philosophisch ausgedrückt stecken „Erfahrung“, „Energie“ und „Motivation“ als Ursachen eines Prozesses ‚im‘ Produkt, das ein solcher Prozess zeitigt. Wir machen im Wesentlichen eine Aussage über die Form des Brotes, und nicht über dessen materielle Zusammensetzung (was nicht heisst, dass der materielle Aspekt negiert wird). Bergson betont nun nicht im Raum stehende Produkte, sondern das ‚innere Leben‘ eines Gegenstands, d. h. dessen Zeit- und Prozesscharakter in Analogie zur ureigenen Erfahrung.

Bergsons Theorie des Bewusstseins und der Erinnerung ist der Prototyp von Whiteheads Prozessphilosophie (siehe Kapitel IV und V). Mit einer leichten Neigung zu Hegel sagen wir, dass es in deren Theorien im Kern um die Dialektik von Vergangenheit und Gegenwart (von Sein und Werden) geht, bei der eine Spannung zur Zukunft hin aufgebaut wird.¹⁸⁰ Wer prozessual denkt, lässt zuerst einmal die Zeit wirken. Diese Wirkung erlaubt es, Vergangenheit und Gegenwart ontologisch voneinander zu unterscheiden, selbst wenn wir nicht weiter gehen wollen, als von „Funktionen“ zu sprechen. Logisch gesehen geht es um die Feststellung, dass intern-asymmetrische Relationen dazu geeignet sind, psychische, natürliche und kulturelle Phänomene nach gewissen metaphysischen Kriterien zu schematisieren. Wir gehen also zuerst von einer dynamischen Wirklichkeit aus und fragen erst in einem zweiten Schritt, mit welchen logischen Hilfsmitteln wir dieses Weltbild so abstrakt wie möglich beschreiben können. Bei Bergson und Whitehead sind die eigentlichen Grundkategorien nicht „Veränderung“ und „Kreativität“ (wie es zunächst erscheinen mag), sondern „Vergangenheit“ und „Gegenwart“, aus deren Zusammenspiel sich die Kategorie „Zukunft“ begründen lässt. *Vergangenheit* und *Gegenwart* entsprechen den Grundkategorien *Sein* und *Werden* in der altgriechischen, altkeltischen und altindischen Metaphysik (monistische, dualistische und

¹⁸⁰ Ibid., 49 f. (Deleuze spricht nicht von Hegel.) – Wir schreiben hier „Dialektik von“ und nicht „Dialektik zwischen“, weil bei Vergangenheit und Gegenwart keine Kommunikation stattfindet, da es sich dabei nicht um Individuen handelt und weil nichts „zwischen“ Individuen intendiert wird (*viz.* das verbindende Dritte).

pluralistische Theorien). Davon ausgehend, kann man sich überlegen, warum die Zukunft eine begleitete Kategorie ist. Die Zukunft ist weder ein seiendes noch ein werdendes Ereignis. Das Seiende ist die Bedingung des Werdenden, und die werdende Gegenwart ist die Bedingung des Bündels von mehr oder weniger wahrscheinlichen Möglichkeiten, das wir in der Alltagssprache „Zukunft“ nennen. Die Zukunft ist so wenig eine ‚umgekehrte Vergangenheit‘, wie Finalursachen ‚umgekehrte Wirkursachen‘ sind. Die Zukunft ist *sui generis* und in gewisser Weise ‚unfassbar‘ - dies in Abhebung von den ‚fassbaren‘ Grundkategorien *Vergangenheit* und *Gegenwart*.

Für James gibt es keine ‚leere‘ Zeit. Erst die Veränderungen, die wir bewusst aufnehmen, geben uns ein Gefühl für den Fluss der Zeit.¹⁸¹ Damit kommen wir zum Wandel (*change*), der eines der Merkmale des *stream of thought* ist.

Seit frühesten Zeiten galt die Seele als Lebens- und Bewegungsprinzip schlechthin. Schon bei den Pythagoreern und den alten Indern wurde gelehrt, dass die Seele zwar eine Identität habe, aber auch fähig sei, sich zu reinigen, um so zu sich selbst zu gelangen. Diese Reinigung der ursprünglichen psychischen Substanz im Kreislauf der Wiedergeburten ist bereits ein Wandel in der Zeit. Damit haben wir ein metaphysisches Grundproblem vor uns: Da Verhältnis von *gleich* und *ungleich*, zwischen Beständigkeit und Wandel. Wir haben bei James gesehen, wie ein Selbst in seinem ‚Kern‘ Bestand und Kontinuität aufrecht erhält, nämlich durch die Aktivität des momentanen Gedankens (genannt „judging thought“). Nunmehr ist genauer nach dem Wandel zu fragen.

Wandel. Es bietet sich zunächst eine Unterscheidung an, die jener zwischen zyklischen und linearen Prozessen analog ist: Wandel ist entweder Rekombination vorhandener Elemente oder dann Transformation von alten zu neuen Formen (Spencer *versus* Bergson). Im ersten Fall wären identische Wiederholungen von

¹⁸¹ PP/I, p. 620

‚Dingen‘ oder Ereignissen theoretisch möglich, im anderen Fall nicht. Das eine ist eine mechanische Veränderung, das andere ein organischer Wandel (oder ein historischer Verlauf). Entsprechend kritisiert James Lockes mechanistische Ideenlehre. Bei Locke heisst es klar und deutlich:¹⁸²

(...) the *ideas* they [*i.e.* the qualities] produce in the mind, enter by the senses simple and unmixed. (...)

When the understanding is once stored with these simple *ideas*, it has the power to repeat, compare, and unite them (...)

Gleich anschliessend sagt uns Locke, dass *ideas* weder „erfunden“ noch „zerstört“ werden können. So wie der Mensch keine Materie herstellen könne, so könne er auch keine Ideen erschaffen.¹⁸³ Der Verstand ist nach Locke in der Lage, Ideen beliebig abzurufen und nach Lust und Laune zu rekombinieren. Für eine Metaphysik ergibt sich bei diesen Annahmen ein weit reichendes Problem: zuerst wird etwas als klar getrennt vorgestellt, dann wird wiederum versucht, einen Zusammenhang zwischen dem Getrennten herzustellen. Diese nachträgliche ‚Herstellung‘ eines Zusammenhangs erfordert einen ‚Hersteller‘, und es ist überhaupt nicht klar, wer oder was das einmal Getrennte wieder zusammenführen könnte (ein geistiges oder ein erkenntnistheoretisches Prinzip, Gott/das Absolute oder aktive ‚Gefühlszentren‘ wie bei Whitehead). An diesem Punkt scheiden sich nicht nur die Geister, sondern ganze philosophische Schulen (Absoluter Idealismus, transzendentaler Idealismus, Husserls Phänomenologie, Whiteheads Prozessphilosophie, auch James‘ Radikaler Empirismus).

Locke und seine Nachfolger versäumen es laut James, zwischen der subjektiven Wahrnehmung und dem wahrgenommenen Gegenstand zu unterscheiden. Von einem identifizierten Gegenstand wird auf einen rekurrierenden psychischen Zustand geschlossen, was nicht zulässig sei. Eine „subjective identity of different

¹⁸² Locke 1975, 119 (II, ii, 1 f.)

¹⁸³ Ibid., 119 f.; cf. 164 (II, xii, 1)

sensations“ ist eben keine objektive Identität von Wahrnehmungen. Was uns ins Bewusstsein tritt, ist jeweils dasselbe „Objekt“ oder „Ding“, nicht die gleiche Wahrnehmung.¹⁸⁴ Die vielfältigen Bedingungen, die in einer Wahrnehmungssituation anzutreffen sind, wiederholen sich nicht. Im Gehirn und auf der Gefühlsebene geschieht immer etwas, deshalb „steigen wir nie zweimal in den gleichen Fluss“.¹⁸⁵ Ideen oder „simple sensations“ sind bereits Abstraktionen.¹⁸⁶ Auch an eine Identität *sensu strictu* ist bei Erfahrungstatsachen nicht zu denken. Ein Gedanke ist ein einmaliges Ereignis und insofern etwas Neues. Der jeweilige „fringe“, der die Gedanken umgibt, gibt uns das Gefühl, dass wir vom gleichen Thema sprechen. Dieses Thema (*topic*) ‚verfügt‘ über einen Gegenstand (*object*), und diesem Gegenstand entspricht sprachlich nicht ein einsames Substantiv, sondern ein ganzer Satz.¹⁸⁷ Auch beim Bewusstsein des eigenen Selbst denken wir an Identität, obwohl der stete Wandel nicht mehr als eine ‚hinreichende Ähnlichkeit‘ garantieren kann. ‚Ähnlichkeit‘ ist eine Relation, die bestimmte Kriterien erfüllen muss. Wir haben eine „sameness-with-something-else“ vor uns, bei der uns „the resemblance in a fundamental aspect“ das Gefühl persönlicher Identität vermittelt.¹⁸⁸

Rhythmik des Wandels. Spencer widmet in seinen *First Principles* (1862) drei Kapitel der Bewegung. Unter den Bewegungsbegriff subsumiert er (ähnlich wie Platon und Aristoteles) Ortsbewegung und Veränderung.¹⁸⁹ Eines dieser drei Kapitel trägt den Titel „The Rhythm of Motion“. Wir übernehmen hier Spencers Gedanken als Leitidee: Alle Bewegungen zeigen einen Rhythmus. Ein solcher Rhythmus entsteht überall dort, wo Kräfte aufeinander treffen. Ungleiche Kräfte bringen Bewegung, ein

¹⁸⁴ PP/I, p. 231, 554 – Dieser Gedanke wird uns noch bei Whitehead beschäftigen. – Cf. Rorty 1989, 134 ff.: „repeatable“ und „unrepeatable“ (zu Locke und Whitehead)

¹⁸⁵ PP/I, p. 233 (James zitiert Heraklit)

¹⁸⁶ PP/I, p. 230, 224 („discriminative attention“); PBC, p. 139 (144)

¹⁸⁷ EPs, p. 163 f. – Das Thema ist auch nicht ein für alle Mal gegeben, sondern es wird im Verlaufe der Überlegungen variiert oder weiterentwickelt.

¹⁸⁸ EPs, p. 163 und PP/I, p. 334

¹⁸⁹ Spencer 1904, 140 ff. , 186 ff. und *passim*

Kräftegleichgewicht vorübergehend Ruhe.¹⁹⁰ Der Begriff *equilibrium* ist dabei genau jener Begriff, der den späteren Metaphysikern den grössten Gewinn gebracht hätte, aber von unseren Autoren nicht wieder aufgegriffen wurde – eine Tatsache, die schwer zu verstehen ist.¹⁹¹

Wir erinnern uns daran, dass bereits Locke „Ideen“ und „Distanzen“ zwischen Ideen aufeinander folgen lässt. Dies entspricht zumindest der Form nach der Rhythmik, die das psychische Leben bestimmt. Wir sehen wieder von emotionalen Faktoren ab und konzentrieren uns ganz auf den „Strom der Gedanken“. Wie gesagt, strebt ein Gedanke oder ein Gedankengang einem Abschluss entgegen. Eine solche Konklusion kann sein: „a word or phrase or particular image, or practical attitude...“¹⁹² Die Gedanken, die so zu einem Abschluss kommen, haben jeweils eine gewisse Zahl von Verbindungsmöglichkeiten in einem Gedankenzusammenhang („fringe“), durch die jene Tendenz markiert wird, die zur Konklusion führt.¹⁹³ Solche mehr oder weniger abgeschlossenen Gedanken treiben den Bewusstseinsstrom pulsartig voran. Der Strom ist nichts weiter als die Abfolge dieser „pulses of thought“ oder „pulses of experience“ (die bei James und bei Whitehead nicht nur aus empirischen Gründen angenommen werden).

Die Rhythmik kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn James das Denken und Sprechen mit dem „Leben eines Vogels“ vergleicht:¹⁹⁴

Like a bird's life, it seems to be made of an alternation of flights and perchings. The rhythm of language expresses this, where every thought is expressed in a sentence, and every sentence closed by a period. The *resting-*

¹⁹⁰ Ibid., 203

¹⁹¹ In einem Prozessansatz besteht eine Spannung zwischen den Postulaten der Identität und der Prozessualität einer Sache. Auch bei Whitehead wird das Fehlen eines universalen Gleichgewichtskonzeptes zu Widersprüchen führen. In seinem Kategorienschema vermissen wir so etwas wie eine fundamentale „Category of Balance“. Logische Widerspruchsfreiheit ist nicht dasselbe wie ein metaphysisch zu fassender Kräfteausgleich.

¹⁹² PP/I, p. 260 – Eine „conclusion“ ist nicht mehr als eine Zäsur im Gedankenstrom.

¹⁹³ PP/I, p. 254

¹⁹⁴ PP/I, p. 243 (meine Hervorhebung), PBC, p. 146, EPs, p. 143

places are usually occupied by sensorial imaginations of some sort, (...) ; the *places of flight* are filled with thoughts of relations (...)

Die Ruheplätze sind die "substantive parts" und die Flugstrecken die "transitive parts" des Gedankenstroms.¹⁹⁵ Es ist dies die Unterscheidung, die Peirce begrüsst und die später bei Whitehead wieder auftauchen wird.¹⁹⁶ Ob sich James an die entsprechende Stelle in Spencers *Principles of Psychology* erinnert hat, wissen wir nicht. Jedenfalls bringt Spencer den Prozessgedanken hinter James' Unterscheidung Bewegung/Ruhe klar zum Ausdruck. Die *resting-places* heissen bei Spencer „apparently-uniform states“. Diese momentanen Resultate mentaler Prozesse legen den Gleichgewichtsgedanken nahe, den wir an anderer Stelle bei Spencer vorgefunden haben:¹⁹⁷

(...) the requisite to the existence of a relation is the existence of two feelings between which it is a link. The requisite to the existence of two feelings is some difference. And therefore the requisite to the existence of a relation is the occurrence of a change – the passage from one apparently-uniform state to another apparently-uniform state, implying the momentary shock [*i.e.* das psychische Korrelat zu einem Nervenimpuls] produced by the commencement of a new state.

Diese Stelle scheint in Analogie zu chemischen Verbindungen gedacht zu sein (externer „link“ zwischen „feelings“). Atome sind, was sie sind; sie sind nur extern miteinander verbunden. Die „difference“ ist ein gegebener Unterschied in den Eigenschaften. Allerdings sind chemische Prozesse reversibel und es fragt sich, ob Spencer mentale Vorgänge auch als reversibel ansieht. Spencer ist Hume, Hodgson

¹⁹⁵ PP/I, p. 243; PBC, p. 146: „substantive and transitive states of mind“; siehe ferner PP/I, p. 240 (Vergleich mit einem Bambusstab)

¹⁹⁶ Perry 1935/II, 108 – Peirce hat die Arbeiten von James mit einem sehr kritischen Auge verfolgt, was schon in seiner Rezension zu James' *Principles of Psychology* deutlich wird.

¹⁹⁷ Spencer 1899, 167

und auch James deshalb einen Schritt voraus, weil er einen doppelten Strom annimmt (oben ‚starke‘ Wahrnehmung, unten ‚schwache‘ Erinnerung). Damit stellt er die Weichen für eine ontologische Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart (*vide* Bergson). Man könnte sagen, dass Spencer in der ‚Horizontalen‘ den für seine gesamte Philosophie typischen Differenzierungsprozess (hier auch ein Lernprozess) annehme, und die ‚Vertikale‘ zwischen den beiden Strömen eine Art Sedimentationsprozess darstelle.¹⁹⁸ Die Unterscheidung zwischen *substantive* und *transitive parts* verrät etwas von James‘ geometrischer Denkweise: Flächen werden wahrgenommen, Linien werden gedacht. Anders gesagt sind die Ruheplätze bei James Wahrnehmungen und die Übergänge zwischen Wahrnehmungen Gedanken. Diese Denkbewegungen können am kognitiven „Rand“ (*fringe*) von Wahrnehmungen ansetzen, von wo sie zur nächsten Wahrnehmung eilen.¹⁹⁹ James‘ Gedankenstrom weist also einen Rhythmus auf, bei dem sich Materialien und deren kognitive Verarbeitung abwechseln. Die Dualität von Material- und Organisationsebene erscheint so als Folge von Phasen, die einander jeweils Fragen stellen oder antworten. Im Gegensatz dazu ist Spencers Version des Bewusstseinsstroms eine homogene Angelegenheit, bei der es zu Verdichtungen kommen kann, die das Denken anregen. Im Hinblick auf Bergson und Whitehead ist wichtig, dass Spencer keinen „Gedankenstrom“, sondern einen Fluss von Empfindungen annimmt. Die Richtung von Spencers nicht weiter ausgearbeiteten Gedanken ist, worauf es ankommt. Wenn unsere Interpretation der psychischen Entwicklung bei Spencer als „Sedimentationsprozess“ zutrifft, dann ist Spencers Strom von Empfindungen und begleitenden Gedanken nicht reversibel. Anders gesagt, die Phasen im doppelten Strom sind eher organischer, als ‚chemischer‘ Natur. Das, was bei einem gesunden Organismus wiederkehrt, ist das Reaktionsvermögen,

¹⁹⁸ Cf. Vetö 2005, 11 f. (zu Spencer und Bergson)

¹⁹⁹ PBC, p. 149 – 151 (*fringe*) und 146 f.: „sensible things“, „relations and forms of connection“ – Wir müssten also genauer zwischen perzipierten und kognitiven Relationen unterscheiden. Darin liegt die Ambiguität von James‘ Relationenbegriff.

das eine stetige Anpassung an äussere Verhältnisse erlaubt (*vide* Lamarck, Peirce und Whitehead).

Dauer. Bergson verzichtet konsequent auf aristotelische Formen und Kategorien. Als abstrakte Denkhilfen dienen solche Einteilungen dem praxisbezogenen Intellekt. Der Philosoph ist jedoch als solcher kein Praktiker und auch kein Wissenschaftler im üblichen Sinn. Was er betreibt ist das, was die alten Griechen *θεωρία* nannten, nämlich Theorie im Sinne von „Betrachtung“ oder „Schau“ des Wesentlichen und Allgemeinen. So wird er auch bemüht sein, ein „anschauliches“ Bild einer wissenschaftlichen These oder Theorie zu gewinnen, um dieses in einem grösseren Rahmen einordnen zu können. Für den Philosophen bedeutet Präzision deshalb, nahe am Gegenstand der Betrachtung zu bleiben und sich nicht in (*pseudo*-) wissenschaftlichen Abstraktionen und Präskriptionen zu ergeben.²⁰⁰

Das Hauptthema von Bergsons Philosophie ist gut fassbar: Die Wirklichkeit liegt im menschlichen Bewusstsein, sie ist gewissermassen darin ‚eingefaltet‘. Das Bewusstsein ‚verkörpert‘ das Werden auf paradigmatische Art. So wie Denken und Gedachtes zusammengehört (*vide* Aristoteles und Plotin), so gehen auf einer elementaren Stufe Erlebnis und Erlebtes in eins.²⁰¹ Diese Art des Weltzugangs hat überhaupt nichts Mysteriöses an sich. Wenn wir anerkennen, dass die Psyche auch etwas Wirkliches ist und zur „Realität“ gehört, dann liegt der Gedanke nahe, dass es wahrscheinlich Gemeinsamkeiten zwischen Psyche und Welt geben wird, umso mehr wir im Rahmen einer evolutionistischen Metaphysik von einer genetischen Einheit ausgehen. Die Interdependenzen, welche moderne Biologen und Psychologen aufzeigen, laden den Philosophen dazu ein, die antike Vorstellung einer geistigen Dependenz ‚von oben nach unten‘ (oder umgekehrt, wie bei Morgan und Alexander) neu zu beleben. Diese altgriechische, altkeltische und altindische

²⁰⁰ Bergson 1938, 1; Moore 1996, 16 f.

²⁰¹ Für Schlick und Cassirer sind Erlebnisse keine Gegenstände der Wissenschaft und somit aus der Philosophie zu verbannen. Nun hängt hier natürlich alles vom jeweiligen Philosophieverständnis ab. Für uns ist klar: Philosophie ist aus östlichen und westlichen Traditionen erwachsen und ist nicht mit einzelnen Wissenschaften zu verwechseln (cf. Schlick 1986, 92 ff. und Cassirer 1910, 365 ff.).

Vorstellung erlaubt es, das Leben als Ausdruck des Geistigen anzuschauen (das Leben erscheint so als starkes, fühlbares Indiz für das Göttliche). Das wird zweifellos von vielen als bloße Spekulation abgetan werden, besonders auch deshalb, weil für den ‚modernen‘ und ‚aufgeklärten‘ (westlichen) Menschen die Prioritäten ein für allemal feststehen: Materie *vor* Leben - Leben *vor* Geist (oder Leistung *vor* Gesundheit, Wissenschaft *vor* Philosophie, Wirtschaft *vor* Kultur usw.). Zuerst gilt es einmal zu fragen, ob hier nicht konjugierte Phänomene (mehr oder weniger nahe Korrelationen) übersehen werden. Abgesehen davon kann man es dem Metaphysiker wahrlich nicht verbieten, sich Gedanken zum Verhältnis von physikalischer und spiritueller Energie zu machen. Theoretisch wäre es möglich, den Weg von der Materie zum Geist in diese Polarität einzubinden und zu sagen: „Alles ist Energie“ (das ist die Tendenz von Bergsons Philosophie). Es geht wie immer nicht darum, etwas experimentell oder statistisch zu ‚beweisen‘, sondern lediglich um das Aufzeigen interessanter und motivierender Denkmöglichkeiten. Mehr muss von der Metaphysik nicht verlangt werden.

Kontinuum. Bergson und James gelangen auf demselben Weg zur Metaphysik und zu einer religiösen Weltsicht, nämlich über die Psychologie.²⁰² Wir bewegen uns im thematischen Dreieck vom Punkt ϕ über den Punkt α weiter zum eminenten Punkt θ (Natur-Mensch-Gott). Dies ist auch der Weg, auf dem Whitehead zu Gott gelangen wird. Gott und der Mensch spiegeln sich gewissermaßen in der Natur. Meine Kraft oder mein Wille ist eine natürliche Kraft, und diese ist göttlichen Ursprungs.

Seit ungefähr 1800 (seit Schelling, Hegel und Lamarck) kann die Kontinuität als erstes ‚Gesetz‘ der Entwicklung angesehen werden.²⁰³ Spencer vermittelt diesen

²⁰² Diesen Weg haben zuvor schon Condillac, Maine de Biran und G. T. Fechner beschritten. - „Psychologie“ verwenden wir hier im weiteren Sinne, so dass auch Parapsychologie miteinbezogen werden kann.

²⁰³ Das zweite ‚Gesetz‘ wäre die Offenheit der Entwicklung, die erst bei Lamarck eindeutig gegeben ist. Auch Spencer gibt das aristotelische Dogma der Formkonstanz im Gegensatz zu A. Gray, L. Agassiz und anderen auf. - Für Aristoteles hätte die Formvarianz bedeutet, dass auch das Wissen von Naturformen variabel ist. Nach klassischem Verständnis wäre solch ein „Wissen“ gar nicht möglich gewesen; der Naturforscher wäre nie über provisorische „Meinungen“ hinausgekommen.

scheinbar so einfachen Gedanken an die jüngere Generation weiter, von wo wir ohne grosse Umwege zu Whitehead, Lloyd Morgan und anderen gelangen.

Zunächst gilt bei Bergson Kontinuität als das Wirkliche schlechthin. Deshalb ist für Bergson die obige Frage falsch gestellt. Die richtige Frage lautet genau umgekehrt: Wie oder warum entsteht Diskontinuität im menschlichen Denken?²⁰⁴ Trennen wir zuerst Raum und Zeit voneinander ab, wie das auch schon Cousin in einem anderen Kontext getan hat. Wir stellen dann fest, dass es eine Raumerfahrung und eine Zeiterfahrung gibt, und dass das, was wir gewöhnlich unter „Erfahrung“ verstehen, immer ein Gemisch von beiden ist.²⁰⁵ Damit will Bergson sagen, dass der Verstand die Tendenz hat, Zeit in räumlichen Kategorien zu denken („le temps spatialisé“). Wenn wir uns die Dauer einer Minute vergegenwärtigen, dann denken wir gewöhnlich an 60 Sekundenschläge. Ohne Anstrengung haben wir keine Intuition der *Dauer* einer Minute wie sie für uns *wirklich* ist („le temps réel“). Im Prinzip zählen wir Punkte auf einer Linie.²⁰⁶ Die Zeitlichkeit einer Minute wird durch eine räumliche oder geometrische Ordnung repräsentiert und insofern entfremdet. Bei Bergson gilt der absolute Gegensatz von Raum und Zeit: die Zeit ist innerlich/intensiv und heterogen, der Raum dagegen äusserlich/extensiv und homogen (d. h. reproduzierbar).²⁰⁷

Beim Thema „Kontinuität“ zeichnet sich ein Unterschied zwischen Bergson und dem späten James ab (wie bei der Universalienfrage). Für Bergson ist das empirische Datum die Dauer oder die „wirkliche Zeit“, also ein in der Zeit gestrecktes Ganzes. James schafft es in späten Jahren nicht, seinen psychologischen Atomismus zu überwinden, stattdessen kehrt er die Verhältnisse bei Bergson um. Das Konkrete sind „drops of perceptions“ (oder „of experience“), also kleine unteilbare Epochen, die

²⁰⁴ Cf. Bergson 1939, 38 – Cf. TP 2, p. 32. – Wenn wir vom Zeitfaktor absehen, erkennen wir hier und anderswo Ähnlichkeiten zu Bradley, der ja seine Metaphysik auch auf eine teils empirische, teils spekulative philosophische Psychologie abstützt.

²⁰⁵ Cf. Bergson 1927, 73 f. und Deleuze 1966, 29 f.

²⁰⁶ Bergson 1927, 78 (58 f.)

²⁰⁷ Mit „heterogen“ meint Bergson konkrete Vorgänge, die sich qualitativ ausdifferenzieren und *tel quel* nicht reproduzierbar (nicht einmal durch Symbole) sind. – Die Unterscheidung homogen/heterogen mit dem Motiv des Mischens erinnert an gewisse Vorsokratiker und natürlich an Spencer.

sind oder nicht sind, als „drops“ jedoch nicht werden. Das Abstrakte ist dagegen die reine Kontinuität, bei der nicht Gleiches aus Ungleichem entstehen kann (Teilbares aus Unteilbarem).²⁰⁸ Damit entfernt sich James deutlich von Aristoteles und skizziert bereits Whiteheads Lösung oder Auflösung von Zenons Argument der Dichotomie („es gibt immer einen diskreten Nachfolger“). Danach besteht der Fehler bei Zenon nicht darin, dass dieser das Primat der Kontinuität missachtet (das ist Bergsons Argument), sondern weil er – allgemein gesprochen – nicht eine Serie von unteilbaren Phasen annimmt. Das kleine Problem bei diesen „unteilbaren Phasen“ ist, dass sie als primäres Erfahrungsdatum (und als Heilmittel gegen Zenon) postuliert werden, ohne die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass es Lebensvollzüge – und menschliche Unzulänglichkeiten – sind, die Einschnitte ins psychische Kontinuum bewirken (angefangen beim Schlaf), die das Denken in Begriffen biologisch bedingen. Es müsste also von James und Whiteheads Seite her gezeigt werden, dass die psychologischen Themen „Aufmerksamkeit“ (oder „Anstrengung“), „Interesse“, „Unterscheidungsvermögen“, aber auch „Zerstreuung“ (*i.e.* das Gegenteil von Aufmerksamkeit) für die Metaphysik keine pertinenten Themen sind. Genau dies darf aber mit Bergson (und Maine de Biran) nahe gelegt werden.

Es geht in dieser wichtigen Diskussion also um zwei Arten von Kontinuität: eine quantitative/mathematische Kontinuität einerseits, eine qualitative/intuitive Kontinuität andererseits.²⁰⁹ Peirce stellt sich interessanterweise auf die Seite Bergsons/Aristoteles' (natürlich ohne dies eigens hervorzuheben) und somit auf die Seite der intuitiven, ‚absoluten‘ Kontinuität (der späte Husserl wird in dieser Hinsicht ebenfalls Bergson folgen, was für seine neucartesische phänomenologische Theorie Konsequenzen haben wird).²¹⁰ Nun macht Čapek (wohl gegen James, Russell und Whitehead) gelten, dass die Vorstellung von Zuständen (*ideas* bei Locke), die sich aneinander reihen in ein Dilemma führen (was an Bradleys Argumentationsstil

²⁰⁸ Siehe SPP, p. 80 f. und PU, p. 103 f.

²⁰⁹ Siehe Čapek 1991, 56 ff.

²¹⁰ Feibleman 1960, 229 f. (cf. 336 f.)

erinnert). Bei Locke heisst es unmissverständlich „(...) our *ideas* always (...) passing in train, one going, and another coming, without intermission.“²¹¹ Wenn wir nun Zustände *next to next* ‚hintereinander‘ aufstellen, ergibt sich das folgende Dilemma: *entweder* die Grenzen sind ‚dick‘ (wir reden also von Übergängen) und unendlich teilbar, *oder* die Grenzen sind ‚dünn‘ (tendieren gegen Null) und somit „instant-like“, also genau das, was Clay und Strong annehmen und James und Bergson verwerfen.²¹² Nun könnte eingewendet werden, dass wir mit Aristoteles und James näher zwischen „contiguity“ (*next to next*) und „continuity“ (*next with next*) zu unterscheiden haben. Nun, damit würde die Sache noch abstrakter (oder noch materialistischer), denn es ginge bei der Kontiguität nicht mehr um eine gemeinsame Grenze, sondern um etwas Trennendes, das genau besehen nicht einmal „etwas“ ist. Mit Aristoteles würden wir praktisch zu Demokrits Position gelangen, der bekanntlich ein Vakuum zwischen den Atomen annimmt (auch zwischen den Seelenatomen). Das Leere hat keine Ausdehnung und ist deshalb auch nicht (unendlich) teilbar. Auf den Sophismus mit dem Leeren können wir nur verzichten, wenn die Entitäten einer Reihe (*contiguity*) lückenlos und absolut konform aufeinander folgen würden. Es fragt sich nur, ob „absolut konforme“ Kontaktzonen nicht eher ein Merkmal der Kontinuität (mit gemeinsamen, teilweise offenen Grenzen) ist. Wir würden damit das beschriebene Dilemma zu einem Trilemma erweitern und uns immer weiter von der Primärerfahrung entfernen, was sicher nicht in James' Sinne wäre. Das soll nicht gegen Demokrit und Aristoteles sprechen, die wir beide in Ehren halten. Es geht lediglich darum, zu zeigen, dass das Postulat von intrinsischen Abschnitten oder ‚Portionen‘ der Erfahrung oder des Bewusstseins (in Absehung von der Einstellung und der Leistung des psychologischen Subjekts) sowohl aus empirischer als auch aus rationaler Sicht bedenklich ist. Nicht umsonst halten Peirce und Bergson unbeirrt am Kontinuitätsgedanken fest. Man muss sich klar sein, dass das auch Bradley tut, ungeachtet der Einschätzung des Zeitfaktors.

²¹¹ Locke 1975, 131 (II, vii, 9): „the *idea* of *succession*“

²¹² Čapek 1991, 63 („atomism versus continuity“) – Mit Locke gesprochen lautet das Dilemma „with“ und „without intermission“. - Cf. Bradley 1930, 49 ff.

Relationen. Die Anzahl äusserer Gegenstände ist ohne weiteres abzählbar, was bei den proteusartigen Gestalten der „reinen Dauer“ ohne Abstraktionen nicht möglich ist. Die Dauer ‚besteht‘ aus Qualitäten und Proportionen; sie ist als ‚gestrecktes‘ Ganzes in der Zeit zu verstehen. Die „données immédiates de la conscience“ bilden auf verschlungene Art und Weise eine qualitative Multiplizität.²¹³ Das heisst, dass im Unterschied zu äusseren Gegenständen Bewusstseinsgehalte kompenetrant sind, genauer gesagt herrschen zwischen qualitativen Elementen interne Relationen vor. Damit kann der Verstand im Hinblick auf eine Handlung freilich nichts anfangen. Der Verstand denkt in den Kategorien „diskrete Dinge“ und „externe Relationen“.²¹⁴ Das ist mithin einer der Gründe, warum uns das unmittelbare Gefühl der reinen Dauer abgeht: diese wird durch das räumliche Denken des planenden Verstandes „denaturiert“ (Deleuze). Bergson gibt uns in seinem *Essai* ein anschauliches Beispiel, das zeigt, wie ein heftiges Gefühl (e.g. Liebe oder Schwermut) ‚mit vielen Zuflüssen‘ so simplifiziert und denaturiert wird, dass es sich schliesslich mit unpersönlichen sprachlichen Symbolen ausdrücken lässt.²¹⁵

Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme: ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres ; leur originalité est à ce prix. (...)

Le sentiment lui-même est un être qui vit ²¹⁶ (...) Mais il vit parce que la durée où il se développe est une durée dont les moments se pénètrent: en séparant ces moments les uns des autres, en déroulant le temps dans l'espace, nous

²¹³ Bergson 1927, 65, 67 f. – Wir könnten ergänzen: „...und eine komplexe quantitative Einheit oder ein organisches Ganzes“.

²¹⁴ Bergson 1938, 219 f.

²¹⁵ Bergson 1927, 98 f. – Bewusstsein und Sprache sind für James, Bradley, Bergson und Whitehead nicht koextensiv. Die gegenteilige Auffassung wäre eine Abbildtheorie wie jene in Wittgensteins *Logisch-philosophischer Abhandlung* („Tractatus“), die unseren Autoren wohl als extrem kopflastig erschienen wäre.

²¹⁶ Eine bemerkenswerte Aussage, wenn wir dabei an James und Whitehead denken.

avons fait perdre à ce sentiment son animation et sa couleur. Nous voici donc en présence de l'ombre de nous-mêmes: nous croyons avoir analysé notre sentiment, nous lui avons substitué en réalité une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots (...)

Worauf es hier ankommt, ist der Gegensatz zwischen „juxtaposition“ und „compénétration“ („...se pénètrent“), der dem relativen Gegensatz von Denken und Fühlen entspringt.²¹⁷ In Bergsons Version eines radikalen Empirismus sind externe Relationen zwischen äusseren Dingen das Produkt eines ersten Abstraktionsschrittes. Weder bei James, Bergson noch bei Whitehead ist eine ‚spontane‘ Kategorisierung und Selektion der primären Bewusstseinsdaten möglich (Whitehead übergibt diese Aufgabe Gott, was zu einer neuen Art von Okkasionalismus führt). Bei allen drei gibt es nur eine totale, ‚ungefilterte‘ Primärerfahrung (wie bei Bradley), die es nicht zu ordnen, wohl aber zu vereinfachen und zu vereinheitlichen gilt. Die Wirklichkeit ist schlichtweg da, und sie schlägt einem mit voller Wucht ins Gesicht. Das primitive Datum sind komplexe Bewusstseinszustände – komplex deshalb, weil es in der mentalen Welt keine „einfache Verortung“ (Whitehead) von klaren und „einfachen Ideen“ (Locke) gibt – vor allem gibt es keine einfache Verortung von Subjekt und Objekt ‚im‘ Bewusstsein. Das Objekt ist immer subjektiv gefärbt, was soviel heissen soll wie: der Mensch (ein Organismus, oder auch eine Gemeinschaft) ordnet die Phänomene nach Zwecken. Die Welt soll ein Teil von mir werden, so wie ich ein Teil von ihr bin. (Der übergeordnete Zweck der Natur ist, dass sich die Teile in ein dynamisches Ganzes fügen.) Was die Realisten mit dem Epitheton „real“ verstehen, sind Simplifikationen oder abstrakte Vorstellungen, die sich in hypothetischer Form verbalisieren lassen: *Wenn* ein Gegenstand G existenziell unabhängig vom Betrachter B ist, *dann* ist auch B existenziell unabhängig von G.²¹⁸ Diese symmetrische Relation

²¹⁷ Cf. Bergson *op. cit.*, 122 – Wir benutzen zuweilen auch die Ausdrücke „Syntaxe“ und „Parataxe“.

²¹⁸ Dies war der Fehler in Royce's Argument gegen den Realismus oder auch im „logischen Beweis“ bezüglich der Existenz eines absoluten Bewusstseins (cf. Smith 1992, 125 ff.). Die Korrektur dazu bildet der „objective relativism“ der Neuen / Kritischen Realisten mit der Annahme einer intern-

der Unabhängigkeit (kurz „externe Relation“) ist empirisch nicht nachweisbar; tatsächlich gibt es in der Welt nichts, was in einem radikalen Sinn indifferent wäre. So haben auch Bewusstseinsgestalten eine Vorgeschichte und eine Nachgeschichte (ein *prelude* und ein *postlude*, wie man auch sagen könnte) – sie sind Prozesse. Gedanken, Gefühle und ‚äussere‘ Ereignisse sind Interludien ‚zwischen‘ anderen Ereignissen. Als Bündel ‚realer‘ Relationen verbinden sie Ereignisse miteinander. Ohne eine gewisse Kohärenz und Korrespondenz von Gedankengebilden oder „Ideen“ wären die „Bedingungen der Möglichkeit“ empirischen Wissens nicht gegeben. Auch Kant war nicht der Ansicht, dass sich die Welt tatsächlich nach dem Menschen richten würde. Viel eher vertritt er eine ‚aufgeklärte‘ Version von Protagoras’ *homo mensura* – Satz mit der Auffassung, der Mensch sehe und denke die Phänomene notwendigerweise durch eine transzendente Brille. (Diese Position liesse sich auch mit der paradoxen Bezeichnung „subjektiver Objektivismus“ beschreiben, was nicht mehr weit vom „relativen Objektivismus“ oder besser „objektiven Relativismus“ der Kritischen Realisten entfernt ist.)

Eine gemeinhin übersehene Schwierigkeit bieten James’ „conjunctive“ und „disjunctive relations“. Die geometrische Vorstellung, die wahrscheinlich hinter dieser Unterscheidung steht, scheint zunächst klar zu sein: da gibt es Linien, die sich überkreuzen und solche, die auseinandergehen. Weil es offenbar keinen Sinn macht, zu sagen, dass wir ein Bewusstsein von „Linien“ (d. h. von Fakten) entwickeln könnten, die unser Innenleben in keiner Weise durchkreuzen, werden wir wohl annehmen müssen, dass die fraglichen Disjunktionen ‚in der Welt‘ festgestellt werden. Dazu kommt die Tatsache, dass die Entsubstanzialisierung der Psyche genau genommen keine Unterscheidung in externe und interne Relationen mehr erlaubt, denn ohne psychische Vollzüge wäre das Bewusstsein nichts (es gibt keine wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften einer seelischen Substanz mehr). Die Aktivität ist nunmehr der Existenzgrund und der ‚Endzweck‘ der Psyche, und diese „Aktivität“ unterscheidet *prima facie* nicht ‚wichtige‘ von ‚unwichtigen‘

asymmetrischen Relationen vom Subjekt aus zum Objekt (cf. Lovejoy 1930). Die besagte Relation (und die Aktivität eines Subjekts) ist auch in Whiteheads Prehensionstheorie anzutreffen.

Kategorien. Diese Unterscheidung ist bereits ein erster Schritt in Richtung Abstraktion. Allgemein kann gesagt werden, dass eine Selektion einen ‚Selektor‘ voraussetzt, egal, ob wir die auswählende Instanz als Mechanismus eines ‚Prozesses‘ oder als Tätigkeit einer ‚Substanz‘ ansehen.

Trennungen sind eher im Zusammenhang mit der Individuation zu sehen. Individuen sind Getrennt-Verbundenes (*many in one*).²¹⁹ Wir haben hier eine deutliche Annäherung an die entsprechenden Gedanken, die Whitehead rund 40 Jahre nach Bergsons *Essai* vortragen wird. Zum einen geht es darum, die Individualität, zum anderen deren soziale Beziehungen als komplementäre Prozesse verständlich zu machen (was Fichte und Lotze im Anschluss an Leibniz nicht gelungen ist). Dieses Programm wurde zwar nicht ausdrücklich von unseren Autoren formuliert, aber folgende Gruppe von Prämissen oder besser Vorannahmen führen uns unvermeidlich zu Individuations- und Sozialisationsprozessen: (1) Das Denken ist eine natürliche Funktion, (2) diese Funktion besteht nicht in der abgeschiedenen Kontemplation von Gegenständen, (3) der Mensch ist Teil der Natur – also eines Ganzen – und ist deren ‚Gesetz‘ unterworfen, (4) dieses ‚Gesetz‘ wird durch die Kultur nicht ausser Kraft gesetzt, sondern gewissermassen gemildert, (5) das Leben erfordert in jedem Fall die Handlungsbereitschaft der Lebewesen, (6) diese Fähigkeit zu Agieren und zu Reagieren erfordert wiederum Wesen, die autozentriert sind, also ein Selbstgefühl haben, (7) solche „autozentrierten Wesen“ bilden zu ihrem gegenseitigen Vorteil Gemeinschaften. Ungefähr so sehen die naturalistischen Vorannahmen bei James, Dewey, Bergson Whitehead und anderen Autoren aus.

Beim Thema der Relationen verhält es sich genau so. Wir benötigen nicht von James oder Bergson einen vollständigen Traktat zu Relationen. Das Thema versteckt sich gewissermassen auf und zwischen den Zeilen, man muss nur danach suchen. Ein erster Versuch, Bergsons implizite Relationentheorie zu fassen, stammt von A. G.

²¹⁹ Im sechsten Kapitel werden wir näher auf die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft eingehen, die sich im Einzelnen Individuum widerspiegelt. Das Kompositum „Getrennt-Verbundenes“ bezeichnet kein Paradoxon, sondern ein komplementäres Verhältnis.

Bjelland.²²⁰ Nach Bjelland nimmt Bergson Relationen an, die dynamisch, asymmetrisch und intern sind. Mit „dynamisch“ meint der Autor die Immanenz der Vergangenheit in der Gegenwart, mit „asymmetrisch“ die Irreversibilität von Ereignissen und mit „intern“ den Differenzierungsprozess, der auf die Erinnerung (auf den Bezug zu früheren Phasen) angewiesen ist.²²¹ Diese drei Eigenschaften von ‚wirklichen‘ Relationen stehen Spencers (und auch Hegels) Denkweise wesentlich näher als James’ neuem Empirismus, was klar *für* Bjellands Vorschlag spricht. Bei Bergson lässt sich deutlicher als bei James und Spencer erkennen, dass eine Person oder eine Sache einen erkennbaren Charakter ‚hat‘ (oder ein solcher ‚ist‘) und insofern ‚gleich‘ bleibt. Diese Art von ‚praktischer‘ Identität ist sehr wichtig, um Whiteheads paraplatonische (tatsächlich neuaristotelische und neuromantische) Behandlung dieses delikaten Themas zu verstehen. Bjellands Ausführungen gelten, wenn wir die Realität der Zeit annehmen. Als Metaphysiker dürfen wir jedoch die „Realität der Zeit“ in Frage stellen, denn damit ist im gewöhnlichen (genauer im männlichen) Denken die Realität linearer Entwicklungen ‚von A nach B‘ verbunden. Nun soll hier nicht das Fortschrittsdenken kritisiert werden; wir interessieren uns eher für Teil/Ganzes-Relationen. Es ist nämlich so, dass ein organisches Ganzes auf alle Teile (oder „Funktionen“) angewiesen ist; umgekehrt ist jeder Teil auf andere Teile und letztlich auf das Ganze angewiesen. Für ein solches komplexes Ganzes dürfen wir also *symmetrische* interne Relationen annehmen (man denke etwa an ein Ökosystem). Nun führen wir den Zeitfaktor ein. Die Relationen sind im besagten Ganzen in Bezug auf nachhaltige Veränderungen nicht mehr symmetrisch, sondern *asymmetrisch*. So kann ein mehrstufiger Prozess der Speziation zwar nachträglich rekonstruiert, aber nicht mehr rückgängig gemacht werden. Es ergibt sich nun die Frage, ob diese beiden Gesichtspunkte (das Sein und das Werden einer Sache) einen Widerspruch mit sich führen, oder ob wir „nicht in gleicher Hinsicht“ hinzufügen dürfen. Mit einer abstraktiven Verwerfung (ein abstrakter ‚über‘ einem konkreten Term) wäre der Widerspruch einstweilen abzuwenden. Die Hypothek dieser Lösung

²²⁰ Bjelland 1987, 21: „theory of succession“, „durational succession“

²²¹ Ibid.

bestünde darin, dass gezeigt werden müsste, wie das Abstrakte in das Konkrete gelangt, und wie es als etwas Wesensverschiedenes überhaupt etwas in einem konkreten Konnex bewirken kann (*vide* Whitehead). (Wir erben damit die eine Hälfte von Descartes' Interaktionsproblem.)

Bei weitem interessanter und schwieriger wäre eine ‚mystische‘ Lösung des Problems. Eine Existenzform ist in sich widersprüchlich (was nicht als pathologisch gewertet zu werden braucht), weil ihr Potenzial ihrer gegenwärtigen Aktualität ‚widerspricht‘ - anders gesagt: das Werden erfüllt das Sein nicht. Die Existenzform ist *in gleicher Hinsicht* Ich und Nicht-Ich. Die Unvollendetheit, der Mangel oder die innere Unruhe ist ein realer Aspekt der besagten Existenzform. Der ‚ruhige‘ und der ‚unruhige‘ Term sind intern-asymmetrisch miteinander verbunden; dies deshalb, weil sich das Potenzial während der Aktualisierung *nicht* verändert. Am Anfang eines Prozesses haben wir ein ‚reines‘ Potenzial, am Ende ein ‚materialisiertes‘ Potenzial (sofern es die Umstände erlauben). Es kann nicht wirklich gesagt werden, dass die Verwirklichung einer Idee die ursprüngliche Idee verändere, ausser wird definieren Begriffe wie ‚Idee‘, ‚Form‘ oder ‚Potenzial‘ auf eine Weise, die von Platon und Aristoteles abweicht (was Whitehead nicht tut). Im Laufe einer Aktualisierung kann die Energie oder der Schwung der einzelnen Phasen an Stärke zu- oder abnehmen, das tangiert aber nicht die Natur des Potenzials. Dessen Natur besteht im Wesentlichen darin, sich an die Vergangenheit zu ‚erinnern‘ und diese in einem Brennpunkt ‚in die Zukunft‘ zu projizieren. Das mag zunächst etwas seltsam klingen, trifft aber den Kern der Sache recht gut, denn die Potenzialität ist ein metaphysisches Mittel, Kontinuität in der Zeit herzustellen. Dabei baut Kontinuität auf Ähnlichkeit, und Ähnlichkeit kann nur anhand eines *tertium comparationis* festgestellt werden (in diesem genauen Sinn baut Ähnlichkeit auf Identität, *vide* Bradley). Dieses „Dritte“ kann einfach ein dritter Term sein, anhand dessen bestimmt wird, was ähnlich und was von was verschieden ist (das wäre ein soziologischer Ansatz). Da eine einfache Triangulation ohne historischen Hintergrund zu wenig Rückhalt bietet, werden wir in der Metaphysik anstatt eines dritten, konkreten Terms eine dritte, allgemeine

Dimension annehmen, nämlich die Vergangenheit oder der kollektive Erfahrungsschatz, der als solcher weder ganz ‚konkret‘ noch ganz ‚abstrakt‘ ist (also ähnlich wie bei Platons Ideen, die ja auch nicht als Denkprodukte gelten).

Erinnerung. Zu James „I“ und dessen Auflösung in „judging thoughts“ gibt es bei Bergson kein Pendant. Wir können jedoch von der Erinnerung bei Bergson ausgehen. Nehmen wir gleich das Wort „Metaphysik“ und machen ein Beispiel in der Art Bergsons.²²²

Wenn jemand dieses Wort ausspricht, dann könnte man die ‚mechanische‘ Auffassung vertreten, es werde da eine Abfolge von losen Buchstaben und Silben artikuliert, die vom Sprecher und von den Zuhörern aufgrund von Übung und Gewohnheit zu einem sinnvollen Wort zusammengesetzt werde (Konventionalismus und Konstruktivismus). Eine ‚organische‘ Auffassung würde sich dagegen Folgendes bewusst machen: Zuerst befinden wir uns in einem Gesprächszusammenhang. Ich fasse einen Gedanken in Worte und benötige dazu die Vokabel „Metaphysik“ (in unserem Beispiel). Mein Bewusstsein/meine Erinnerung „se représente ce mot tout d’un coup“, wie es bei Bergson heisst. Das Wort, das ich auszusprechen beginne, ist immer schon ein Ganzes, das sich nur als konkretes Ganzes in kleinere Teile aufspalten lässt. Wenn ich die letzte Silbe ausspreche, sind die vorangegangenen drei Silben als solche vergangene Ereignisse oder Teilereignisse. Diese sind mir und meinem Gesprächspartner aber immer noch präsent, nämlich je in unserer Erinnerung. Im Normalfall sind uns auch noch das Gesprächsthema oder der Anlass des Gesprächs präsent. Damit wird klar, was Bergson uns sagen will: *es gibt kein Bewusstsein ohne Erinnerung* (lies: es gibt keine Realität ohne Kontinuität) oder *Bewusstsein ist Erinnerung*. Die Bedeutung der Erinnerung für das Bewusstsein hat James in PP offenbar unterschätzt. Auch später sind er und andere Philosophen Bergson in dieser grundlegenden Einsicht nicht gefolgt. Eine grosse Ausnahme ist

²²² Ich variiere ein Thema von Bergson. In seinem Vortrag „L’âme et le corps“ (1912) benutzt dieser das Wort „causerie“ (Plauderei), siehe Bergson 1919, 55 f.; Moore 1996, 62 f. (siehe auch Wallack 1980, 179 f.).

Whitehead, der in seiner Ontotheologie die Erinnerung als Vergangenheit und immanente *causa efficiens* systematisch berücksichtigt. Deshalb legen wir auf dieses Thema grosses Gewicht. Bergson sagt uns, welche Überzeugung sein Beispiel mit dem ausgesprochenen Wort motiviert hat:²²³

Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points. Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient (...)

Rückblickend sehen wir, dass Victor Cousin in seiner Locke-Kritik bereits Einschlägiges bietet. Locke erklärte die *personal identity* einer Person mit deren Erinnerungen und deren *concern* für sich selbst : „...as far as this consciousness can be extended backwards to any past action and thought, so far reaches identity...“ ²²⁴ Cousin bemängelt an Locke allgemein, dass dieser die Bedingung einer Sache mit der Sache selbst verwechsle. Die Bedingung oder Voraussetzung der Zeit (*temps* oder *durée*) ist die Abfolge von Ideen, diese Abfolge ist jedoch *per se* noch nicht die Zeit.²²⁵ Die Bedingung der *identité personnelle* ist das Bewusstsein (mit der Erinnerung), aber das bewusste Leben macht noch nicht die ganze Person aus. Mit Maine de Biran stellt Cousin die zentrale Bedeutung des Willens heraus.²²⁶ Bergson geht von einem lebenslänglichen Individuations- oder Integrationsprozess aus (bei Carus könnten wir von der Realisierung einer „individuellen Idee“ sprechen). Wie bei James spielen dabei endogene und exogene Faktoren eine Rolle (der Wille wäre beispielsweise ein endogener Faktor, also sozusagen ein Attribut der Zeit). Abschliessend geben wir

²²³ Bergson 1919, 56 f.

²²⁴ Locke 1975, 335 (II, xxvii, 9) und 341 (ibid. § 17)

²²⁵ Einen vergleichbaren Fehler würde uns unterlaufen, wenn wir ‚Wind‘ mit „Unterschied des Luftdrucks an zwei Orten“ definieren würden. Die Bedingung ist nicht das erlebte Phänomen ‚an einem Ort‘.

²²⁶ Cousin 1857/III, 137-140 – Locke berücksichtigt an anderen Stellen den Willen (etwa bei II, vi, § 2).

eine passende Stelle aus Bains *The Senses and the Intellect* (1855) wieder, die auch im Sinne Spencers ist:²²⁷

Our past life may (...) be conceived as a vast stream of spectacle, action, emotion, volition, desire, intermingled and complicated in every way, and rendered adherent by its unbroken continuity.

Dieses Bild machen sich auch James und Bergson vom menschlichen Bewusstsein: *fliegend, kontinuierlich* und *komplex*. Die Schwierigkeit, die sich bei James im Zusammenhang mit dem *specious present* / *judging thought* ergibt, ist deswegen so lehrreich, weil sie auf eine vergleichbare Schwierigkeit bei Whitehead verweist. Die Kombination zweier Gegensätze gelingt nur, wenn wir eine der beiden widersprechenden Thesen ‚potenzieren‘, das heisst als Potenzial der Aktualität gegenüberstellen. Wenn die unmittelbare Erfahrung tatsächlich intrinsische Portionen oder Epochen zeitigt, dann verkommt die Wendung „unbroken continuity“ (Bain) zur uneinlösbaren Metapher. Wir sehen uns dann gezwungen, die Kontinuität mittels eines zu postulierenden Mechanismus ‚herzustellen‘, was genauer heisst, das etwas *in posse* von etwas *in actu* abhängig gemacht werden muss. Bei James und Whitehead sind die „pulses of experience“ aktuelle Gegebenheiten *plus* deren postulierte Aktivität, wodurch Relationen zu vergangenen Aktualitäten aufgebaut und weitervermittelt werden. Wenn es tatsächlich so ist, dass diese Relationen erst durch eine protomentale „Aktivität“ zu realisieren sind, wird der Schluss unausweichlich, dass diese Relationen (und weiter das Kontinuum) als Möglichkeiten gegeben sind, nicht aber als Gegenstände der unmittelbaren Erfahrung, die man sich nur als etwas Aktuelles vorzustellen vermag. Nun ist dieser Schluss für Whitehead durchaus akzeptabel, es ist jedoch fragwürdig, ob er auch im Sinne von James’ pragmatischem Realismus ist. Die Betonung des Aktuellen (somit auch aktueller Relationen ‚in‘ einer wirklichen Situation) scheint James’ Psychologie

²²⁷ Bain 1855, 447 f. (cf. Bergson 1941, 3) – Alexander Bain gehört wie Spencer, J. Mill und Hamilton zur Schule der Assoziationspsychologie, die von James in PP kritisiert wird.

und Radikalem Empirismus doch einiges näher zu stehen als eine Welt von Formen, Reaktionstypen und Handlungsmustern, die es selektiv zu aktualisieren gälte. Ein solcher moderner Aristotelismus mit starkem platonischem Einschlag scheint nicht gerade das zu sein, was Bergsons und James' Theorien besonders auszeichnet.

Specious present. Wir haben gesehen, dass James das Konzept der „scheinbaren Gegenwart“ übernimmt, um klarzumachen, dass die Erfahrung der Gegenwart nur retrospektiv möglich ist.²²⁸ Im *specious present* laufen die Fäden von Vergangenheit und Zukunft zusammen, die sich sozusagen im Durchgang der Zeit entwickeln. Das *specious present* ist das empirische Korrelat der postulierten „judging thoughts“. In diesem Fokus wird Kontinuität gewissermassen ‚hergestellt‘. Bei Whitehead finden wir im Prozess- und Epochenbegriff denselben Fokus wieder. Wenn wir daran denken, dass Henri Bergson zeitlich und thematisch zwischen James und Whitehead steht, verwundert es nicht, dass sich ähnliche Überlegungen auch bei ihm finden lassen (*viz.* die Wirklichkeit ist dynamisch und heterogen).

Bergsons Überlegungen zur Gegenwart („le moment présent“) finden wir in seinem Buch *Matière et mémoire* (1896). Im dritten Kapitel unterscheidet Bergson zwischen dem idealen Jetztpunkt (*vide* Aristoteles) und der erlebten Gegenwart.²²⁹ Was ist die konkrete Gegenwart, wie wir sie kennen? – Sie ist eine Dauer, ein Vorübergehen. Wo ist sie im Bezug auf die ideale, absolute Gegenwart zu situieren, *vor* oder *nach* dem angenommenen Jetztpunkt? – Sowohl als auch. Der Jetztpunkt ist die äusserste Abstraktion einer gegenwärtigen Dauer, die wir in angelsächsischer Manier als *time in the making* verstehen können. Zeit und Bewusstsein entstehen, sie werden sozusagen ‚automatisch‘ vom menschlichen Organismus erzeugt.²³⁰ Hören wir Bergson selbst:²³¹

²²⁸ Dies ist ein Spezialfall der Tatsache, dass Introspektion immer Retrospektion ist (siehe Ryle 1949, 163 ff.).

²²⁹ Bergson 1939, 152 ff.; cf. Moore 1996, 63 f.

²³⁰ Cf. Bergson 1941, 5, 1919, 5 und 1968, 46 f.

²³¹ Bergson 1939, 153 f.

(...) mon corps est un centre d'action, le lieu où les impressions reçues choisissent intelligemment leur voie pour se transformer en mouvements accomplis; il représente donc bien l'état actuel de mon devenir, ce qui, dans ma durée, est en voie de formation.

Die Gegenwart eines Lebewesens ist Leben, Bewegung, Kontinuität. Sie ist der ‚Ort‘, wo Eindrücke erfasst, bewertet und zu Handlungen konvertiert werden. (Die Gegenwart ist sozusagen ein „Vektor“ oder eine Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft.) Bei Tieren geschieht das über angeborene Instinkte und einfache mentale Vorgänge, beim Menschen haben sich dagegen komplizierte mentale Prozesse herausgebildet, die grösstenteils die Aufgaben des Instinktes übernommen haben. Wir merken uns den Satz von Bergson: „Mon présent est (...) sensori-moteur.“²³²

Wir können das in wenigen Sekunden entstehende Wahrnehmungsbild einer Situation als ‚Querschnitt‘ durch den *river of events* und zum *stream of thought* verstehen, der den ersten Fluss gewissermassen durchkreuzt (*i.e.* die Dimensionen „Korrespondenz“ und „Kohärenz“ im Fokus einer Wahrnehmung). Dieser ‚Schnitt‘ gibt mir den Hinweis: „Das hier ist die Wirklichkeit, die in meiner Situation relevant ist.“²³³ Dieser Hinweis sagt etwas über mein aktuelles und potenzielles Verhältnis zu meiner Umgebung aus. Das wäre die Antwort auf die Frage nach der Diskontinuität. Sie entsteht in konkreten Handlungszusammenhängen, die ein Denken in diskreten Einheiten erfordern.²³⁴ Bergson geht sogar soweit, zu sagen, dass der Verstand dem Leben fremd gegenübersteht. Eigentlich sei das Leblose sein Gegenstand.²³⁵ Im Stil des Pragmatismus‘ und auch im Geiste Whiteheads liesse sich auch sagen, dass wir

²³² Ibid., 153 (cf. PBC, p. 321)

²³³ Bergson 1938, 30 und 1939, 154; cf. CN, p. 53 ff., wo dieser Gedanke wieder auftaucht.

²³⁴ Dewey spricht gerne von „Transaktionen“. Dewey und Mead bewegen sich auf der Linie von Bergsons Argumenten in *Matière et mémoire*, die einen behavioristischen Anstrich haben. – Cf. Miller 1976, 56 f. (zu James)

²³⁵ Bergson 1941, 166: „incompréhension naturelle“

uns aus der Fülle der Erscheinungen für eine ‚Wirklichkeit‘ (d. h. für eine mögliche und möglicherweise ‚nützliche‘ Interpretation unserer laufenden Erfahrung) entscheiden. Unser Gegenstand wäre dann nicht mehr nur das Leblose, Fixierte, sondern eine Vereinfachung der gegebenen Lebenssituation nach der Formel „konstanter Zweck + konstante Mittel= gewohntes Ergebnis“. Im Handeln Denken suchen wir nach Konstanten, an die sich Variablen (d. h. Unsicherheitsfaktoren) anbinden lassen. Die passenden Stichworte für diesen praktischen Zugang zur Wirklichkeit heissen „Simplifikation“ und „Zielgerichtetheit“ - es geht darum, „Prioritäten zu setzen“. Die in einem Handlungszusammenhang vorgenommenen Vereinfachungen werden nach teleologischen Kriterien vorgenommen. Wir fügen gewissermassen gesellschaftliche Ordnungskriterien zur Natur hinzu, und machen uns diese gefügig (nach dem Verständnis der abendländischen Kultur).

Es ist bei Bergson schwierig, die Begriffe *durée*, *changement*, *réalité*, *conscience* und *vie* scharf voneinander abzugrenzen. Sie fliessen ineinander über, was ganz dem Geist von Bergsons Philosophie entspricht. Für Bergson ist der Mensch ein soziales Wesen mit Handlungsbedarf (oder mit einem Handlungstrieb). Wie bei James und Dewey stehen Handlungen im Zentrum des Interesses. Handlungen definieren oder manifestieren ein Selbst und dessen Umgebung. Das Selbst und sein Gegenüber ‚bestehen‘ aus etwas, das andauert – etwas, das sich verändert und in gewissem Sinne gleich bleibt. Dieser *stuff of experience* heisst bei Bergson „durée“ oder „wirkliche Zeit“. Sein und Werden sind darin keine Gegensätze, sondern komplementäre Aspekte der psychologischen und metaphysischen Zeit. Der eine Aspekt bedingt den anderen. Am Anfang von *L'évolution créatrice* stellt Bergson folgende Überlegung an:²³⁶

Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant: de chaque état, pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le temps qu'il se produit.

²³⁶ Ibid., 1. - Cf. Čapek 1991, 74 f.

Das ist bereits die Position Whiteheads (siehe dessen Epochenbegriff und die Unterscheidung zwischen transitiven und reflexiven Prozessen, welche in *PR* anders benannt sind), aber noch nicht jene Bergsons, der einen Schritt weiter geht – nämlich einen Schritt zurück zu Aristoteles und gewissermassen auch zu Anaxagoras.²³⁷

Eine Aufeinanderfolge von Bewusstseinszuständen würde implizieren, dass sich der Bewusstseinsstrom abwechselungsweise an- und entspannen würde, d. h. dass er in gewisser Weise dynamische und statische Phasen aufweisen würde. Bei James sind diese Phasen intrinsische Eigenschaften des Gedankenstroms, weil die Ebenen des Denkens und des Bewusstseins in *PP* koextensiv sind. Bei Bergson und James ist das anders. Das Denken liefert nur Schematismen und ‚Arbeitsanweisungen‘, und diese sind nicht der wesentliche Aspekt des Bewusstseins (*contra* Platon und Kant). Wesentlich ist der psychische Kontakt mit dem Gleich- und dem Andersartigen (Fremd- und Nichtpsychisches). Die Psyche ‚berührt‘ sozusagen die Wirklichkeit, sie (re-) konstruiert sie nicht. Bergsons mögliche Antwort auf Whiteheads Epochentheorie der Zeit finden wir bereits in seinem *Essai*, also ziemlich genau 30 Jahre vor *PR*: „(...) c’est que, arrivé au terme du progrès qui constitue son existence même, le fait psychologique devient une *chose*, qu’on peut se représenter tout d’un coup.“²³⁸ Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein „fait psychologique“ selbst auch dem Wandel unterworfen ist. Gemütszustände (*états d’âme*) verändern sich andauernd. Ein *specious present* ist nach Bergson nicht eine *epochal bubble*, die sich ‚plötzlich seiend‘ ausdifferenziert ohne sich zu verändern (*vide* Whitehead). Die Annahme solcher ‚Ruheplätze‘ ist nach Bergson bereits eine Interpretation des unmittelbar Gegebenen. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf Abschnitte des Bewusstseinsstroms und übertragen die Diskontinuität der Verstandeskategorien auf das psychische Substrat derselben. Die Annahme, im *stream of thought* gebe es

²³⁷ Wir kommen in § 14 auf die „zeitliche Homöomerie“ bei Bergson zu sprechen. Anaxagoras ist in unserem Zusammenhang so wichtig wie Pythagoras oder Demokrit.

²³⁸ Bergson 1927, 149

tatsächlich Ruheplätze ist schon beinahe in einem Kantischen Sinne „unkritisch“ zu nennen. Wir schaffen uns in der Introspektion das, wonach wir suchen. Bei Bergson haben somit die Phasen Bewegung/Ruhe (*progrès/chose*) einen extrinsischen Charakter, d. h. sie drücken Verhältnisse zu einer anderen psychischen Funktion aus, nämlich zum Verstand (*entendement, intelligence*) und darüber hinaus zur Tat.²³⁹

Es wurde gesagt, dass Whiteheads Philosophie *things* zu Gunsten von *events* vernachlässige.²⁴⁰ Nun, die Verschränkung von Sein und Werden ist gerade der Platz, wo sich Bergson und Whitehead treffen. In Bergsons zweiter Oxford-Vorlesung (1911) begegnen wir erstmals dem grundlegenden Prinzip der Prozessphilosophie, das sich definitiv vom Substanzdenken absetzt: Alles entwickelt sich. Es gibt keine trägen Dinge, die sich querlegen und so sich dem Wandel entziehen könnten (das gilt selbst für Abstraktionen).²⁴¹ Dinge und wissenschaftliche Objekte sind Momentaufnahmen („images“), und Aussagen über Dinge in Absehung vom Wandel sind abstrakt. So wenig Bergson die Existenz der Materie (d. h. des Leblosen) verneint, so wenig leugnet er das Gegenständliche in der Welt. Der Irrtum des Substanzphilosophen besteht für ihn darin, isolierte Dinge als erste Wirklichkeit anzunehmen und Zeit, Bewegung und Relationen bestenfalls als zweitrangig einzustufen, was für die psychologischen Empiristen James und Bergson eine intellektualistische Verkehrung der Erfahrungstatsachen bedeutet. Die diesbezüglichen Aussagen Bergsons sind klar:

Il n'existe pas des *choses* faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'*états* qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent.

²³⁹ Bergson 1941, 2 f. – Es wird hier klar, dass es trotz Bergsons allgemeiner Kantkritik eine Türe gibt, durch die sowohl Kant als auch Bergson gehen können. Kant hat übrigens die Gefühlsebenen ‚unter‘ dem Verstand keineswegs verleugnet. Ähnliches wird bei Descartes insinuiert und ist auch dort ein ungerechtfertigtes Vorurteil.

²⁴⁰ Siehe Emmet 1992, 35

²⁴¹ Bergson 1938, 163

Solche Aussagen richten sich gegen die Substanzphilosophie und gegen kreationistische Vorstellungen, gegen die sich der Evolutionsgedanke zuerst durchzusetzen hatte. Es geht auch bei Whitehead nicht darum, *things* und *events* gegeneinander auszuspielen. Jeder Sachverhalt hat einen subjektiven und einen objektiven Charakter, je nach Standpunkt. Die Welt besteht eben aus „choses qui se font“ und nicht aus flüchtigen Prozessen, bei denen für uns nichts fassbar ist. Gegenstände, die absolut, diskret und isoliert vorgestellt werden, sind abstrakte Gegenstände. Das diskursive Denken neigt dazu, Vorgänge in Phasen aufzuteilen und diese als Dinge aufzufassen. Diese Dinge werden dann mit Namen belegt, welche deren Relativität verdecken und den substanziellen Aspekt von Ereignissen zusätzlich verstärken.²⁴² Das alles dient der Vereinfachung einer Situation im Hinblick auf Handlungen. So bilden sich Gewohnheiten in Bezug auf gewohnte Situationen (Lernen, Erinnerung, Problemlösung). Gewohnte Sprechweisen sagen deshalb recht wenig über die Welt, dafür viel über das menschliche Denken aus. Deshalb hätte Bergson Strawsons konservativer „deskriptiver Metaphysik“ zu Recht sehr kritisch gegenüber gestanden.²⁴³

Bergson findet bei James eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung in Bezug auf den beständigen Wandel.²⁴⁴

Ce qui est réel, c'est tel ou tel fait déterminé s'accomplissant en tel ou tel point de l'espace et du temps,²⁴⁵ c'est du singulier, c'est du changeant. Au contraire, la plupart de nos affirmations sont générales et impliquent une certaine stabilité de leur objet.

²⁴² Bergson 1939, 139 und 1927, 98

²⁴³ Zu Strawson siehe Rescher 2000, 37 - 41. – Es gibt eine Tendenz, ethische und metaphysische als epistemologische Fragen auszuweisen, so dass die Erkenntnistheorie zum letzten Rückzugsgebiet der Philosophie wird.

²⁴⁴ Bergson 1938, 245 (Bergson über James in seiner Einleitung zur französischen Ausgabe (1911) von *Pragmatism*)

²⁴⁵ Die Rede von Punkten in Raum und Zeit ist nicht wörtlich zu nehmen. Gemeint sind räumlich und zeitlich begrenzte Tatsachen.

Deutlicher als bei Bergson findet sich bei James ein antiaristotelischer Einschlag, der auch bei Whitehead nicht fehlen wird:²⁴⁶

Permanent ‚things‘ again; the ‚same‘ thing and its various ‚appearances‘ and ‚alterations‘; the different ‚kinds‘ of things; with the ‚kind‘ used finally as ‚predicate‘, of which the thing remains the ‚subject‘ – what a straightening of the tangle of our experience’s immediate flux and sensible variety does this list of terms suggest!

Denkweisen sind nicht *Seinsweisen*. In diesem Motto steckt die Stossrichtung von James’, Bergsons und auch Bradleys Argumenten. Wandel ist eine schwer fassbare Tatsache. Wir erfahren nicht, was Wandel genau ist; dagegen wird uns gesagt, was Wandel *nicht* ist (wieder eine negative Definition wie bei der Kontinuität). Wandel ist nicht das ideale Zusammenspiel abstrakter Entitäten, die James „Denkmittel“ (*sic*) oder „conceptual instruments“ nennt.²⁴⁷ Wandel, Wachstum und Freiheit sind nur aus sich selbst heraus zu verstehen, soweit sie ein Erkennen im üblichen Sinne überhaupt zulassen. Solche und ähnliche Ansichten sind für uns annehmbar. Nicht annehmbar ist dagegen, wenn James den unmittelbaren Fluss der Erfahrung *nicht* als ein „thing and its various (...) alterations“ versteht, ohne uns Gründe für diese stark kontraintuitive Annahme zu geben – und zwar solche, die über die Flussmetapher und deren intrinsischen Mechanismus hinausreichen. Die pittoreske Metapher eines Stroms, der durch die ‚Landschaft des Körpers‘ fließt und aus kompatiblen Gedanken besteht, die sich man-weiss-nicht-wie zu einer Persönlichkeit zusammenfügen, ändert nichts an der Tatsache, dass wir als Person ‚etwas‘ oder ‚jemand‘ sind, das in gewisser Hinsicht gleich bleibt. Dieses Gleichbleiben (ein empirisches Sich-selbst-Bleiben) fassen wir durchaus substantiell und nicht nur formal auf, wobei wir keinen Grund haben, die aristotelische Korrelation von Materie und Form materialistisch aufzufassen, da damit im Wesentlichen Funktionen

²⁴⁶ P, p. 87

²⁴⁷ P, p. 87 f.

gemeint sind (genau wie bei Whiteheads Unterscheidung *mental/physisch*). James und selbst Whitehead tendieren dazu, den Begriff ‚Materie‘ bei Aristoteles im handwerklichen Sinn als „Arbeitsmaterial“ zu lesen, womit sie Aristoteles’ Metaphorik *quasi* rückgängig machen. Dieser Fehler beruht auch hier auf der Verwechslung von logischen und metaphysischen Aspekten (von „Funktionen“ und „Substanzen“) im doppelten Rahmen von Aristoteles’ Physik und Metaphysik. Das Dispositiv einer Theorie darf nicht mit der Struktur des Gegenstands verwechselt werden. Es ist klar, dass es absurd wäre, ein Arbeitsmaterial ohne Qualitäten anzunehmen, aber das tut Aristoteles so nicht (ebenso wenig nimmt er Qualitäten ohne ‚Ort‘ oder ‚Träger‘ an). Jedes wirklich Seiende (jede οὐσία) ist ‚innerlich‘ und ‚äusserlich‘ etwas, ein „Ich“ und ein „Mich“ - ein unaussagbares Partikuläres in natürlicher Kombination mit aussagbaren ‚Standardeigenschaften‘ (Formen sind immanente Ideen). Eine Substanz ist eine „essentielle Einheit“ (Descartes zum Phänomen „Mensch“; man vergleiche dies mit Spinozas Substanzbegriff) dieser beiden Aspekte, nicht aber unbedingt ein Klumpen toter Materie mit einer starren Form usw. Die Individualität und die Idealität einer Sache treffen als *individuelle Idee* zur richtigen Zeit am richtigen Ort ‚in der Welt‘ zusammen. Eine subjektiv überformte Idee oder ein konkretes Universale entspricht formal genau der empirischen Identität von Personen und Vorgängen aller Art, die eben auf originelle Art und Weise „Standardeigenschaften“ miteinander verbinden, welche diese ‚Sachen‘ der Wissenschaft zuführen (dieser Satz ist nicht ethisch auszuweiten). Ungefähr so sieht in letzter Konsequenz ein ‚richtiger‘ Aristotelismus aus – was James und Whitehead zu Aristoteles zu sagen haben, greift viel zu kurz (sie liefern eher eine Karikatur als eine brauchbare Kritik). Schelling, Hegel, Bergson und auch Whitehead werden die aristotelische Linie in ihren Theorien auf interessante Weise weiterführen.

Die Polemik gegen Aristoteles, die wir da und dort bei James, Bergson und Whitehead antreffen, sollte nicht immer für bare Münze genommen werden. Es kann nicht darum gehen, einerseits Bezeichnungen wie „Substanz“ und „Attribut“

abzulehnen, andererseits Konzepte zu entwickeln, die sich beinahe nahtlos an Aristoteles' Akt/Potenz-Schema - und etwas weniger augenfällig auch an dessen Subjekt/Prädikat-Schema - anschliessen. Es ist doch offenbar einerlei, ob ich sage „Die Blätter des Baumes sind im Frühling grün“, oder ob ich diesen Satz einer alternativen Theorie folgend zu „Das Werden des Baumes befindet sich im jährlichen Stadium der grünen Blätter“ umändere. Es ist nicht schwierig, neue Sprechweisen auszudenken; schwierig dagegen ist, echte Alternativen zu traditionellen philosophischen Konzepten zu finden. Philosophie ist viel mehr als eine Aneinanderreihung von Worten, Sätzen und Texten.

Rhythmus. Die Gegenstände, an denen wir uns im Fluss der Ereignisse orientieren, stehen nicht ausserhalb des Flusses. Wenn wir Thales wörtlich nehmen und ein Bild von Schelling verwenden, dann könnten wir sagen, dass das Wasser der Welt auf unterschiedliche Art fliesse und da und dort Wirbel erzeuge. In dieser Welt gibt es letztlich weder unvereinbare Tatsachen noch losgelöste Substanzen, noch diskrete Entwicklungsstufen. Alles fliesst und alles ist offen. Der Weltenfluss benötigt keine Stützen. Er gibt sich seine Struktur selbst ohne einzufrieren und dabei seine Dynamik zu verlieren. Das eigentliche ‚Ding‘ ist die Bewegung oder der Wandel. Eine Melodie ist für uns ein harmonisch fortschreitendes Ganzes, nicht eine Aneinanderreihung isolierter Töne, die sich in unserem Bewusstsein gegenseitig verdrängen (wie die „Vorstellungen“ bei Herbart).²⁴⁸ Sie hinterlässt als Ganzes Spuren in unserem Bewusstsein. Wir können uns an ihre Gestalt erinnern, was nicht notwendig heisst, dass wir uns jeden einzelnen Tones bewusst sind. Unser Innenleben ist selbst eine Art Melodie oder – wie Bergson anderswo sagt – ein Satz mit Kommas, aber ohne Punkte.²⁴⁹ Eine Melodie und ein Bewusstsein, das diese aufnimmt – solcherart sind die ‚Substanzen‘ der unmittelbaren Erfahrung.²⁵⁰ Ihr Wesen ist Zeit, Bewegung und Veränderung. Das musikalische Paradigma zum Prozessgedanken haben unsere

²⁴⁸ Bergson 1938, 163 f. (Dieses Beispiel ist auch bei Royce beliebt; es taucht auch bei Whitehead auf.)

²⁴⁹ Bergson 1919, 56 f. und 1968, 47 (Melodie)

²⁵⁰ Bergson 1941, 4 und 1938, 165: „la substantialité du changement“

Autoren indessen übersehen. Bei einem Thema mit Variationen verändert sich das Thema im Laufe der Komposition, dessen melodische und rhythmische Konturen bleiben jedoch erkennbar. Anhand dieses Beispiels bekommt man eine Ahnung, um was es in der Prozessphilosophie geht: es geht im Wesentlichen um das, was Bergson eine „Dauer“ nennt, also um etwas, das „andauert“ und sich auf die Vergangenheit bezieht und gleichzeitig in die Zukunft verweist.

Ein einziger langer Satz entfaltet sich in Perioden oder Gedankenbögen zwischen den Kommas. Das sind keine künstlichen Einschnitte wie isolierte Worte oder Wendungen, die der Verstand zu praktischen Zwecken herausgreift. Ähnlich wie James unterscheidet Bergson Ruhe- und Bewegungsphasen, die einer Dauer sozusagen eine ‚Form‘ verleihen.²⁵¹ Während James in PP das Vergehen der momentanen Gedanken („perishing thought“) betont, stehen bei Bergson jedoch Wachstum und Erinnerung im Vordergrund. Sowohl der psychologische Atomismus in PP, als auch Bergsons „Synechismus“²⁵² weisen auf Whitehead hin. James hat sich später in PU selbst der Position Bergsons genähert, wo er Wachstum und Vergehen zueinander in Verbindung bringt.²⁵³

Ruheplätze gibt es bei Bergson nicht, wenigstens nicht als intrinsische Eigenschaften einer Dauer. Sie sind entweder Abstraktionen oder dann „reine Erscheinungen“²⁵⁴ Das einzig Wirkliche ist die Bewegung. Zäsuren und Atempausen sind natürliche Aspekte von Bewegungen. Der Hörer oder Beobachter spürt bei einer Pause, dass ein Gedanke oder eine Bewegung neu ansetzt, Schwung holt, sich anspannt und wieder entspannt. Ein plötzlicher Unterbruch würde als gänzlich unnatürlich oder unästhetisch aufgefasst - zumindest solange wir an harmonischen Proportionen und am Begriff der Schönheit festhalten.

Ein Beispiel einer abgeschlossenen harmonischen Bewegung ist die Handbewegung von A nach B.²⁵⁵ Diese Bewegung kann als Übergang von einem

²⁵¹ Bergson 1939, 209; cf. 1927, 82 und 1932, 258 f.

²⁵² Perry 1935/II, 656; cf. Čapek 1991, 20

²⁵³ Čapek *loc. cit.*

²⁵⁴ Bergson 1932, 258; 1938, 159: Es gibt keine Abwesenheit von Bewegung.

²⁵⁵ Bergson 1939, 209 f.; 1938, 158 f.; 1932, 275 f.

Ruhezustand zum anderen (jeweils in A und in B) verstanden werden. Eine solche Auffassung verrät bereits die Tendenz des Verstandes, das Bewegte am Unbewegten festzumachen, und dem Letzteren die Priorität zu geben. Der Verstand meint, dass ein Schiff im Hafen leichter zu erkennen sei als ein Schiff auf offener See. Wenn wir daran denken, dass wir praktisch nur in ruhende Schiffe ein- und aussteigen, dann wird diese seltsame Meinung mit Blick auf die Praxis plötzlich verständlich. Dieses Beispiel soll nochmals Bergsons Standardargument verdeutlichen. In der beschriebenen verkehrten Sichtweise erscheint eine Bewegung als Abwesenheit von Ruhe oder als Streben nach einem neuen Ruhezustand. Aber Abwesenheit von etwas ist immer Anwesenheit von etwas anderem, das wir aus theoretischen oder praktischen Gründen einfach ausblenden.²⁵⁶

Wenn wir die absoluten Ruhepunkte zwischen A und B suchen, dann gelangen wir zu Zenon von Elea und dessen berühmten Paradoxa, die laut Bergson eine geometrische Linie mit einer natürlichen Bewegung verwechseln.²⁵⁷ In Wirklichkeit ist die beschriebene Handbewegung eine ungeteilte und vollendete Tatsache (theoretisch teilbar, aber faktisch ungeteilt). Die intendierte Bewegung kann gestört oder nachträglich in hypothetische Abschnitte zergliedert werden. Störmanöver und Konzeptualisierungen sind jedoch keine innewohnenden Merkmale, die unserer Handbewegung in irgendeiner Weise anhaften. Die Bewegung ist gänzlich real, erfahrbar und vorstellbar. Erst nach Ausführung dieses Akts kann der Verstand die Bewegung ‚von aussen‘ betrachten und sagen, die Hand sei entlang einer imaginären Linie geglitten und habe dabei alle deren Punkte gestreift. Erst wenn ein anderes Wesen die intendierte Bewegung (aufgrund von Erfahrung) antizipiert und sich dabei deren Vollendung bildlich vorstellt, kann es gezielt eingreifen und der Hand auf ihrem Weg Widerstand entgegen setzen.

Da die Begriffe ‚Form‘ und ‚Struktur‘ auf statische Entitäten hindeuten, spricht Bergson in Analogie zur Musik (und in Anspielung an die Frequenz physikalischer

²⁵⁶ Bergson 1932, 266 f. (258 f.)

²⁵⁷ Bergson 1939, 213

Wellen) vom „Rhythmus“ einer Dauer.²⁵⁸ Der Rhythmus einer Dauer oder einer Bewegung ist etwas Konkretes und Erfahrbares. Er ist als charakteristischer Zug, gewissermassen das Individuationsprinzip einer Dauer. Auch hier verweist Bergson wieder auf die Sprache. Bevor sprachliche Äusserungen geistig erfasst werden, zeigen sie sich dem Gedanken entsprechend als Rhythmus und Bewegung.²⁵⁹ Ein Satz ist wie ein Pinselstrich eine „rhythmisch beherrschte Bewegung“ (Henri Matisse). Wie so oft lässt sich Bergson vom Paradigma der Musik leiten. Auch in einem Text spüren und erkennen wir eine Entwicklung zu einem Kulminationspunkt, auf den die Argumentation zusteuert. In einer Dauer gibt es Wendepunkte, aber keine intrinsischen Haltepunkte. Deshalb ist es auch widersinnig, eine Dauer geometrisch als Menge linear angeordneter Zeit-Punkte („instants“) zu deuten. *Erstens* ist das Leben kein Abbild geometrischer Verhältnisse (wie etwa bei Platon oder bei Spinoza), vielmehr widerspiegelt die Geometrie konkrete Verhältnisse. *Zweitens* können ausdehnungslose Punkte nicht zu Strecken aufsummiert werden. Eine genau definierte Anzahl Punkte ergibt eine abstrakte Punktmenge und keine lebende Bewegung mit all ihren Unsicherheitsmomenten. Allgemein gesprochen heisst das, dass ein bekanntes Ensemble mit der Eigenschaft *F* nicht aus Elementen zusammengefügt werden kann, welche diese Eigenschaft entbehren (eine Bewegung kann nicht aus unbewegten Teilen konstruiert werden, wie das Zenon im Pfeilparadoxon versucht). Ein „instant“ ist eine virtuelle Entität, die Gegenstand eines kontrafaktischen Satzes ist: „L’instant est ce qui terminerait une durée si elle s’arrêtrait. Mais elle ne s’arrête pas.“²⁶⁰ Was für die Dauer gilt, gilt auch für den Rhythmus. Ein Rhythmus ist mehr als eine Abfolge von Taktschlägen und Pausen. Ein Rhythmus ist eine Gestalt, die wir als Einheit in der Zeit wahrnehmen. Rhythmus ist das Konkrete einer Bewegung und deren Form. Ein Konkretes ohne typische Qualitäten könnte nicht der Gegenstand einer empirischen Philosophie sein.

²⁵⁸ Bergson 1939, 228 ff. und 1968, 43 f.

²⁵⁹ Bergson 1938, 94

²⁶⁰ Bergson 1968, 52

§ 6 Der Sprung in die Welt

James. In James' Psychologie ‚konstruiert‘ ein Subjekt seine Welt aus Empfindungen. Auch wenn Relationen auf Erfahrung gründen, verlangt die Mannigfaltigkeit der Eindrücke eine gewisse Strukturierung. Nicht alle Relationen sind offensichtlich, und nicht alle Wahrnehmungen sind für ein Lebewesen von gleicher Bedeutung. James geht zunächst von dem aus, was Spencer „feeling“ nennt. Wir folgen hier A. J. Ayer, der von „Qualia“ und deren Organisation spricht.²⁶¹ Der Begriff *quale* ist auch schon bei James und Peirce zu finden. Ein Quale ist nicht einfach eine rekurrierende Qualität, sondern eine „specific quality of sensibility“, wie James an einer Stelle schreibt.²⁶² Wir befinden uns jedenfalls sehr nahe an der Erfahrungsebene. Die Rationalisierung der Eindrücke ist hier noch rudimentär. Ayer schlägt vor, mittels einer „fiktiven Konstruktion“ die Welt eines psychologischen Subjekts aufzubauen. Dieses Subjekt ist gewissermassen der Ursprung im Koordinatensystem ‚seiner‘ Welt. Alle Empfindungen und Überlegungen geschehen dort und werden von dort ins Koordinatensystem projiziert. Die besagte Konstruktion geht im Wesentlichen so vor sich, dass Qualia zu individuellen Gegenständen zusammengefasst werden, was natürlich nicht zu wörtlich verstanden werden sollte. James ist nur bedingt einem psychologischen Atomismus verpflichtet. Wir gelangen von Qualia („sensations“) zu Gegenständen („things“) und darüber hinaus zu einem Raum, der durch diese Gegenstände abgesteckt wird.²⁶³ Damit haben wir jedoch noch nicht die Überzeugung gewonnen, dass die räumliche Disposition dieser Qualia äusserlich und unabhängig von unserer Wahrnehmung ist. Uns interessiert hier Ayers Hinweis auf den menschlichen Körper. Das Subjekt, das noch kein Selbstbewusstsein entwickelt hat, bemerkt, dass es räumliche Relationen zwischen Qualia ‚verändern‘ kann, indem es den Standort wechselt. Die Qualia, die

²⁶¹ Ayer 1968, 321 ff. - James spricht von „sensations“ (cf. PBC, p. 295). - Mehr zu Qualia bei Ayer 1968, 308 ff.

²⁶² EPs, p. 64 - Ayer versteht unter Qualia „visual or other sensory patterns“, die er als Universalien ansieht (1968, 309).

²⁶³ Myers 1986, 122

in oder an seinem Körper entstehen bleiben dagegen grösstenteils unverändert.²⁶⁴ Das Subjekt vermag somit Gestalten als „relatively stable clusters“ (Ayer) von Qualia auszumachen, worunter keine Gestalt so intensiv erlebt wird wie der eigene Körper. Peirce nennt den Körper „central body“, und für Bergson ist er eine Art Urbild unter den Bildern (siehe weiter unten).²⁶⁵ Der eigene Körper ist was Kontinuität und Persistenz anbelangt sozusagen der Prototyp für andere Gegenstände. Damit liegt ein Analogieschluss vom Subjekt auf die Wahrnehmungsgegenstände vor. Zumindest dürfen wir das für einen einsamen Inselbewohner annehmen, der in der Wildnis aufgewachsen ist. Sobald andere Subjekte ins Spiel kommen, müssen wir unsere Geschichte revidieren.²⁶⁶

Der Einfachheit halber klammern wir intersubjektive Vorgänge aus. Das Problem der Intersubjektivität bleibt auch bei James und Whitehead weitgehend ungelöst; beide haben es von der philosophischen Tradition geerbt.²⁶⁷ (Fortschritte dazu sind auf einer anderen Linie zu verzeichnen, nämlich auf jener von Dewey und Mead.) Da unser Selbstgefühl geistige und materielle Aspekte einschliesst, ist unser Körper besonders für analoge Brückenschläge geeignet. Manchmal betrachte ich körperliche Affektionen als Teil der Aussenwelt, manchmal als Teil von ‚mir‘.²⁶⁸ In dieser Ambiguität liegt auch der Ursprung von James' Radikalem Empirismus.

Ayers Darstellung erinnert noch stark an die Vorstellungsart der Assoziationspsychologie.²⁶⁹ Wir müssen nun die Sache im Sinne eines radikalen Empirismus' akzentuieren. Zuerst ist zu sagen, dass James dazu neigt, die Zeit- und Raumwahrnehmungen als ‚Instinkte‘ anzusehen, also als natürliche Reaktionen auf etwas Natürliches, Wirkliches (*contra* Kant). James' „Nativismus“ (Perry) in Bezug auf die Raumwahrnehmung und die diesbezügliche Kritik an Mill, Bain und Spencer

²⁶⁴ Ayer 1968, 322-325; ERE, p. 33 *nota* 6

²⁶⁵ Ayer 1968, 120 f. (zu Peirce); Genovesi 1991/I, 190 f. (zu Bergson)

²⁶⁶ Ayer 1968, 242 f. und 325 f. (Robinson Crusoe)

²⁶⁷ Cf. Cronk 1973 und Myers 1986, 135 f.

²⁶⁸ ERE, p. 76 f.

²⁶⁹ Cf. Myers 1986, 115 f.

sprechen gegen Ayers Konstruktivismus.²⁷⁰ Uns interessiert indessen eine besondere Gedankenfigur, die sich bei James abzeichnet.

James verwendet ein Argument, das die Form einer Spirale hat. In Musik und Dichtung entspricht einem solchen Argument allgemein die dreiteilige Form a-b-a'.²⁷¹ Diese dreistufige Denkbewegung wird auch in anderen Zusammenhängen gerne übersehen. Da wir das genaue Analogon zu James bei Whitehead und Bradley finden, lohnt es sich, hier die Akzente richtig zu setzen.

Die einfache Spiraldrehung in James' psychologischer Argumentation führt von einem Ganzen zu dessen Teilen und wieder zu einem Ganzen, das sich auf einer anderen Ebene befindet. In mythologischer Sprache handelt es sich um den Weg vom Chaos zum Kosmos, der drei Stufen umfasst. Gemäss James erfährt das Kleinkind seine Umgebung als völlig undifferenzierte Ausdehnung. Diese Umgebung ist potenziell in Bereiche („subdivisions“) einteilbar, und ihre räumlichen Grenzen sind potenziell ausdehnbar.²⁷² Das ursprüngliche Chaos wird im ersten Lebensjahr in Bereiche eingeteilt; allmählich treten Gegenstände hervor. Damit kann der Raum konstruiert werden. Dazu muss das Kind Empfindungen mit äusseren Gegenständen korrelieren und als solche interpretieren (es muss gewissermassen von sich selbst abstrahieren).²⁷³ Empfindungen (oder Qualia) erscheinen nun als Aspekte ‚von etwas‘. Dieses voranalysierte ‚etwas‘ wird zu einem ‚Ding‘ synthetisiert (d. h. es wird zu einer Gewohnheit). James denkt somit auch die psychologische Konstitution von Gegenständen spiralförmig, was insoweit konsequent ist. Das muss hier nicht wörtlich belegt werden. Es ist klar, dass der Säugling Gestalten (und Relationen), und nicht etwa frei umherschwirrende Qualitäten wahrnimmt. Ansonsten müsste

²⁷⁰ Cf. Perry 1935/II, 80 ff. (zu James und Hodgson); weiter Myers 1986, 114 ff. und 144 ff. (Raum und Zeit) – Bei Locke und seinen Nachfolgern gibt es keine Intuition der Zeit.

²⁷¹ Die Lieder von Schubert und die Gedichte von Coleridge mögen als berühmte Beispiele für dreiteilige Formen dienen.

²⁷² PBC, p. 20, 294 („multitude of parts“); cf. EPs, p. 72 und Čapek 1991, 133 f. (zu Piaget) – Das Zentrum (oder „central body“) des Kleinkindes dürfte wohl die Mutter oder die körperliche Einheit von Mutter und Kind sein. Die Peripherie (das ‚Unwichtige‘) wäre dann alles, was nicht Teil dieser Einheit ist. Also ist auch beim Säugling der Raum strukturiert – er ist zweigeteilt. Wir lassen James' Argument trotz diesem Einwand gelten.

²⁷³ PBC, p. 295 – Hier erkennen wir bereits das Prinzip von James' Radikalem Empirismus, das dieser in ERE als Grundlage seiner Metaphysik einführt.

James in Lockes Manier von „simple ideas“ und deren Verbindungen sprechen. Genau an diese Manier wird man aber bei Ayers fiktiver Konstruktion erinnert. In James' Psychologie sind eben nicht Qualia das primitive Datum, sondern „the total object of vision“, bzw. alle Sinneseindrücke, die zusammen auftreten (also ein Bündel von Qualia).²⁷⁴ Das ist auch das, was Bradley unter „Erfahrung“ versteht: ein komplexes, vollständiges, nicht analysiertes Datum („feeling“).²⁷⁵ Bei Erwachsenen könnten wir vom „irrationalen Anfang einer rationalen Erfahrung“ sprechen. Sinnesdaten, Qualitäten und dergleichen sind bereits das Resultat von Abstraktionsvorgängen auf verschiedenen Stufen der Abstraktion. Die Grenzen zwischen Wahrnehmen und Denken (und den anderen psychischen Funktionen) sind fließend.

Wir haben unsererseits auch etwas getrennt, das *de facto* zusammen gehört: Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und Erinnerung sind von körperlichen und seelischen Bedürfnissen *nicht* unabhängig. Das Gewahrwerden einer äusseren Ordnung und die Projektion innerer Vorgänge auf ebendiese Ordnung (Konstruktion und Analogie) sind eng miteinander verbunden.

Bergson. Wenn wir die Frage beantworten müssten, an welchem Punkt ein Philosoph mit seiner Arbeit beginnt, dann müssten wir antworten: „Bei sich selbst“. Dies ist tatsächlich die Methode, die in Ost und West seit der Antike zur Anwendung gekommen ist (Sokrates ist nur ein Beispiel von vielen). So schreibt auch Thomas Hobbes im ersten Teil seines *Leviathan* (1651), dass die Menschen andere Menschen und Gegenstände an sich selbst bemessen.²⁷⁶ Damit greift Hobbes ein Prinzip auf, das uns von Demokrit und Protagoras her bekannt ist - wir könnten es „*homo mensura*-Prinzip“ nennen. Für das Verständnis metaphysischer Theorien ist es wichtig, Analogiebildungen und davon ausgehende Verallgemeinerungen früh genug zu erkennen. Die erste Analogie ist stets jene zum eigenen Ich oder zum inneren

²⁷⁴ PBC, p. 294 f. – Das Gesagte gilt auch für James' Philosophie, gerade was Relationen anbelangt.

²⁷⁵ Siehe dazu Basile 1999, 57 f.

²⁷⁶ Hobbes 1968, 87

Erleben. Wie die eigene Erfahrung zur Genüge zeigt, ist der Vergleich mit sich selbst unvermeidlich. Entweder fallen dabei Ich und Nicht-Ich auseinander, oder es kommt zu einer Angleichung. Eine solche „Angleichung“ besteht meistens in einem inneren Vorgang, der eine Bejahung der Welt und des eigenen Lebens möglich macht (man vergleiche dies mit der Ethik der Stoa und anderer Schulen). Eine solche Bejahung setzt Kräfte frei; der Mensch empfindet Freude und gewinnt an Willenskraft. Wir stellen als Philosophen also die psychologische Adaptation in den Vordergrund. Dabei wird Fremdes ‚hereingeholt‘ und zu etwas Eigenem gemacht, es handelt sich also um eine „Appropriation“ in einem nicht-technischen Sinne. Es erstaunt deshalb nicht, dass persönlichen und philosophischen Weltbildern oft ein anthropomorpher Zug eignet.

Mit einer Stelle aus Lockes *Essay* knüpfen wir an James und Bergson an. Es ist zu beachten, dass an dieser Stelle für Locke die Dauer des Subjekts („he“) selbstverständlich ist:²⁷⁷

Indeed a man having from reflecting on the succession and number of his own thoughts, got the notion or *idea* of *duration*, he can apply that notion to things, which exist while he does not think; as he, that has got the *idea* of extension from bodies by his sight or touch, can apply it to distances, where nobody is seen or felt.

Ein Mensch nimmt an, dass Gegenstände auch dann andauern, wenn sie nicht in seinem Bewusstsein als Phänomene präsent sind („while he does not think“). Es gibt anders gesagt so etwas wie räumliche und zeitliche ‚Lücken‘, welche durch die Erinnerung gleichsam ‚aufgefüllt‘ oder ‚überbrückt‘ werden. Dafür muss das Subjekt durch Überlegung die „Idee der Dauer“ bilden, die er dann auf andere Dinge „anwenden“ kann (er macht sich einen Begriff der Dauer). Bei der „Idee der Ausdehnung“ handelt es sich ebenfalls um eine Abstraktion. Eine Distanz wird als

²⁷⁷ Locke 1975, 183 (II, xiv, 5) – Die Orthographie wurde angepasst (kursive Wörter im Original).

Ausdehnung zwischen zwei virtuellen Punkten vorgestellt, die im Prinzip messbar ist. Locke vergleicht somit zwei Sachverhalte miteinander, die nach Bergson streng zu trennen sind: Zeit und Raum sind nach Bergson grundverschiedene Kategorien.²⁷⁸ Damit müssen wir auch den Unterschied zwischen Analogie und Abstraktion genauer beachten. Analogien zielen auf das Konkrete ab, Abstraktionen bezwecken dagegen höchstmögliche Allgemeinheit.

Von hier aus nähern wir uns Bergson mit dem, was uns Victor Cousin zur Philosophie von Maine de Biran sagt:²⁷⁹

M. de Biran répétait sans cesse que l'élément de la durée, c'est la volonté; et pour passer de notre durée à la durée extérieure, de la succession de nos actes à la succession des événements (...) M. de Biran s'appuyait sur un phénomène de la volonté à double face, qui regarde à la fois le monde extérieur et le monde intérieur.

Der Wille ist als „sentiment de l'effort“ eine empirische Gegebenheit. Dabei sind Bezeichnungen wie „Wille“ und „Anstrengung“ nicht als sterile Abstraktionen zu isolieren (Vergleichbares sollte man auch nicht mit Descartes' Philosophie anstellen). Wer etwas will und sich anstrengt (oder wer wahrnimmt und denkt), *ist* etwas oder jemand. Es gibt also ein seiendes Etwas auf der Subjektseite und ein seiendes Etwas auf der Objektseite der Wahrnehmungssituation. Das Etwas ‚in der Welt‘ und das Etwas ‚im Bewusstsein‘ sind - immer im Idealfall - in formaler Hinsicht miteinander identisch, in materialer Hinsicht natürlich völlig voneinander verschieden. (Das klingt alles ziemlich redundant und auch etwas antiquitiert; man verstehe diese Einlassung als pauschale Korrektur falscher Interpretationen.)

²⁷⁸ James nimmt anders als Bergson ein „natives“ Raumgefühl oder eine intuitive Raumerfassung an, welche man sich analog zum intuitiven Zeitgefühl vorstellen mag. Dieses Raumgefühl ist eher psychologisch als transzendental zu verstehen, wenn auch das eine nicht das andere auszuschliessen braucht.

²⁷⁹ Cousin 1857/III, 125

Es bedarf also einer Anstrengung, um von unserer Erfahrungswelt zur Welt jenseits unseres subjektiven Standpunktes zu gelangen. (Der komplementäre Begriff zu *volonté* wäre bei Maine de Biran jener der *résistance*.) Damit sind wir bei Bergsons intuitiver Methode angelangt.

Es ist gerade diese Methode, welche Bergson in seiner „neuen Philosophie“ anwendet, die den Unterschied zwischen Metaphysik und Physik (was im Folgenden im weiteren Sinne von „Naturwissenschaft“ zu lesen ist) ausmacht.

In der menschlichen Psyche sind sowohl der Verstand als auch die Intuition angelegt. Die Intuition ist mit dem Leben verbunden, der Verstand dagegen mit der Materie, die dem Leben Widerstand leistet.²⁸⁰ Deshalb wird unser Bewusstsein von Wahrnehmungen und Gedanken beherrscht, wie das auch bei James' *stream of thought* der Fall ist. Bergson ist sich indessen bewusst, dass Denken und Wahrnehmen nur die helle Seite der Psyche ausmachen. Im Tageslicht dominiert das räumliche Bewusstsein. Im Schatten davon befinden sich noch zwei weitere psychische Funktionen, nämlich das Gefühl und die Intuition.²⁸¹ Diesem Kompass der menschlichen Seele entnehmen wir zwar Jungs Typenlehre, es ist jedoch möglich, anhand von Bergsons Schriften zu einem ähnlichen Bild der Psyche zu gelangen.²⁸² Es ist nun Aufgabe des Metaphysikers, das innere Auge der Intuition zu öffnen und Leben und Bewegung absolut, und nicht nur relativ zur Materie und zu statischen Positionen sozusagen ‚von innen heraus‘ zu erfassen. (Bergson nimmt also an, dass eine Introspektion oder eine ‚Inspektion‘ anderer Gegenstände möglich ist, die nicht Retrospektion ist.) Um die Aufmerksamkeit vom Licht des Bewusstseins in dunklere Regionen zu lenken, muss sich der Metaphysiker zunächst an die Dauer halten, die *quasi* als natürliche Form sein Selbst ausmacht und das ‚veräusserlichte‘ räumliche Denken hinter sich lassen (ganz allgemein heisst das, dass das Werden an die Stelle des Seins tritt). Das diskursive Denken bedarf zwar auch einer gewissen

²⁸⁰ Bergson 1941, 267 f. (264)

²⁸¹ Emotionen sind unter anderem bei der Bildung von Gemeinschaften ‚jenseits der Familie‘ von Bedeutung (cf. Bergson 1932, chap. I).

²⁸² C. G. Jung hat wie Reich, Jaspers, Husserl und viele andere Bergson aufmerksam gelesen.

Anstrengung, dieses entspricht jedoch weit mehr unseren Denkgewohnheiten als die Intuition.²⁸³ Obwohl die Intuition Dauer, Leben und Bewegung intendiert, dauert sie selbst nicht lange an; sie erfordert eine Konzentration und eine Art ἐποχή, die jener des Mystikers vergleichbar ist.²⁸⁴ Die Intuition liegt zwar im Schatten des Verstandes, sie lebt jedoch weiter und erwacht dann, wenn unsere ureigenen Interessen in Frage gestellt werden. Bergson vergleicht sie mit einer beinahe erloschenen Lampe, die dann und wann für kurze Zeit wieder aufleuchtet.²⁸⁵ Wer Metaphysik im Sinne von Bergson betreibt, aktiviert diese psychische Funktion. Er versucht die leuchtenden Phasen der Intuition zu halten und wenn möglich auszudehnen. Wenn ihm das gelingt, dann kann er die gesamte Dauer gewissermaßen ‚erhalten‘. Er lernt so, Geist und Leben ‚von innen‘ her zu verstehen und zu würdigen.²⁸⁶ Bergson behauptet nicht, dass auf solche Weise Erkenntnis im üblichen Sinne möglich sei. Die Sache verhält sich vielmehr so, dass begriffliches Denken immer schon Leben und Geist voraussetzt, aber gerade diese Voraussetzungen in ihrer Natur nicht nachzuvollziehen vermag (dies dämmerte bereits Proklos - Losskij argumentiert übrigens auch in diese Richtung). Die Intuition schränkt somit den Intellekt in seinem Machtbereich ein oder besser: sie ergänzt den Schematismus des Denkens. Damit wird auch klar, dass man Bergson nicht gerecht wird, wenn man zuerst die Intuition aus der ganzen Argumentation herausgreift und dann beklagt, dass diese die Arbeit des Verstandes nicht verrichten könne.²⁸⁷ Auch der Vorwurf, Bergson habe nicht gesehen, dass ein Denken ohne Formen unmöglich sei, streift nur die Oberfläche dessen, was wir in seinen Texten finden können.²⁸⁸ So leicht lässt sich Bergsons Position nicht entkräften.

Der Grundirrtum, der solchen Vorwürfen unterliegt, ist die Annahme, man könne die Wirklichkeit ähnlich einem Zug oder einem Gebäude in Kompartimente

²⁸³ Bergson 1919, 178 (mit einem Verweis auf Dewey)

²⁸⁴ Dieses Paradoxon wird bei Bergson 1938, 31 angesprochen. – Das Ausschalten vorgefasster Meinungen (die Anwendung von geltenden Begriffen) ist im Hinblick auf Husserl interessant.

²⁸⁵ Bergson 1941, 268

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Siehe Rickert, Schlick, Cassirer u. a.

²⁸⁸ Cf. Möckel 2005, 274

einteilen. Es gäbe demnach nach dieser einfachen Annahme ein Kompartiment „Wissen“ und ein davon getrenntes Kompartiment „Welt“ (*lies*: Epistemologie und Ontologie – im Grunde genommen sind das zwei Aspekte der Metaphysik).²⁸⁹ Es ist zu beachten, dass ein solcher Dualismus selbst von Descartes nicht demarkiert wurde. Für einen barocken Rationalisten (auch für Kant und was auf ihn folgen sollte, bis hin zu Einstein und Whitehead) liegt es auf der Hand, dass die Welt *rational* geordnet ist und in dieser Rationalität ihren Sinn und ihre Schönheit findet. Wir könnten das sachgerecht den „klassischen Holismus“ nennen, und diesen bis auf den Pythagoreismus zurückverfolgen (es geht hier im Prinzip um das thematische Dreieck). Wenn wir eine Wissenschaft im Sinne eines Instrumentalismus‘ als konventionelles und „künstlich hergestelltes“ Wissen auffassen müssten, wäre eine solche Wissenschaft für Rationalisten und Idealisten schlicht und einfach *keine* Wissenschaft. Bergson und Whitehead sind ebenfalls dem klassischen Holismus verpflichtet, nur gilt bei ihnen noch ein wenig stärker als bei den ersten Pragmatisten das Prinzip vom „perpétuel devenir“ mit der Möglichkeit von „radikal neuen“ Erscheinungen (Bergson).²⁹⁰ Behelfsmässig liesse sich von einem „dynamischen Holismus“ sprechen, wenn damit nicht ein Bruch mit der Tradition nahegelegt wird.

Um einen anderen Einwand ginge es, wenn im Anschluss an Kant gesagt würde, der Verstand sei fähig, seine eigenen Grenzen ‚spontan‘ zu erkennen und sich selbst sozusagen ‚von aussen‘ her zu beobachten, was nebenbei bemerkt ein grundlegender Fehler von Kants Ansatz ist. Ein ‚innen‘ lässt sich nicht ohne ein ‚aussein‘ abgrenzen – oder: Ontologie und Epistemologie sind intern miteinander verbunden (nach Shankara bilden sie eine gewaltige Dialektik, aus der es kein Entrinnen gibt). Hier könnte Bergson einen beliebten Kunstgriff anwenden, der darin besteht, auf die Praxis auszuweichen, wenn theoretische Gründe nicht mehr ausreichen. Die Praxis zeige – so eine mögliche Antwort –, dass der Verstand Erklärungen liefere und Ziele

²⁸⁹ Cf. Bergson 1938, 51 / 227

²⁹⁰ Ibid. 201 / 109 – Das „radikal Neue“ liesse sich teils gegen Spencer, teils gegen Hegel richten (d. h. gegen Determinismus und Teleologie). So etwas hat Bergson auch im Sinn, wenn er solche Formulierungen wählt, die ein wenig an James erinnern.

definiere, die mit tatsächlichen Sachverhalten völlig inkompatibel seien (wie das etwa beim zähen ökonomischen Glauben an ein grenzenloses quantitatives Wachstum mit einem stetigen Wohlstandsgewinn der Fall ist). Zumindest müsse zugestanden werden, dass neben diskursivem Denken und instrumentellen Werten etwas fehle, das ‚für sich selbst‘ sei (intrinsische Werte). Die Metaphysik versuche, gerade dieses rätselhafte, uns nahe liegende Etwas näher zu bestimmen und besser zu verstehen. (Das Thema *vita activa* / *vita contemplativa* klingt hier an.)

Schliesslich ist es dringend geboten, den immer noch beliebten positivistischen Vorwurf, Intuition sei kein Mittel der Wissenschaft, sondern eher eine Art philosophischer Aberglauben mit aller Entschiedenheit abzuweisen. Ohne in die Einzelheiten zu gehen, sei zuerst an die Leistungen eines Demokrit, eines Newton, eines Darwin oder eines Einstein zu erinnern, die ohne Intuition und Imagination *nicht* möglich gewesen wären. Abgesehen von der Geschichte der Physik und anderer Wissenschaften ist auf die Geschichte überhaupt hinzuweisen. Sowohl in der Kultur- als auch in der Naturgeschichte wäre ein bloss faktisches Denken ohne Intuition unfruchtbar und – was auch ein Argument ist – überaus langweilig. Man beachte beispielsweise, wie heutige Paläontologen versuchen, anhand von Funden (fossile Eier, Knochen und Spuren) mittels Analogieschlüssen das Verhalten (!) ausgestorbener Spezies nachzuvollziehen (man denke hier auch an die Paläoanthropologie).²⁹¹ Dasselbe gilt *mutatis mutandis* für Historiker, Archäologen und Ethnologen, welche versuchen, mit den wenigen verfügbaren Daten, Theorien und Methoden Entwicklungen nachzuvollziehen und zu rekonstruieren (anders gesagt, ein Modell sollte plausibel und adäquat sein, mehr nicht). Wer wäre so puritanisch und wollte die Philosophie auf die Logik, die Naturwissenschaft auf die Physik oder die Soziologie auf die Ökonomie reduzieren? Die Wissenschaft ist ein Teil der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit wird im Allgemeinen durch die

²⁹¹ Ein erfolgreicher Schweizer Paläontologie (nämlich Hans-Jakob Siber, der Entdecker von „Big Al 1“ und „Big Al 2“) antwortet auf die Frage, was er im Feld am meisten benötige: „Intuition!“ Andere Paläontologen wie R. T. Bakker, P. Sereno oder C. A. Meyer (ein weiterer profilierter Paläontologe aus der Schweiz) würden ihm ohne weiteres beipflichten. Wissenschaft ist eine kreative, und nicht bloss eine reproduktive Tätigkeit.

Korrelation Freiheit/Notwendigkeit beherrscht, was sicher keine Erfindung von Platon und Hegel ist. Es wäre ziemlich gewagt, in Anbetracht der Tatsachen die genannte Korrelation zu leugnen, umso mehr einer ihrer Ausläufer das Verhältnis von Leben und Denken betrifft – eine Korrelation, die sich kaum leugnen lässt (wie auch Cassirer einsehen musste).

Bergson verfällt jedenfalls nicht der intellektualistischen Wunschvorstellung, dass in der Philosophie und anderswo alles klar und einfach sei. Gedanken und ihre Zusammenhänge sind selten klar und deutlich, und ‚hinter‘ oder ‚unter‘ dem Bewusstsein dürfen wir eine psychische Realität annehmen, die alles andere als ‚klar und linear‘ ist (*contra* Russell u. a.). Die Intuition verbindet gewissermassen die dunkle mit der hellen Seite der Psyche.²⁹² Das Leben gründet im Unbewussten und ist mit einer Unzahl von körperlichen und seelischen Vorgängen verbunden, die ein Denken in Abstraktionen erst ermöglichen. Das Leben (und damit verbunden das menschliche Glück oder Unglück) lässt sich nicht durch die menschliche Denktätigkeit und deren Dekrete aufhalten. Es geht weiter von Zustand zu Zustand, von Organismus zu Organismus und von einer Art zur anderen. Wollen wir eine Vorstellung vom Wesen des Lebens gewinnen, dann müssen wir versuchen, ihm zu folgen und auf geistige Art an ihm teilzunehmen (die Intuition vermittelt also zwischen Natur und Geist). Dies tut der Metaphysiker, indem er sich zunächst seiner eigenen zeitlichen Natur (seiner unmittelbaren Wirklichkeit) versichert.²⁹³ Zwischen seinem Innenleben und der Welt befinden sich sein Körper und dessen Affektionen. Auch bei Bergson sind körperliche Empfindungen zweideutig, „à la fois en nous et hors de nous“.²⁹⁴ Das trifft sich gut mit dem, was wir von James wissen (Phänomenalismus und Realismus). Bergson ist allerdings noch ein Quäntchen subtiler, wenn er von „images“ anstatt von „things“ und „thoughts“ spricht, wie James dies tut. Bilder sind jene Gestalten und Aspekte, die unsere Aufmerksamkeit wecken (vielleicht sollte man eher sagen: sie sind die Produkte unserer

²⁹² Bergson 1938, 27 f. (31 f.) – Es ist nicht anzunehmen, dass der hellseherige Kant dies geleugnet hätte.

²⁹³ Bergson 1938, 182 (185)

²⁹⁴ Bergson 1968, 42

Aufmerksamkeit). Sie sind zunächst weder geistige noch materielle Entitäten – sie sind potenziell beides.²⁹⁵ Hier darf auf eine Verwandtschaft mit Berkeleys Idealismus hingewiesen werden. Wäre der Geist/das Bewusstsein selbst etwas Materielles, dann wäre es vorstellbar, das es etwas Materielles ‚von aussen‘ zu integrieren vermöchte (*vide* Demokrit). Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann ist das, was wir „Materie“ nennen, zwar von unserem Denken/Bewusstsein verschieden (Realismus wie bei Berkeley), nicht aber die Gedanken oder die „Bilder“ bezüglich der Materie oder deren möglichen Konsequenzen (*vide* Aristoteles). So drückt sich Bergson zwar nicht aus, aber es ist klar, dass Bilder in Handlungszusammenhängen als materielle Gegenstände (im weiteren Sinne) gedeutet werden (ohne selbst Materie zu sein), an denen Handlungen ausgeführt werden können.²⁹⁶ Wir neigen in dieser Arbeit dazu, in Bergson „Bildern“ und in Whiteheads „ewigen Objekten“ Informationen zu sehen, die sich physisch als *Energie* und mental als *Muster* verstehen lassen, welches vom Empfänger zu dekodieren ist. Damit vermeiden wir Interpretationen, die aufgrund der Texte zwar möglich, aber wenig plausibel sind. Bilder (*percepts*, „presentational immediacy“) und ewige Objekte (*ideas, essences*) sind keine Vehikel, die vom Objekt zum Subjekt ‚hinüberspringen‘, sondern Terme und Relationen, die vom *terminus ad quem* erst zu ‚lesen‘ sind. (Die innige Verbindung von einmaligen und wiederholbaren Merkmalen fassen wir als „Gestalt“ auf. Eine Gestalt offenbart das Allgemeine mit dem Besonderen.) Zudem eröffnet uns eine Interpretation auf der Linie *Sender-Information-Empfänger* die Möglichkeit, die Semiotik als Hilfsdisziplin miteinzubeziehen und dabei Peirce’s philosophische Anliegen stärker zu berücksichtigen. Die Metaphysik – und besonders die Prozessphilosophie – kommt auf Dauer nicht an Peirce vorbei.

In Bergsons Welt aus Bildern hat der eigene Körper eine privilegierte Stellung: er ordnet die Bilder seinem Aktionsradius entsprechend als Objekte möglicher Handlungen oder Erfahrungen.²⁹⁷ Wenn solche Möglichkeiten erfahrungsgemäss

²⁹⁵ Cf. Genovesi 1991/I, 188

²⁹⁶ Bergson 1939, 16

²⁹⁷ Ibid., 15 f. – Cf. Hodgson 1898/I, 369 f.- Das Gesagte ist nicht weit von Berkeley entfernt..

gegeben sind, dann gibt es keinen Grund, an dem Andauern und an der Identität dieser Gegenstände zu zweifeln. Sie sind gewissermassen ‚wie mein Körper‘ (oder ‚wie Ich‘), umso mehr dieser selbst Gegenstand äusserer Einwirkung sein kann.²⁹⁸ Das Gesagte deutet darauf hin, dass die Analogie vom Ich zum Anderen keineswegs naiv oder archaisch ist. Sie kann in Übereinstimmung mit anderen Prinzipien durchaus begründet werden. Was wir bei James und Bergson gesehen haben, ist nichts anderes als eine Anwendung des subjektivistischen Prinzips. Dabei verarbeitet ein Organismus (ein psychologisches Subjekt) Empfindungen auf jene Weise, die seiner natürlichen Anlage entspricht. In Anlehnung an Bergson kann gesagt werden, dass die Welt eines Organismus ein „Kompromiss zwischen Materie und Geist“ ist – nicht völlig objektiv, aber auch nicht völlig subjektiv in seiner Art.²⁹⁹ Dass dies auf einen Kompromiss vom Ich und dem Anderen hinausläuft, ist leicht zu sehen. Dabei kommt ein Stück ‚mystischer Logik‘ zur Anwendung: Ich bin das Andere, und das Andere ist Ich. Es handelt sich freilich um eine gezügelte Mystik, bei der wir stets „in gewisser Hinsicht“ hinzufügen müssen.

Die klassischen philosophischen Begriffe *Wahrheit*, *Wirklichkeit*, *Subjekt*, *Objekt*, *Geist* und *Materie* müssen im Rahmen einer neuen Metaphysik allesamt relativiert und aufeinander abgestimmt werden (wir haben es nicht mehr mit Gegensatzpaaren, sondern mit Korrelationen zu tun). *Freiheit* und *Notwendigkeit*, *Relativität* (Interdependenz, Kovarianz) und *Totalität* („Gesetzlichkeit“), *Offenheit* und *Geschlossenheit* (innen und aussen), *Kreativität* und *Konformität* (beides zusammen ist „Kontinuität in der Zeit“), *Individualität* und *Solidarität* (Autonomie und Heteronomie), *Harmonie* und *Konflikt* sind nunmehr Begriffe oder Begriffspaare (Korrelationen), die ein prozesstaugliches metaphysisches Schema erkennen lassen, das sich auf natürliche, historische, soziale und psychologische Ereignisse anwenden lässt (man denke etwa an die Konfliktanalyse). Nun fallen auch hier bei unseren Autoren Anspruch und Ausführung auseinander. Wir werden sehen, dass die

²⁹⁸ Bergson 1968, 42; 1939, 82

²⁹⁹ Cf. Genovesi 1991/I, 187- Damit wird auch die Unterscheidung Realismus/Idealismus aufgeweicht.

Loyalität zur Tradition gerade bei Whitehead zu Widersprüchen führen wird, die bei einer teilweisen „Rückkehr zur Tradition“ unvermeidlich sind.

Was sagt uns nun Bergson zur Metapher des Sprunges? Ist ein solcher Sprung überhaupt denkbar, wenn wir als bewusste Wesen unsere Welt gewissermassen selbst formen? Wir können doch mit Demokrit und Santayana den Menschen als vollständigen Mikrokosmos verstehen, der alles in sich vorfindet und deswegen keinen Sprung ins Unbekannte wagen muss.³⁰⁰ Bergson wählt einen Mittelweg. Wenn er von einem „Sprung“ spricht, dann meint er den Versuch des abstrakten Denkens, die zeitliche Wirklichkeit zu überspringen, um so gleichsam in der Ewigkeit zu landen.³⁰¹ Abgesehen von Bradley kommt derartiges für keinen unserer Autoren in Frage. Es ist gerade das Zeitliche, das unsere Erfahrung ausmacht und als solches den Ausgangspunkt für metaphysische Spekulationen bildet. Die Bilderlehre in *Matière et mémoire* zeigt deutlich, dass die „unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins“ nicht subjektive Ideen im Sinne Berkeleys sind, sondern eine Art Gemisch darstellen, das wir mit der Phrase „Objekte in einem subjektiven Milieu“ umschreiben könnten. Das Interessante dabei ist, dass subjektive und objektive Aspekte der Existenz miteinander korreliert sind und zusammen jenes Bild der Welt erzeugen, an dem sich ein Individuum zu seinem Vorteil (und dem seiner Art) orientieren kann. Um dies zu ermöglichen, muss sich ein Organismus auf seine Umwelt einstellen. Es sollte ihm im Rahmen des Möglichen gelingen, harmonische Beziehungen zu bilden und disharmonische zu meiden (Förderung und Hemmung des Lebens). Der Metaphysiker ist selbst ein Organismus und nicht etwa eine abstrakte Denkmaschine. Auch er folgt dem Strom des Lebens und versucht, innerlich Dauer und Bewegung nachzuvollziehen. Allerdings ist er nicht darauf aus, eine ‚externe‘ Aktivität auszuführen oder vorzubereiten, denn der Metaphysiker greift nicht handelnd in den Lauf der Dinge ein. Er widmet sich ganz der

³⁰⁰ Siehe Demokrit bei DK 68 B 34 und Santayana 1923, 165 f.

³⁰¹ Bergson 1938, 26 – Philosophen sprechen dann gerne von „Transzendenz“ – ein Wort, das magische Anklänge hat.

Kontemplation. (In Technik und Wissenschaft geht es dagegen darum, Gegenstände zu manipulieren, um ‚etwas von ihnen zu erhalten‘.)

Da die Subjekt/Objekt-Unterscheidung nicht mehr scharf gezogen werden kann, gibt es auch keine Kluft, die es zu überwinden gälte. Es ist eher das abstrakte Denken, das mit einem Vorhang verglichen werden könnte, der alles, was das Leben wirklich ausmacht, verdeckt und nicht selten bagatellisiert (Werte, Gefühle, Bedürfnisse). Der Metaphysiker wird deshalb seine Betrachtungen wohl kaum als irrational ansehen. Er wird eher dahingehend argumentieren, dass die Natur (oder deren inhärente Geistigkeit) eben ihre eigene Rationalität habe, innerhalb derer die menschliche *ratio* eine Art ‚Sonderfall‘ sei. Hier kommt wieder der negierende Zug in Bergsons Denken zum Vorschein. Eine absolute Objektivität ist weder in der Philosophie noch in der Wissenschaft zu erhoffen. Abgesehen davon muss festgestellt werden, dass wissenschaftliche Reduktionen nicht die Phänomene selbst sind, die gewissermassen irreduzibel sind – diese bleiben immer ein Forschungsgegenstand. Die Zurückführung auf Ursachen genügt unter Umständen nicht, um Wirkungen zu verstehen. So reichen auch die ‚materialistischen‘ Thesen der Naturwissenschaften nicht aus, Leben und Geist in ihrem Wesen und Zusammenhang zu erfassen. Es bleibt immer ein „metaphysischer Rest“ (Max Weber) übrig, der uns staunen macht. Wenn nun Bergson Leben, Bewegung und Dauer ins Zentrum seiner Philosophie rückt, dann verweist er uns genau auf jene Themen, die die Wissenschaften auf Abstraktionen reduzieren und so gewissermassen eliminieren.

Bergsons Metaphysiker springt nicht ‚hinaus‘ sondern ‚hinein‘ – hinein in die Dauer, die Wirklichkeit offenbart. Er versucht ihr zu folgen und gewissermassen ihre Undulationen nachzuahmen. Wenn wir an Bergsons Vorliebe für die Musik und an die Unterscheidung Ich/das Andere denken, könnten wir auch von einer „Resonanz mit dem Anderen“ sprechen.

Mit was wird resoniert? Bei Demokrit erkennt Gleiches das Gleiche: Materie erkennt Materie. Bei Platon verhält es sich ähnlich, nur erkennt hier die Seele etwas

ihr Verwandtes, nämlich die konkreten göttlichen Ideen: Geist erkennt Geist. Über Plotin und die christlichen Mystiker springen wir in hohem Bogen ins 20. Jahrhundert zu Henri Bergson, der eine uralte Tradition fortsetzt. Intuition bedeutet ein unmittelbares Bewusstwerden eines Gegenstands, dies im Gegensatz zu einem Bewusstsein, das von praktischen und sozialen Faktoren (Sprache, räumliche Orientierung, Planung) geleitet wird. Die harmonische Bewegung mit dem Gegenstand ist als „Kontakt und sogar Koinzidenz“ vorzustellen.³⁰² Nichts steht mehr im Wege, Betrachtung und Gegenstand befinden sich in einer Wechselbeziehung und erhellen sich so gegenseitig – sie fließen sozusagen zusammen. Geist erkennt Geist, oder: „C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit.“³⁰³ Deutlicher könnte eine spiritualistische Erkenntnislehre gar nicht sein. Wir haben hier das genaue Gegenstück zu Demokrit und seinen modernen Nachfolgern. Das klassische Modell nach Demokrit lautet: Ein Gegenstand drängt sich dem Bewusstsein auf; er besitzt Qualitäten mit einer „Kraft“ (Locke) und ist insofern *aktiv*. Der Körper und dessen Sensorium ist einem Gebäude mit mehreren Türen vergleichbar, die den entsprechenden Reizen offen stehen; das wahrnehmende Subjekt ‚erleidet‘ seine Umwelt, es ist *passiv*. Nun kommt Bergson mit seiner Vorstellung eines ‚doppelten Flusses‘ und sagt: Nur wer sich anstrengt und seine vorgefassten Meinungen ausklammert, kann sich ein ganzheitliches Bild eines Gegenstands machen, der eben nicht nur *für mich* sondern auch *für sich* ist (und natürlich auch *für andere*). Es ist das Subjekt, das ‚etwas will‘ und ‚etwas tun muss‘ und seine Objekte als Instrumente für seine praktischen Zwecke einsetzt. Die Verhältnisse sind also genau umgekehrt: das Objekt ist verglichen zum Subjekt relativ passiv. Es bildet ein Anlass, die Kraft des Subjekts am Widerstand des Objekts zu messen. Das wollende Ich ist das Tor zur Wirklichkeit – alles andere folgt daraus (das wäre Maine de Birans ‚reformierter‘ Cartesianismus).

³⁰² Bergson 1938, 27 – „Gegenstand“ bezeichnet eine temporale Entität, gewissermassen ein Attribut der Zeit.

³⁰³ Ibid.

Der Geist resoniert also mit seinesgleichen. Dies gilt, solange wir einen Pluralismus der Geister annehmen. Wenn wir uns mit einem Pantheismus in Richtung Monismus verlagern (also eine Art ‚pluralistischer Monismus‘), dann gibt es nur einen Geist, der *sich selbst* erkennt. Diese Tendenz, die an Hegels absoluten Idealismus erinnert, finden wir auch bei Bergson, wenn auch in schwacher Ausprägung.³⁰⁴ Dies hat wohl einen biographischen Grund: als Franzose mit jüdischem Hintergrund fühlt sich Bergson zum Katholizismus hingezogen – als Philosoph und Erbe der Romantik tendiert er wie James und Whitehead zu einer neuen Form von Pantheismus, die es ermöglichen könnte, das Bewusstsein des Zusammenhangs zwischen Mensch, Gott und Natur in einer materialistischen Zeit zu erneuern. Mit Whitehead könnten wir diesen Gedanken auch so übersetzen: Alles was *ist*, ist ein Wert oder auf Werte gerichtet. Die Werthaftigkeit ist der Grund jeglicher Existenz. Eine Idee ist erst ‚gut‘, wenn sie sich in der Welt durchgesetzt und ‚gesiegt‘ hat (*vide* Hegel).

Zu guter Letzt könnte eingewendet werden, dass sich der Begriff der Intuition gar nicht richtig definieren lasse. Ein Forscher im Feld könnte die Zustände, welche seine Denkarbeit begleiten, gar nicht steuern. Dasselbe würde unser Kritiker vermutlich im Hinblick auf den Begriff der Kreativität sagen. Nun, wenn für positivistisch eingestellte Menschen die Kunst eine Absonderlichkeit bedeutet, die es irgendwie zu reduzieren gilt, dann sind solche Einwände verständlich. Als Philosophen wissen wir allerdings, dass von der ältesten Zeit an die Kunst eine Art Hilfs- oder Orientierungswissen war. Philosophie wurde als Kunst vorgestellt – nicht als Denkakrobatik (heute wohl eher als Sprechakrobatik), sondern als Lebensform und Lebenskunst. An dieser Stelle könnten wir Kunst allgemein als „methodische Annäherung an ein Ideal“ definieren. Ideen und Lösungsmöglichkeiten fallen einem Künstler oder einem Forscher nicht einfach auf wundersame Weise zu, sondern solches ist die Frucht einer Anstrengung und der liebevollen Hingabe an die Sache. Das alles wusste Bergson weit besser als seine ‚oberwissenschaftlichen‘ Kritiker.³⁰⁵ Intuition ist etwas, das mit Anstrengung zu tun hat, aber nicht mit einer ‚linearen‘

³⁰⁴ Cf. Bergson 1941, 265 f. (der Mensch als Ziel der Evolution)

³⁰⁵ Bergson 1938, 150 f. / 226

Arbeit, die von A nach B geht und weiter nichts (dies ist typisch männliches Denken). Es ist Henry David Thoreau, der in *Walden* Bergsons Grundgedanken Mitte des 19. Jahrhunderts sehr schön vorweggenommen hat: „The morning wind forever blows, the poem of creation is uninterrupted; but few are the ears that hear it.“³⁰⁶

§ 7 James' platonische Anwendungen

Henri Bergson war ein scharfer Kritiker platonischer Denkweisen. Darin ist ein wichtiger Unterschied von Bergsons Philosophie der Bewegung und der Entwicklung zum schleichenden Platonismus der ersten Pragmatisten zu sehen. Die Kombination praktischer Erwägungen mit ‚ewigen Wahrheiten‘ oder ‚ewig gültigen Denkmustern‘ lässt den frühen Pragmatismus geradezu als neoklassische Schule erscheinen. In dieser Arbeit wird viel Gewicht auf den neuaristotelischen Aspekt dieser „neoklassischen Schule“ gelegt. Im Gegenzug dazu sollen hier die Bezüge zu Platon ausgelotet werden, die bei James im Hinblick auf Whitehead besonders interessant sind. Wir beginnen bei Bergson, um einen starken Kontrast zu James deutlich zu machen.

Man stelle sich das Bild eines fliegenden Albatrosses vor. Dieses Bild oder diese Vorstellung zeigt eine reglose Gestalt vor blauem Hintergrund. Die Gestalt oder die lebendige Form eines Albatrosses ist aufgrund einiger äusserer Merkmale quantitativer und qualitativer Art auf allen erdenklichen Bildern mit dem gleichen Sujet wiedererkennbar, auch wenn diese nicht als solche ‚im‘ Bild drinnen steckt. Ältere Naturforscher und Philosophen hätten sich wohl damit begnügt, das Zahlenverhältnis von Körperlänge und Flügelspannweite zu bestimmen. Bergson könnte dazu sagen: „Der Albatross weiss doch gar nichts von dieser Ratio; er weiss aber auf seine Art eine ganze Menge, die für die Navigation in den Lüften unentbehrlich ist. Der Wissensbegriff des Philosophen – oder des Menschen – ist viel

³⁰⁶ H. D. Thoreau, *Walden* (1854), chap. 2 (cf. Bergson 1938, 31)

zu eng, als dass er damit etwas über ein wirkliches Phänomene in all seiner Schönheit und Komplexität aussagen könnte.“ Das besagte Phänomen ist eine ganzheitliche Wirklichkeit, die sich um den betreffenden Organismus – und nicht um eine Idee – zentriert. Der Albatross gleitet im Wind, der Wind beruht auf Druckunterschieden, diese sind eine Folge der Sonneneinstrahlung... *ad infinitum* bis zur weisen Voraussicht einer Gottheit, wenn wir eine solche annehmen wollen. Auch wenn wir als Maler, Wissenschaftler oder Tierfotograf Hunderte von Zeichnungen und Fotos anfertigen und katalogisieren, so fangen wir damit doch nur die äussere Form ein. Raum und Zeit werden dabei bis zur Unkenntlichkeit reduziert – die spirituelle Seite der Natur kommt womöglich überhaupt nicht zum Ausdruck, da sie sich nicht auf Papier binden lässt. Der Raum wird zur Fläche, die Dauer und der ganze Aufwand des Vogelfluges zu einer punkartigen Gegenwart, die man nurmehr „abstrakt“ nennen kann. Deshalb sehen Bergson und vor ihm Berkeley in platonischen und aristotelischen Formen nichts weiter als die Ausgeburten einer unberechtigten Annahme, wonach sich aus einer Vielzahl von Vorstellungen eine Essenz in der Einzahl gewinnen lasse. Der wundersame Destillierapparat für diesen parachemischen Prozess wäre dann der gottverwandte menschliche Intellekt. Sowohl bei Bergson als auch bei Berkeley geht eine radikale Platonkritik mit einer raffinierten Adapataion neuplatonscher Motive einher. Das macht diese beiden Denker so interessant. Ansatzweise liesse sich Ähnliches bei Whitehead feststellen, aber wohl kaum bei James. Nun denn, mit Bergson gelangen wir bezüglich Formen und Ideen zu folgendem Urteil:³⁰⁷

Ce qui est réel, c'est le changement continuuel de forme: *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition*. Donc, ici encore, notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel.

³⁰⁷ Bergson 1941, 302 (cf. Bergson 1932, 333)

Wir verstehen die Abfolge ähnlicher Bilder – so Bergson weiter – als Variationen eines „mittleren Bildes“, das wir dann irrtümlicherweise als „Essenz“ der Sache ansehen. Tatsächlich besagt diese vermeintliche Essenz nur etwas über unsere Wahrnehmung und deren möglichen Perspektiven aus. Diese kritische Überlegung erlaubt uns, mit Santayana zu James hinüberzuleiten.

Wenn wir uns nicht auf den Ausdruck „Substanz“ versteifen (wozu es keinen Anlass gibt), ist die Nähe von Santayanas Auffassung bezüglich Essenzen zu Bergsons obiger Überlegung unverkennbar: „Experience brings belief in substance (...) *before it brings intuition of essences* (...)“³⁰⁸ Gegen Locke, James und gegen alle Arten von Platoniker wendet Santayana ein: „I (...) am not an idea, nor am I the fact that several ideas may exist, one of which remembers the other (...) I am a living creature to whom ideas are incident, like aeroplanes in the sky“ (vergleiche James’ *judging thought*, Whiteheads *subjective aim* und unsere „individuellen Ideen“).³⁰⁹ In einer Sprache, die sich mit einschlägigen Wendungen bei James (die in gewissen Kreisen auf ostensive Ablehnung stiessen, so auch bei Moore und Russell, nicht aber bei Bergson und Whitehead³¹⁰) messen kann, präsentiert uns Santayana das gemeinsame naturalistische Motiv von James’, Deweys, Spencers, Bergsons und Santayanas Überlegungen zum altherwürdigen Thema „Intellekt“: „The toys of sense become the currency of commerce; ideas which were echoes of facts, serve as symbols for them.“³¹¹ Symbole symbolisieren etwas, und dieses „Etwas“ sind Handlungsweisen – überlebenswichtige Handlungsweisen, die teilweise erlernt, teilweise instinktiv angelegt sind. Wir nähern uns damit schon deutlich Dewey, Mead und der *Chicago School*, wollen aber hier zu James hinüberschwenken.

Zunächst ist sich James mit den ihm nahestehenden Denkern über die natürliche Funktion des Denkens einig. Wenn wir den Glauben an die Dinge ‚dort draussen‘ in

³⁰⁸ Santayana 1923 188 (man lese „Existenz“ anstelle von „Substanz“) – Gleich darauf folgt eine Aussage, die an Whitehead denken lässt: „ (...) it is *appetition before it is description*.“ – Zu Santayanas Realismus siehe die nachfolgende Seite 1923, 189.

³⁰⁹ Ibid., 149

³¹⁰ Cf. Graeser 2000, 280 ff. (zu Moore). – Einige Bemerkungen zu James und Platon finden sich auch im ersten Kapitel von Andreas Graeser, *Positionen der Gegenwartsphilosophie* (München 2002).

³¹¹ Ibid., 82

unsere Argumentation einfügen, können wir James' Position zunächst so festhalten:³¹²

In the knowing process percepts and concepts are tied to beliefs, as guides to action. (...) Knowing is explained by relations which obtain between our experiences, especially as the mind anticipates and successfully leads out to future experiences.

Die Pointe bei dieser Geschichte heisst „Antizipation“. Der Intellekt ist das Auge, das in die Zukunft schaut. Genauer müssten wir im Sinne Bergson sagen, dass der menschliche Verstand die sinnliche Welt soweit vereinfacht, dass er Episoden aus seinem Leben zu typischen Filmsequenzen aneinanderreihet. „Bilder“ oder „Symbole“ (Santayana) sind dann die Indikatoren, die das zweckdienliche Verhalten auslösen oder ‚fordern‘.

Neben dieser bekannten naturalistischen/evolutionistischen Sicht fallen solche Unterscheidungen wie *sensible order/ideal order* und *visible world/unseen world* auf, die zusammen jeweils die Totalität des Universums ausmachen sollen.³¹³ Mit Bergson und Aristoteles scheinen solche Dualismen wenig zu tun haben, dafür umso mehr mit Platon und Descartes. Der „Sprung in die Welt“ mag mit Wille und Einfühlungsvermögen möglich sein, nicht aber der Sprung in die Wissenschaft oder in die Gesetze des Denkens. Da scheint ein liebender Bezug nicht mehr eine notwendige Bedingung für Ganzheitlichkeit zu sein, denn die Wissenschaft ist seit der Renaissance zeitlich und thematisch aufgespalten – von „Ganzheitlichkeit“ kann nur noch in höchst abstrakter Weise gesprochen werden (bis zum Übergang in die Neuzeit war das anders). Eine überragende Persönlichkeit wie Leonardo da Vinci

³¹² David 1976, 142. Siehe auch Myers 1986, 270 („subjective pragmatism“) und Eisendrath 1971, 170 – Es verwundert nicht, dass G. E. Moore als überzeugter Gegner von Spencer den Kerngedanken bei James nicht erfassen konnte.

³¹³ P, p. 101 und WB, p. 48 – Die genannten Unterscheidungen erinnern entfernt an Spencer und an Swedenborg (cf. MEN, p. 298 zu Spencer).

ändert an diesem historischen Sachverhalt nichts. (Bei Leonardo stehen Ethik und Technik bereits im Widerspruch zueinander).

Nehmen wir als Beispiel ein Zahl. Was die ‚Zweiheit‘ *an sich* oder *für sich* ist, lässt sich nicht intuitiv erkunden, wohl aber, was sie *für uns* (für die Wissenschaft) ist. Das Verständnis der Zahl Zwei beruht darauf, dass das geschriebene/gesprochene Symbol „2“ / „Zwei“ mit anderen artgleichen Symbolen nach gewissen erlernbaren Regeln systematisch verknüpft werden können (gemeint sind mathematische Operationen). Nun mag „2“ vielleicht ein Stellvertreter für „dieser und jener Apfel“ sein (*vide* Mill und Aristoteles), aber es wäre doch etwas weit hergeholt, wollte man dafürhalten, die Symbolik „ $2 : 2 = 1$ “ kodiere eine Handlung von der Art: „Wenn ich diese beiden Äpfel hier vom Tisch wegnehme, bleibt nur noch der Tisch übrig.“ Eine solche sonderbare Kodierung wäre zwar prinzipiell möglich, aber sie ist faktisch *qua* Konvention nicht gegeben. Gegeben ist ein kohärentes System von Symbolen und Verknüpfungsregeln, das wir ansatzweise in der Schule lernen und gemeinhin „Mathematik“ nennen. Wenn nun die Verknüpfungsregeln nicht mit Akten/Fakten korrespondieren, dann gilt das vermutlich auch für die Symbole eines abstrakten Zeichensystems. Solche oder ähnliche Überlegungen wird wohl auch James angestellt haben, etwa im Anschluss an Humes bekannte Unterscheidung *relations of ideas/matters of fact* (das Letztere im Sinne von „things and their relations“), die sich mit der Unterscheidung *notwendig/kontingent* deckt, die sich auch bei Leibniz findet.³¹⁴ Eine Schwierigkeit, auf die wir nur am Rand hinweisen können, besteht darin, zu verstehen, wie Konventionen in gewisser Weise ‚über‘ dem Menschen oder ‚über‘ einer bestimmten Epoche subsistieren können. Es wäre verlockend, im Gefolge von Berkeley und Bergson die Objektivität wissenschaftlicher Sätze subjektiv oder historisch einzufärben, wie das beispielsweise F. C. S. Schiller tut. Dabei dürfte

³¹⁴ Es geht im Wesentlichen darum, einen logischen von einem alogischen Bereich (*viz.* Sitten und Gewohnheiten) abzugrenzen. Die Unterscheidung *denken/wahrnehmen* folgt derselben Demarkationslinie, die eben durch evolutionistische und ‚relativistische‘ Denker wie James und Dewey aufgeweicht wurde. - Mill, Hume und Hodgson gehören zu den „Wegbereitern des Pragmatismus“, wie James gerne verkündet (P, p. 3 / 30). Das trifft insbesondere auf Shadworth Hodgson zu, den man als Bindeglied zwischen Spencer und James anschauen darf.

freilich nicht vergessen werden, dass sich weder Bergson noch Berkeley *gegen* die zeitgenössische Wissenschaft stellen wollten (dieser Vorwurf hat Bergson zu Lebzeiten ziemlich enerviert). Eher sahen sie ihre philosophischen Aussagen als sinnvolle Ergänzungen zum schematischen Aufbau wissenschaftlicher Erklärungen an, wie das ja auch bei Whitehead der Fall ist. Einfach gesagt kümmert sich die Philosophie um das ‚Ganze‘ und überlässt die ‚Teile‘ den Einzelwissenschaften. Ein solches Programm mag man aus heutiger Sicht kritisieren. Tatsache ist, dass sich ein solches ‚liberales‘ und ‚komplementäres‘ Philosophieverständnis seit der Aufklärung nach und nach durchsetzt (Hegel wäre ein schönes Beispiel für die genannte Auffassung) und auch heute noch grossen Anklang findet – besonders bei Naturwissenschaftlern, die ihren engen Fachbereich in einem weiteren Zusammenhang sehen möchten.

Das Wahre als Spezies des Guten, die moralische Ordnung der Welt und der instrumentelle Charakter von Theorien werden in Platons *Republik* behandelt. Diese „old ways of thinking“ erleben im Amerikanischen Pragmatismus eine eigentliche Wiedergeburt. Wenn der Pragmatismus „typisch amerikanisch“ sein soll, dann ist er in einem gewissen Mass auch „typisch griechisch“.

Vielleicht kommen wir James' Verständnis von „truth“ und „agreement“ näher, wenn wir uns kurz an Aristoteles *Nikomachische Ethik* erinnern: Der weise Mensch strebt nach Gütern („ends-in-view“ bei Dewey), die seine Glückseligkeit befördern. Mit jedem angeeigneten Gut entwickelt sich der (aristokratische) Mensch weiter in Richtung Vollendung (der Entwicklungsgedanke scheint hier implizit mitzuschwingen). Ziele sind genau dann *gut*, wenn sie helfen, *wahres* Glück herbeizuführen („Glück“ als harmonischer individueller Zustand verstanden).³¹⁵ Ein Ziel oder ein Gut ist in dem Sinne „nützlich“, als es den göttlichen Zustand der εὐδαιμονία näher rückt. Man könnte also auch Aristoteles plattes Nützlichkeitsdenken vorwerfen, wenn man unbedingt darauf bestehen wollte. Das

³¹⁵ Cf. Graeser 1993, 251 / 177 - Ich lehne mich an die Vorlesungen von Prof. Jonathan Barnes an (Universität Genf 2000/01), in denen freilich kein Bezug zum Amerikanischen Pragmatismus gemacht wurde. MR

persönliche Glück oder Wohlbefinden spielt natürlich auch bei James eine Rolle, auch wenn dieser nicht explizit von „joy“ oder „happiness“ spricht oder sich auf Demokrit oder Aristoteles bezieht. Gedanken und Theorien sind ja dann „gut“ und „wahr“, wenn sie den Menschen handlungsfähig machen (oder wenn sie ein Instrument des menschlichen Willens sind) - und ein gelungenes Leben ist eben ein aktives Leben. Das sind alles interessante Verbindungen, die solchen dogmatischen Kritikern wie G. E. Moore und späteren Kritikern an der vermeintlich ‚kapitalistischen Philosophie der Amerikaner‘ verborgen geblieben sind. Es steht eben nicht alles *im* Text. Ein Text hat Symbolcharakter und kann nicht auf bare Informationen heruntergesetzt werden. Wenn Texte nur Informationsträger wären, gäbe es weder Literatur noch Philosophie! Wir verlassen Platon und Aristoteles und schauen, wie James in seiner *Psychologie* die Sache mit den ‚ewigen Wahrheiten‘ einfädelt.

James vertritt in PP und später eine Position, die Perry „Nativismus“ nennt, und die wir *prima facie* - und ohne zu übertreiben - als ‚biologischen Kantianismus‘ ansehen dürfen. Wenn wir die Welt so wahrnehmen, wie wir es erfahrungsgemäss tun, dann ist das deshalb so, weil das menschliche Gehirn (oder besser unsere psychophysische Einheit, wie bei Descartes) sich eben auf eine bestimmte Art entwickelt hat.³¹⁶ Das Leben ist ein Kampf, der Spuren hinterlässt, und nicht ein Traum (vergleiche mit Peirce und mit Spencer). Wenn der Mensch Raum und Zeit auf gewisse Weise erlebt und gedanklich verarbeitet, ist das darauf zurückzuführen, dass der Organismus „Mensch“ aufgrund von natürlichen Dispositionen typisch menschliche Wahrnehmungsweisen entwickelt, welche nicht als Verzerrung eines ‚natürlichen Bildes‘ der wirklichen Verhältnisse aufgefasst zu werden braucht (wie das bei Kant ja auch nicht getan wird).

Es sind vor allem transitive Relationen, die laut James als Leistung des Gehirns anzusehen sind. Wir könnten als Beispiel eine Tonleiter oder eine Farbtonreihe nehmen, wie das in psychologischen Schriften gern getan wird. Für uns ist es

³¹⁶ Cf. Myers 1986, 282 f.

interessanter, wenn wir stattdessen versuchen, räumliche und zeitliche Verhältnisse als Beispiele heranzuziehen: Wenn sich in einer Baumreihe von 12 Bäumen ein Baum in meiner unmittelbaren Nähe befindet, die Bäume 3 und 6 von mir aus gesehen etwas weiter weg liegen, und Baum 12 am weitesten von meinem Standpunkt entfernt ist, dann weiss ich sofort: Wenn Baum 6 weiter von mir weg ist als Baum 3, und Baum 12 weiter von mir entfernt ist als Baum 6, dann ist Baum 12 auch weiter von mir entfernt als Baum 3. Da scheint etwas gekünstelt (wir sehen die Baumreihe ja in der Perspektive), aber die entsprechenden zeitlichen Relationen entsprechen schon mehr unserer Empfindung bezüglich der bevorstehenden körperlichen Anstrengung: Wenn ich länger brauche, um den Baum 6 zu Fuss zu erreichen, als wenn ich nur bis zum Baum 3 gehe, und wenn Entsprechendes auch für die Bäume 12 und 6 gilt, dann brauche ich logischerweise auch länger, um den Baum 12 zu erreichen, als wenn ich bei Baum 3 stehen bleibe.³¹⁷ An der Basis unserer Denkvorgänge werden Differenzen nicht von den Dingen abgeleitet, sondern als Relation direkt erkannt.³¹⁸ Wenn wir zwei Gemütszustände oder ‚äussere‘ Phänomene (*lies*: Objekte im Gedankenstrom) miteinander vergleichen und evaluieren, die nicht gleichzeitig ‚passieren‘, ‚präsent‘ oder ‚lebhaft‘ sind („acquaintance“), dann wird der vergangene Term *qua* Erinnerung zusammen mit dem gegenwärtigen Term in eine allgemeine (abstrakte) Relation gebracht: $A(m)$ ist von $B(n)$ verschieden, weil die Eigenschaften A und B generell voneinander verschieden sind. Die Abfolge der Phänomene im *stream of thought* wäre theoretisch (wir folgen hier James): Phänomen m – Kontrast / Transition – Phänomen n . Da der mentale Strom oder die *durée* kein Film mit unzähligen diskreten Bildern ist (*vide* Bergson), wird das neue Phänomen n nicht isoliert ‚ins‘ Bewusstsein treten, sondern als Kontrast „ n -verschieden-von- m “ (oder auch „jetzt-nicht-mehr- m -sondern- n -also-aufpassen!“). Nun fragt sich, wie denn die fraglichen Phänomene und Eigenschaften spontan voneinander unterschieden werden können, wenn es kein Agens gibt, das eine Relation zu einem *tertium comparationis* herstellt. James

³¹⁷ Cf. PP/II, p. 176: „movements in perceptive activity“ und p. 644 – 646: „axiom of transferred relations“ und Myers 1986, 265

³¹⁸ PP/I, p. 496 f.: „intuition of difference“

antwortet sinngemäss, dass es keines ‚äusseren‘ –und schon gar nicht eines absoluten - Bewusstseins bedürfe, um einen Vergleich anzustellen, vielmehr sei die Erfahrung eine kumulative Angelegenheit (wie Bergson sagt). Ein ganzheitlicher Zustand (Bewusstseinsphase oder „pulse of thought“) absorbiere gewissermassen seinen Vorgänger, so dass in James’ Beispiel das Erlebnis von *n* zum Erlebnis von *m* hinzugefügt werde.³¹⁹

Bis hierhin argumentieren wir als Empiristen. Wir sehen keinen Anlass, so etwas wie „ewige Wahrheiten“ (*necessary truths*) anzunehmen. Das natürliche Interesse eines Lebewesens hängt nicht so sehr an diesem oder jenem Individuum oder Phänomen, sondern an Eigenschaften oder an typischen Situationen, die typische Verhaltensweisen fordern (wir sprechen also von Zeichen). Das Zusammenspiel von Erinnerung und Erfahrung bringt irgendwie das begriffliche Denken zustande (*vide* Hobbes), das Vergleiche auf Klassenebene ermöglicht, was sich eben als „nützlich“ erwiesen hat – also nicht: „Dieser Löwe dort scheint faul zu sein“ oder „Jene Löwin dort sieht ziemlich gefährlich aus“, sondern: „Achtung, das dort ist ein Löwe!“ und Propositionen in der Art von Regeln wie etwa „Löwen, die satt sind, jagen nicht“ (Klasse „Löwe“ mit der Unterklasse „satter Löwe“ – „satt“ wäre sozusagen eine tertiäre Qualität, die nicht klassenbestimmend ist).³²⁰ Wenn wir Löwen in Afrika oder Tiger in Indien auf irgendeine Weise erlebt haben, sind wir in der Lage, diese Erlebnisse introspektiv ‚anzuschauen‘. Dabei stellen wir uns die gesehenen individuellen Tiere vor (besondere äussere Merkmale, Gesichtsausdruck usw.) - und erinnern uns sicher noch an unsere damalige Gemütsverfassung – aber sicher nicht „die Klasse aller Raubtiere mit den Eigenschaften R, S und T“. Begriffe sind keine Bilder, die sich assoziieren und kumulieren lassen. Die Logik eines Begriffsschemas muss stehen, *bevor* neue Begriffe ‚hereingeholt‘ werden. Sie wird in der Geschichte erforscht und erweitert, aber sie wächst nicht in einem organischen Sinne. Die Logik

³¹⁹ PP/I, p. 500 – Das neue Phänomen wäre also genau besehen ein Kontrast, der sich aus zwei Erlebnissen ‚zusammensetzt‘, die zueinander in einem rekurrierenden Verhältnis stehen („wärmer als“, „schneller als“, „angenehmer als“ usw.)

³²⁰ Cf. PP/II, p. 49 und Myers 1986, 266

ist nicht unmittelbar an natürliche Bedürfnisse gekoppelt. Wenn wir dieses „Vorher“ mit den Strukturen des Gehirns oder des Denkens (welche dann wieder von der Physiologie abhängig sind) in Verbindung bringen, sind wir Konzeptualisten, „Nativisten“, Cartesianer bzw. Kantianer. Dabei kommt es nicht darauf an, ob wir unsere Theorie an Gott, an die Rationalität *per se* oder an den Gang der Natur anbinden.³²¹ Wenn wir dagegen den logischen vom alogischen Bereich abtrennen und nur die Struktur der Logik betrachten, sind wir im Prinzip platonische Realisten, auch wenn wir kein Ideenreich annehmen. James scheint sich hier so zu positionieren, dass er auf der Ebene der sinnlichen Erfahrung einen Abstraktionsprozess annimmt (wie die Britischen Empiristen), während er auf der Metaebene der geistigen Erfahrung ‚Begriffe zweiten Grades‘ annimmt, welche das Denken erst recht ermöglichen.³²² Das fließende Bewusstsein wäre also die „Materialebene“, über der ein begriffliches Schattenbild schwebt, das wiederum von ‚reinen Begriffen‘ reguliert wird (beides zusammen nennen wir die „Organisationsebene“). Damit nimmt James einen „internen Platonismus“ (siehe Bergsons bekannte Kantkritik) an und zeigt sich damit *nolens volens* als Erbe Descartes‘.³²³ Nun würde es James - und dem Verfasser dieser Arbeit - Leid tun, wenn der Leser bei diesem Thema genervt die Lektüre abbrechen würde.³²⁴ Um solches zu vermeiden, muss hier James und zugleich Bergsons Spencerkritik in die Diskussion miteinbezogen werden.

Auf etwas ungewohnte aber einprägsame Art könnten wir diese Kritik als Frage so formulieren: Wenn der Mensch ein Teil der Natur ist, und die Natur sich dauernd weiterentwickelt (und zwar ohne die Hilfe eines „unbewegten Bewegers“), wieso sollte dann ausgerechnet unsere Spezies keine eigene Entwicklungsdynamik an den Tag legen? Der Argumentationsweg bei James und Bergson verläuft anders – er hat

³²¹ James und Bergsons Auffassungen bezüglich des Verhältnisses von Gehirn und Denken wäre: „Mind is a type of action which pursues ends, and such action is a ‚brain process‘.“ (aus Schneider 1976, 362)

³²² Myers 1986, 251

³²³ Ibid, 251 / 283 (Vergleich mit Noam Chomsky)

³²⁴ PP/II, p. 625

unterschwellig etwas mit Freiheit und Kreativität zu tun: Wenn ausschliesslich äussere Verhältnisse innere Verhältnisse erzeugen und modifizieren (vergleiche *Secondness* und *Firstness* bei Peirce), dann ist nicht einzusehen, wie wir uns aus dem „Chaos“ (Mill und James) der Wahrnehmungen jemals zu Kunst und Wissenschaft aufschwingen könnten (*Thirdness*). Kunst und Wissenschaft liegen insofern ‚in‘ der Natur, als sie ‚im‘ Menschen ihren Ursprung und ihre Bestimmung haben. Spencer und seine Schüler – so lesen wir bei James – betonen zu stark die äusseren Einwirkungen („external order“) und vernachlässigen dabei die spontanen/zufälligen Entwicklungen im Denken/in der Struktur des Gehirns („internal order“ – bei James mehr im Sinne von „internal forces“).³²⁵ In einer traditionellen Terminologie hiesse das einfach, dass das Bewusstsein nicht ein Abbild des Seins ist, wenn unter „Sein“ die materielle Welt verstanden wird. Unsere Bewusstseinsgehalte sind eher als emergente Eigenschaften anzusehen, die auf primitiven Mustern „supervenieren“ und sich als Gedanken verselbständigen (wie James im Sinne von Whitehead sagt).³²⁶ Einzig die raum-zeitlichen Verhältnisse werden der Psyche von aussen her ‚aufgedrückt‘. Bezüglich Raum und Zeit gibt es unter normalen Bedingungen keine ‚falschen‘ Wahrnehmungen oder Intuitionen. Wenn ich mir sicher bin, dass dort vor dem Haus ein Brunnen steht (weil ich ihn sehe und als Brunnen erkenne), dann ist das auch der Fall.³²⁷ Die soeben beschriebene Ansicht „entered the mind“, als ich Haus und Brunnen wahrgenommen und erkannt habe, aber was ich mit meinem Erinnerungsbild weiter tue, beruht teilweise auf Fähigkeiten, die „born in the house“ sind.³²⁸ Damit gelangen wir bestenfalls zu einem „internen Platonismus“ oder besser zu einem „evolutiven Cartesianismus“, aber noch nicht zu einem eigentlichen „Platonismus“. Wir wollen weiter schauen.

Vom psychophysischen Parallelismus herkommend unterscheiden wir mit James, Münsterberg, Dewey, Reich und anderen psychische und physische Funktionen (also

³²⁵ PP/II, p. 636 („chaos“), p. 638 („internal forces“) und 620 ff. (zu Spencer)

³²⁶ PP/II, p. 638 / 630 (cf. MEN, p. 296 f.)

³²⁷ PP/II, p. 632 - Cf. Graeser 1992, 108 f. (zu Platon und Kant)

³²⁸ PP/II, p. 627

Seele und Körper im weiteren Sinn). Die „psychische Funktion“ wurde im Laufe der Jahrtausende bei der Gattung *Homo* um ein „realm of mental relations“ erweitert, das eben nicht bloss ein Abklatsch des ‚Reichs der Tatsachen‘ ist.³²⁹ Die Verknüpfung von Symbolen ‚im‘ menschlichen Intellekt ist letztlich auch eine natürliche Tatsache, nur nicht *qua* Verdoppelung der Aussenwelt. Das Verhältnis von „sensible facts“ und „logical and mathematical truths“ lässt sich nicht über weitere Wahrnehmungen oder weitergehende theoretische Sätze verifizieren, ohne damit weitere Verifikationen *ad infinitum* einzufordern. Zweifel und Zwist weichen der Gewissheit erst, wenn uns unsere Wahrnehmungen und Hypothesen in eine gewünschte Richtung führen, d. h. wenn sie uns erlauben, verlässliche Prognosen zu stellen.³³⁰ Dieser Erkenntnisgewinn oder „Fortschritt“ geschieht im engen Durchgang zwischen den inneren und äusseren Zwängen der Wahrnehmung und des Denkens.³³¹ Der „enge Durchgang“ ist eben das Unvorhersehbare - das Neue, das entsteht, wann *es* will. Im Einklang mit Peirce, Eddington, Einstein und Popper macht James geltend, dass die Wissenschaft nicht einfach eine Sache der Erfahrung sei – hinschauen und ausprobieren genügen nicht! Es gibt neben der natürlichen auch eine gesellschaftliche und geistige Evolution, die nach demselben doppelten ‚Mechanismus‘ funktioniert (nämlich *adaption* und *variation/selection*).³³² So wie es bei Organismen „spontane Variationen“ (Mutationen) gibt, so können sich die Gedankengänge ‚in‘ einem Gehirn mit besonderen strukturellen Voraussetzungen vom ‚gewöhnlichen‘ Denken abheben und so in einem bestimmten Gebiet neue Perspektiven eröffnen (die zunächst einen schweren Stand haben, wie die Geschichte zeigt).³³³ Es wäre lächerlich, wollte man darauf bestehen, dass die besagten „besonderen Strukturen“ ‚von aussen‘ verursacht worden und insofern ‚unvermeidlich‘ seien (*contra* Spencer). Der glückliche Wissenschaftler, der mit einer

³²⁹ P, p. 101 – Zu den interessanten Stellen in SPP siehe Seite xy

³³⁰ Cf. P, p. 102 f. und MT, p. 80 f. / 117 f. (zum Thema „agreement“)

³³¹ P, p. 101: „Between the coercions of the sensible order and those of the ideal order, our mind is thus wedged tightly.“ – Spencer würde dem ohne weiteres zustimmen.

³³² PP/II, p. 636 *nota* (und 631): „mental and social evolution“ – James würde sicher nicht bestreiten, dass die drei genannten „Evolutionen“ miteinander zusammenhängen.

³³³ Wir streifen hier die Geniethematik, die in die Romantik zurückreicht.

Aufsehen erregenden These aufwarten kann, ist einfach ‚der richtige Mann am richtigen Ort‘. Ein Begriffsschema („ideal framework“) wird durch die Struktur des menschlichen Gehirns ungefähr so determiniert wie die Möglichkeiten der Wahrnehmung durch das Sensorium. Wir nehmen wahr, was wir wahrnehmen können, und wir denken, was wir denken können. Nun sind die Gebiete des Wahrnehmbaren und Denkbaren so ausgedehnt, dass es für jede Generation von Künstlern und Wissenschaftlern etwas Neues zu entdecken gibt.

Mit solchen und ähnlichen Überlegungen umkreisen wir eine neue Konzeption von „innate ideas“, aber noch nicht eine neue Art von Platonismus. Der Platonismus kommt bei James und Whitehead dann zum Vorschein, wenn der Kosmos als eine moralische Ordnung angesehen wird, die sich nach ethischen, ästhetischen und rationalen Kriterien entfaltet (Meliorismus³³⁴). Dabei bedeutet „rational“ nicht einfach „theoretisch“, sondern ist eher als ‚Gesetz des Lebens‘ oder ‚der Bewegung‘ aufzufassen (etwa so, wie Leonardo da Vinci das tut und wie es auch für Bergsons Philosophie zutrifft³³⁵). James und Whiteheads metaphysischen Vorstellungen sind deshalb „spiritualistisch“, weil Rationalität und Moral miteinander einhergehen.³³⁶ Das Böse/Falsche/Hässliche ist zwar auch ein Aspekt der Realität, aber als solcher ist er nicht massgebend. Wenn eines von drei Kindern stirbt, ist der Fortbestand der Familie trotzdem gesichert. Der moderne Pessimismus folgt aus einem materialistischen Weltbild, in dem nur physikalische Ursachen anerkannt werden. Wenn emotionale und geistige Vorgänge lediglich Epiphänomene sind, die selbst

³³⁴ Cf. MEN, 298 f.: „An optimism to be logical must also refer to the general upshot & not to the details part of which are empirically bad.“ – Hier dürften sich die Auffassungen von James und Royce überschneiden.

³³⁵ Siehe die Notizen Leonardos auf Seite xy

³³⁶ Cf. Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (London 1929), 221: „It is true, however, that Greek moral philosophy is intensely intellectual, and that the moral and the scientific do tend, especially in Plato, to converge.“ – Das ändert an unserer Feststellung oben nichts, weil für die alten Griechen „Wissenschaft“ noch ein ganzheitliches Unternehmen war, so dass es für Denker in der Tradition von Pythagoras wenig Sinn gemacht hätte, zu sagen, Musik und Mathematik seien deshalb voneinander verschieden, weil sie sich verschiedener Symbole bedienen. Musik und Mathematik drücken nach platonisch-pythagoreischer Auffassung auf verschiedenen Wegen das Gleiche aus, nämlich die Harmonie des Kosmos. Entsprechendes gilt ja auch noch bei Leonardo bezüglich der Wissenschaft und der Malerei. MR

nichts bewirken können, dann macht es auch keinen Sinn, an einen freien Willen oder an eine höhere Bestimmung des Menschen zu glauben. Aber niemand sagt, dass wir *nur* Materialisten sein dürfen, wenn wir es denn sind. Wenn wir die Wissenschaft Wissenschaft sein lassen, können wir aufatmen und wieder Hoffnung schöpfen.³³⁷ Wir Menschen sind Lebewesen, keine Theorien und keine Maschinen. Mit solchen Gedanken hat James bekanntlich eine schwere persönliche Krise überwunden - und die Argumentation ist stichhaltig!³³⁸

Wenn wir als Menschen den tieferen Sinn der Welt nicht verstehen, dann ähneln wir dem Hund, der Tag für Tag ein Nickerchen in der Bibliothek seines Herren macht und den vielen Büchern in den Regalen herzlich wenig abzugewinnen vermag. An einer eindrucklichen Stelle aus dem Jahre 1896 erzählt James in diesem Sinn von seinem Terrier. Dies tut er, um folgendes philosophische Credo zu veranschaulichen:³³⁹

That the world of physics is probably not absolute, all the converging multitude of arguments that make in favor of idealism tend to prove; and that our whole life may lie soaking in a spiritual atmosphere, a dimension of being, that we at present have no organ for apprehending, is vividly suggested to us by the analogy of the life of our domestic animals.

Es geht hier nicht um eine Flucht *von* oder um eine Verzauberung *der* Wirklichkeit. Wie bei Platon und anderen Idealisten nach ihm geht es um eine Sinnsuche oder um eine Sinnggebung – um den Willen, einen Sinn im Leben/in der Welt zu finden. Das Leben oder die Existenz werden bejaht und nicht etwa verneint: „This life (...) is what we make it“ - was natürlich auch für „this world“ gilt.³⁴⁰ Unser Leben spielt sich mehrheitlich auf der Gefühlsebene ab. Deshalb ist unsere emotionale Einstellung

³³⁷ Siehe MEN, p. 296 f.: „only physical efficient causality“ führt zu „insecurity“

³³⁸ Cf. Myers 1986, 46 f. und Schneider 1976, 358 f.

³³⁹ WB, p. 52 f.

³⁴⁰ WB, p. 55

zur Wirklichkeit der Schlüssel zum Verständnis der Dinge, wie sie *für sich* sind (*vide* Bergson).³⁴¹ Ohne Eros gibt es keinen Logos und ohne Liebe keine Wahrheit, wie uns Platon, Leonardo und Goethe lehren.

Platon und seine Schüler suchten nach Essenzen; unsere Philosophen fragen dagegen nach der Existenz einer Sache – nach dem Konkreten ‚hinter‘ den Phänomenen. In diesem Sinne waren sie „Realisten“ und „Postkantianer“, was noch lange nicht heisst, dass sie Anti-Idealisten oder Panpsychisten gewesen wären. Das sind Fragen, die andere Antworten verlangen.

Ergänzung. Wir haben eben über platonische Einflüsse oder über ‚Fernwirkungen‘ aus der Antike gesprochen. An dieser Stelle ist im Hinblick auf Whiteheads „Organismusphilosophie“ eine Ergänzung angebracht.

In dieser Arbeit wird eine historische Einteilung entlang der weiter oben vorgestellten „process fork“ empfohlen. Der Einfachheit halber *und* berechtigterweise setzten wir bei Herbert Spencer an und grenzen uns von der Romantik und vom Deutschen Idealismus nach Kant ab. Nun sind die Verhältnisse natürlich nicht so schön ‚linear‘ und ‚parallel‘. Das beginnt bereits bei Kants Schriften abseits seiner drei Kritiken, die für die Metaphysik allgemein von grossem Interesse sind, auch wenn diese bis heute keine grosse Wirkung erzielt haben. Uns ist es aber vor allem um Schelling zu tun, der seinerseits in der (neu-) platonischen Tradition steht. Wenn man aus irgendwelchen Gründen ‚hinter‘ Spencer gehen möchte, müsste man bei einer systematischen Einteilung der Metaphysik seit 1800 bei Schellings Naturphilosophie ansetzen. (Das kann in dieser Arbeit leider nicht dargetan werden.) Wenn wir eine mehr oder weniger lineare Entwicklung des spiritualistischen Prozessdenkens annehmen wollen, dann erscheint der herausragende englische Schellingianer Samuel Taylor Coleridge als der „grosse Transformator“ zwischen älteren und neueren philosophischen Ausdrucksweisen. Dieser ganz erstaunliche Dichter, Literat und Philosoph übersetzt gewissermassen

³⁴¹ Ibid.

die Sprache von Schellings Metaphysik in das Idiom von Bergson und Whitehead – und das wenige Jahre nach dem Sieg von Waterloo! Abgesehen von kongenialen existenzialistischen und tiefenpsychologischen Intuitionen nimmt Coleridge auch Whiteheads Metaphysik in groben Zügen vorweg. Wenn wir Coleridges verstreute Schriften heute neu entdecken, erkennen wir darin die Versuche eines ‚modernen‘ spiritualistischen Prozessphilosophen und Prozesstheologen. Diese inoffizielle Schelling/Coleridge-*connection* wäre nicht nur für Bergson und Whitehead (ferner für James und Royce) hochinteressant, sondern sie würde auch Peirce’s Kosmologie der Liebe und der Kreativität in wichtigen Punkten erhellen und womöglich sogar ergänzen.

Zu James’ Zeiten war der so genannte „Neuhegelianismus“ im Schwung. Auch Russell, Dewey, Mead und Lewis sind in diesem philosophischen Umfeld ‚aufgewachsen‘ und haben sich dann jeder auf seine Weise davon emanzipiert, was James weniger gut gelungen ist (das soll keine Wertaussage sein). Der „Neuhegelianismus“ - besser gesagt der Britische und Amerikanische (meist religiös gefärbte) Idealismus - betonte den logischen Aspekt eines damals zeitgemässen Idealismus, der eben nicht ‚rein hegelianisch‘ war. Hegel selbst war als spiritualistischer Metaphysiker weder von einer ‚reinen‘ Logik noch von einer ‚reinen‘ Wissenschaft (*lies*: von der Mathematik) besonders angetan. Ihm ging es vielmehr um die Stellung des Geistes oder des Denkens im Weltgebäude – letztlich ging es auch bei Hegel um die Freiheitsproblematik. Die Fragestellung war für Hegel nicht „Mensch und Natur“ sondern „Geist und Welt“ oder noch besser „Freiheit in der Notwendigkeit“.

James’ Zeitgenossen beachteten die allumfassende Dialektik und die darin einbeschriebenen „lebendigen Ausdrucksphänomene“ (wie ich in Herders Manier sagen möchte) - so weit zu sehen ist - nicht. Deshalb sind die vielbesagten „Neuhegelianer“ keine Hegelianer oder zumindest ‚nicht besonders hegelianisch.‘ Daraus erklärt sich auch, dass Vieles von der Kritik, die scheinbar gegen Hegel gerichtet war (siehe James und Russell) ins Leere schlägt, was für uns natürlich

überaus interessant ist. Dieser zeitgemässe Antikantianismus und Antihegelianismus verdeckt die wichtige Tatsache, dass - begonnen bei Aristoteles (und Demokrit) über Leibniz bis zu Schelling (und Hegel) – in der Geschichte der Metaphysik durchaus *nicht* mit einem obsoleten Substanzbegriff operiert wurde. Metaphysiker waren nie besonders naiv oder fantasielos; solche Anmutungen sind Vorurteile späterer Denker. Der Substanzbegriff, den sich namentlich Russell und Whitehead zur Zielscheibe wählen (oder besser als solche herrichten), *bezieht* sich vorwiegend auf Aristoteles' Kategorienschrift und *überzieht* deutlich die sprachphilosophischen Intentionen des Stagyrten. Das ist der hartnäckige Mythos der Prozessphilosophie, der meines Wissens bisher nicht hinterfragt wurde. Wahrscheinlich werden auch die verschiedenen Denkanstösse in dieser Arbeit diesen Mythos nicht so schnell beseitigen können.

Ganz allgemein kann gesagt werden, dass man in der Metaphysik an Aristoteles und an Descartes nicht ungestraft vorbeikommt. Wenn wir aus welchen Gründen auch immer ein falsches oder ein extrem einseitiges Aristoteles- oder Descartesbild in die Welt setzen, wird es nicht verwundern, dass wir in verschiedenen Zusammenhängen zu absonderlichen Schlüssen kommen (man denke etwa an Spencer, Bergson oder an Husserl). Hier ist eben jene Präzision verlangt, die auch Henri Bergson gelegentlich anspricht, und die von gewissen populären Denkrichtungen als Möglichkeit prinzipiell verleugnet wurde und teilweise immer noch wird.

Kapitel III – James *versus* Bradley

Wie soll denn eine bloße Zusammensetzung
aus den Elementen irgendein Leben haben? ³⁴²

In diesem Kapitel werden wir uns näher mit metaphysischen Weltauffassungen befassen, die auch eine religiöse Dimension aufweisen. Die Verquickung von Theorie und Glauben finden wir auch bei unseren beiden Hauptautoren James und Whitehead, weiter bei Bergson und den so genannten „Neuhegelianern“ im englischsprachigen Raum.

Der *missing link* zwischen James und Bradley ist bei Sprigge und anderen Kommentatoren niemand geringerer als Josiah Royce. Ohne Royce verliert eine vergleichende Darstellung von James' Philosophie mit Bradleys Idealismus massiv an Substanz.³⁴³ Über James ergeben sich zudem interessante Verbindungen zu Whitehead.

Weiter sieht man sich bei James und Bradley vor die Notwendigkeit gestellt, *to come to terms with mysticism*. Ohne diese propädeutische Arbeit kann nicht abgeschätzt werden, ob und inwiefern die metaphysischen Ideen von James und Bradley mystisch sind. Wir haben in § 4 mit den Einheiten nach Ruskin schon gute Vorarbeit geleistet. In einem weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang sehen wir uns auf jene altherwürdigen indischen Systeme verwiesen, die sich auf die Veden berufen.³⁴⁴ Systematisch würden wir dahin gelangen, das Verhältnis von Mystizismus, Skeptizismus und Rationalismus zu klären, was gerade im Hinblick auf Bradley notwendig wäre. Zudem müsste man sich ernsthaft Gedanken zum Thema

³⁴² Plotin, *En.* II, 9, 5, 16-19

³⁴³ Cf. Perry 1935/I, 817 – Royce wird auch in Myers 1986 zu wenig berücksichtigt. Royce hat mehr Zugeständnisse an James' Pragmatismus gemacht als jeder andere Absolute Idealist, deshalb war es für James etwas schwieriger, sich von ihm abzugrenzen. Der Kontrast zwischen James und Bradley war viel stärker. Deshalb zog es James vor, gegen Bradley, und weniger gegen seinen Kollegen Royce zu polemisieren.

³⁴⁴ Cf. Sprigge 1994, 457

„Panthismus“ machen, bei dem es sich ebenfalls um eine mystische Weltsicht handelt.³⁴⁵

§ 8 Indische Visionen

When reality is known, what becomes
of the phenomenal world? ³⁴⁶

Es ist eine bittere Ironie der Geschichte, dass sich im ausgehenden 19. Jahrhundert ausgerechnet bei den Engländern indische Denkweisen ausbildeten, welche sich als Kolonialherren bekanntlich darin gefielen, indisches Kulturgut gering zu schätzen und mit englischer Bildung zu ersetzen. Bradley gehörte zwar nicht zur britischen Kolonialverwaltung, auch war er von offener Gesinnung. Trotzdem erstaunt es, dass er in den vielen Jahren seiner akademischen Tätigkeit nie auf die Idee kam, die bekannten Arbeiten von H. T. Colebrooke (oder jene von deutschen Indologen) in die Hände zu nehmen.³⁴⁷ Genau dies taten A. W. Schlegel, Hegel und Cousin, um nur einige Namen zu nennen. Erfreulicherweise findet auch Royce Gefallen an indischen Motiven, die er geschickt für seine Argumente zu nutzen weiss.³⁴⁸ Indien, China, Europa und der vordere Orient bilden eine gewaltige historische und geographische Einheit, die aufgrund universeller menschlicher Denkweisen faszinierende Querverbindungen erlaubt.³⁴⁹ So finden sich Gedanken, die wir im Westen mit

³⁴⁵ Siehe Sprigge 1997

³⁴⁶ Shankara, *Hymn of Renunciation*, zit. in: Zaehner 1957, 177 f.

³⁴⁷ H. T. Colebrooke, *Essay on the Philosophy of the Hindus* (London 1824)

³⁴⁸ Siehe Royce 1893, 1927 und 1998

³⁴⁹ *Bemerkung*: Auch heute noch fällt es dem durchschnittlichen Europäer schwer, die Leistungen anderer (vor allem ‚ärmerer‘) Kulturen zu würdigen. Der jüdisch-christliche Mythos des von Gott gestifteten und geschützten „christlichen Abendlandes“, das alle anderen Weltgegenden überstrahlt (und bevormundet), ist in moderner Form immer noch virulent. Soviel zum brisanten Thema „Eurozentrismus“, das unter anderem auf das Thema „Weltmacht Amerika“ verweist. Die westliche Philosophie hat sich bisher ihrer Verantwortung entzogen und ist in der Bedeutungslosigkeit versunken. James, Whitehead und andere Denker, die uns interessieren, waren sich der Leistungen anderer Kulturen bewusst. – Man konsultiere in jedem Falle die ausserordentliche Publikation von

Spinoza verbinden, auch in China und natürlich in Indien. Es ist uns deshalb ein leichtes, die grundlegenden Optionen für ein traditionelles metaphysisches System in einer Einführung zur „Philosophie der Inder“ zu finden. Wir zitieren die entsprechende Stelle bei Helmuth von Glasenapp:³⁵⁰

Alle Philosophie geht mehr oder weniger von der Anschauung aus, dass die Welt ein geordnetes, in sich einheitliches Ganzes darstellt. Während jedoch die pluralistischen Systeme sich damit begnügen, den gesetzlichen Zusammenhang zwischen einer grösseren und geringeren Zahl von ewigen, unterschiedlichen Substanzen anzunehmen, suchen die Vedāntins³⁵¹ zu einem *ens realissimum* vorzudringen, von dem alles abhängt.

Der Autor zählt drei Möglichkeiten auf, das Viele dem Ganzen unterzuordnen:³⁵²

[1] Der Weltprozess findet seine Einheit in Gott, der „alles Existierende umschliesst, durchdringt und lenkt, so dass sich in allem Dasein die Aktion eines einzigen göttlichen Wesens manifestiert.“

[2] Das individuelle Dasein ist nur ein Modus eines göttlichen Urgrundes. Solche Modi sind „ewige oder zeitliche Erscheinungsweisen eines einzigen Göttlichen (...), das sich zu einer Vielheit entfaltet.“

[3] Nur das Absolute existiert im wahren Sinne des Wortes. Die Mannigfaltigkeit ist eine Illusion (letztlich eine Folge unzulänglichen Denkens), die „wie ein Schleier das eine allein reale Absolute verbirgt, welches in ewiger (...) Ruhe verharret.“

Elmar Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens* (Zürich 2004) und meine zu erscheinende *Introduction to Ethnophilosophy* (siehe auch Edel 1953).

³⁵⁰ von Glasenapp 1949, 147

³⁵¹ Absolute Monisten, die sich besonders auf die Upanishaden stützen. Der bedeutendste Philosoph des Vedānta ist Shankara (ca. 700 - 750 unserer Zeitrechnung) – vielleicht der bedeutendste Denker der gesamten indischen Tradition. Shankaras Denken ist jenem von Parmenides verwandt. Zu Parmenides siehe Graeser 1992, 55 - 80

³⁵² von Glasenapp, *op. cit.*, 147 f.

Wenn wir die Terminologie aus § 2 heranziehen und auf die drei Manifestationsarten der Gottheit anwenden, können wir folgende Bezeichnungen festlegen:

[1] gemässigter Monismus – Panentheismus: Gott (oder das Göttliche) ist allgegenwärtig, aber numerisch und essenziell verschieden von der Welt. Es liegt ein gemässigter Dualismus Gott/Welt vor. Ein Panentheismus oder ein „pluralistischer Pantheismus“ (James) ist der historische Kompromiss zwischen Theismus und Pantheismus. Dieses Gotteskonzept schwebt James, Bergson, Whitehead, Hartshorne und teilweise auch Royce vor.

Die vier Einheiten von John Ruskin gehören in diese erste Kategorie - sie fächern sie gewissermassen auf. Die übergeordnete „unity of membership“ und die davon abhängigen Einheiten sind bei [2] ebenfalls möglich, bei [3] jedoch ausgeschlossen, da es im Typus „Pantheismus II“ (die Welt als Epiphänomen) weder eine echte, organische „membership“ noch eine wirkliche „sequence“, noch eine Partizipation à la Platon gibt. Da die Zeit selbst ein Epiphänomen oder eine Täuschung ist, kommt bei [3] auch die Sequenz Gott-Welt (Wirklichkeit-Schein) nicht in Frage. Es gibt keinen eigentlichen Schöpfungsakt - es gibt nur Gott.

[2] absoluter Monismus (in der Art Spinozas) – Pantheismus I:

Gott und die Welt sind miteinander identisch, d. h. es gibt *eine* Wirklichkeit mit *zwei* Aspekten. (Der Mensch erscheint so als Abbild der Einheit Gott-Welt.) Der Substanzdualismus ist in einem Eigenschaftsdualismus ‚aufgehoben‘. Was bleibt, ist die Idee der Dualität. Sie ist prinzipiell unüberwindbar, weil sie tief im menschlichen Gefühl verankert ist. Die Kritik, wonach Descartes mit seinem Substanzdualismus ein „falsches Denken“ in das westliche Denken eingeführt habe, kann nicht ernst genommen werden; sie greift viel zu kurz. Es wird bei Aristoteles und Descartes des Öfteren übersehen, dass viele ihrer Thesen dem *common sense* entsprechen;

abgesehen davon ist die Idee einer selbständigen Seele keine abendländische Erfindung.

[3] absoluter Monismus (starke spiritualistische Variante) – Pantheismus II: scheinbarer Dualismus von Geist und Nicht-Geist (*lies*: Sein und Nicht-Sein). Nur der geistige Aspekt der Welt ist real, alles andere ist unreal (bei Pantheismus I müssten wir sagen: „nicht ganz real“) oder dann nur als Spiel oder Illusion ‚real‘, was üblicherweise so nicht gesagt wird. In diese radikale Richtung deuten die tradierten Texte von Parmenides und Shankara, wobei es strittig ist, ob bei diesen Autoren die pantheistischen Varianten I oder II vorliegen (wir sollten Vorsicht walten lassen und im Zweifelsfalle nicht über die Variante I hinausgehen). Zuweilen werden Monadismus und Panpsychismus (ein und dasselbe Konzept *vor* und *nach* Darwin) in einem radikal spiritualistischen Sinne verstanden. Das Missverständnis ergibt sich deshalb, weil die „Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik“ (unsere Wendung) seit Anaxagoras nicht beachtet wird: Die Metaphysik sucht metaphysische, nicht paraphysikalische Gründe; umgekehrt begnügt sich die Physik mit physikalischen Erklärungen (was Sokrates in Bezug auf Anaxagoras offenbar nicht verstanden hat).³⁵³ Das bedeutet *nicht*, dass für Descartes, Spinoza, Leibniz, Fechner, Whitehead, Bergson oder Radhakrishnan die exakten ‚materialistischen‘ Wissenschaften *Pseudowissenschaften* waren – selbst dann nicht, wenn der Mathematik ein besonderer Status zugebilligt wird. Ein radikaler Spiritualismus ist in der Philosophie so selten wie ein radikaler Materialismus.

Mit diesen drei metaphysischen Optionen überblicken wir die Möglichkeiten, Gott und die Welt zueinander in Beziehung zu setzen. In der Geschichte der Metaphysik wurde diese Beziehung als *das* fundamentale Problem betrachtet. Die verschiedenen Einzelfragen führen immer wieder zu dieser Grundfrage zurück. Wer den Artikel

³⁵³ Bei der besagten „Realdistinktion“ geht es letztlich um die Unterscheidung von Wirk- und Finalursachen, was sich in der Metaphysik immer mehr zum Unterschied von ‚innen‘ und ‚aussen‘ verdichtet (Leibniz, Lotze, Fechner, Peirce, Bergson, auch der vorkritische Kant).

„Metaphysics“ in der *Encyclopaedia Britannica* durchblättert (der bei Platon und Aristoteles beginnt und bei Whitehead endet), kann sich selbst davon überzeugen.³⁵⁴ Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Gott und der Welt ist eine Anwendung des Teil/Ganzen-Problems in klassischen und ‚neuklassischen‘ metaphysischen Diskussionen. Wenn wir davon abstrahieren, gelangen wir zum Kern der Frage: Was ist von was abhängig? - oder auch: Was sind die Aspekte und die Bedingungen einer gegebenen Situation?

Josiah Royce führt in seiner theistischen Metaphysik die Option [1] aus. Gott ist in allem präsent, wobei allem eine Wirklichkeit zugesprochen wird (Individuen, Zeit, Relationen usw.), die von den Teilen zum Ganzen gleichsam ‚zunimmt‘. Deshalb steht Royce unseren Hauptautoren James und Whitehead wesentlich näher als Bradley, bei dem die Unwirklichkeit bereits bei Relationen (beim relativen Denken) ‚beginnt‘. „Theistisch“ nennen wir diese Metaphysik deshalb, weil die Welt von Gott abhängt, aber Gott nicht von der Welt (wie das teilweise bei Whitehead der Fall ist). Gleichzeitig stellen wir bei Royce eine romantische Tendenz zum Pantheismus fest. Ein Panentheismus („alles in Gott“ und komplementär dazu „Gott in allem“) ist, wie gesagt, ein Kompromiss zwischen Theismus und Pantheismus, der die Autonomie Gottes und eine gewisse Autonomie der Individuen bewahrt. Der Glaube an Gott ist nicht eine Notwendigkeit, sondern ein Akt der Freiheit oder des Willens (*vide* Coleridge, Royce und James). Nach Leibniz und Lotze kann ein Panentheismus monadologisch als „Panpsychismus mit Gott“ gelesen werden, diese Lesart bleibt jedoch die Ausnahme (mehr dazu in § 23). Der Ursprung in Gott ist der Gedanke, der die Weichen stellt. „Alles ist in Gott“ ist in der Regel nicht mit „alles ist belebt“ zu übersetzen, ausser „Leben“ wird metaphorisch in Abhängigkeit von Gott verstanden.

Bradley und McTaggart scheinen im Unterschied zu Royce und Ritchie zwischen den Optionen [2] und [3] zu schwanken. Gemäss der Logik von Bradleys Philosophie kann die Welt nicht aus Termen und Relationen bestehen. Das diskursive Denken

³⁵⁴ Siehe Walsh/Grayling 2002

kann andererseits nur mit Differenzen operieren; es orientiert sich vorwiegend an Gegensätzen. In diesem Sinne entsteht im menschlichen Geist eine Welt aus Gegensätzen (genauer aus Dualismen), die mit der Einheit der Welt (mit der „Erfahrung“) unvereinbar sind. Trotzdem reagiert das Denkvermögen auf etwas, was wir einfach als „Aspekte der Realität“ bezeichnen könnten. Die Deutung dieser Aspekte mag zwar falsch sein, das falsch Gedeutete wird davon jedoch nicht berührt – es bleibt ein Aspekt einer nicht verstandenen Wirklichkeit (diese skeptische Note fehlt bei Kant).

Option [3] stellt die radikalste Variante eines Monismus dar, die gewöhnlich mit Parmenides, Shankara, Bradley und Radhakrishnan in Verbindung gebracht wird. Die genannten Philosophen haben die sinnliche Welt und das begriffliche Denken nicht als unwirklich, sondern als ‚partiell wirklich‘ angesehen. Die niedere Welt ist bei Parmenides nicht eine Illusion, sondern ein opaker Bereich der Wirklichkeit. Parmenides unterscheidet zwischen Wissen und Meinung, nicht aber zwischen einer Physis und einer Hyperphysis, wie es den Anschein macht. Bei Shankara können wir eventuell an Huxleys Beispiel vom Kamin und dem Rauch denken: Die sinnliche Welt ist ein Epiphänomen der geistigen Realität. Der Weltgeist spielt mit der Sinnlichkeit und kann sie jederzeit widerrufen (diese Auffassung ist umstritten).³⁵⁵ Alle drei Optionen sind Ausdruck einer mystischen Weltauffassung, die mehr oder weniger ‚rationalisiert‘ daherkommt. Ein starkes Indiz dafür ist übrigens auch die Tatsache, dass sich in der Philosophiegeschichte ein absoluter *materialistischer* Monismus nie halten konnte. Das mystisch-idealistische Element hat sich in der Gottesfrage bewahrt - und solange Gott aktuell bleibt, kommt für die Philosophie ein radikaler Materialismus nicht in Frage.³⁵⁶

³⁵⁵ Cf. Bina Gupta, „The Place of Reason in Advaita Vedānta“, in: *International Philosophical Quarterly* 3 (2005). - Dies wäre die indische Version der Lehre der permanenten Schöpfung, die christliche Denker wie Descartes u. a. vertraten. Ohne das ständige Eingreifen Gottes würde die Ordnung der Dinge auseinander fallen. Wir könnten in beiden Fällen von einer „asymmetrischen Kausalrelation“ sprechen.

³⁵⁶ Hobbes' *Leviathan* veranschaulicht sehr schön die Koexistenz von materialistischen und idealistischen Motiven. Ein idealistisches Motiv wäre beispielsweise „die Vernunft als Geschenk

Die mystische Denkweise - die von Aufklärern verachtet wurde - demonstriert ironischerweise genau jenes Problem, das Kants kritische Philosophie bereits im Ansatz schwächt. Wir haben gesagt, die Welt sei für den radikalen Monisten/Pantheisten als „Schein“ ein Effekt einer Gottheit, die als einzige „Wirklichkeit“ gilt. Relationen zwischen Gott und der Welt sind nicht im vollen Sinne ‚real‘, weil der zweite Term (die phänomenale Welt) ein Pseudoterm ist. Nun, „der Schein verweist als konfuses Zeichen auf eine eminente Wirklichkeit“ heisst doch nichts anderes, als dass die verborgene Wirklichkeit ‚Zeichen aussendet‘ (woher sollten denn die Zeichen mit ‚transzendenten Hinweisen‘ sonst kommen?). Wenn der Schein ontologisch auf der Wirklichkeit gründet, darf ein Ursache/Wirkung-Verhältnis angenommen werden, das im Geist der Sterblichen aktualisiert wird. Die Täuschung hat doch offenbar eine Ursache, und diese Ursache darf nicht völlig immanent sein, sonst wird die Existenz Gottes gefährdet (bei Bradley die Existenz der einzigen Wirklichkeit; bei Kant die Existenz der Welt und damit die Gültigkeit der Wissenschaft). Die Kausalrelation zwischen einem ‚starken‘ und einem ‚schwachen‘ Term wird bei dieser gemischt mystisch-rationalen Denkweise immer schon vorausgesetzt. Auch ein ‚schwacher‘, ‚konfuser‘ oder ein ‚eminenter Term ist ein Term. Soviel zu Kants Rationalismus und zum verborgenen Rationalismus mystischer Denker.

Zusatz. Hier darf noch eine Bemerkung angefügt werden. Da der Buddhismus (besonders dessen bekannte Ausprägungen in Japan und in Tibet) im Westen viel Beachtung gewonnen hat, ist es auch unter Whiteheadspezialisten beliebt geworden, Parallelen zur buddhistischen Philosophie zu suchen.³⁵⁷ Wer sich mit den Lehren

Gottes“ (siehe 1968, 409 / III, xxxii, 2), das auch in der Aufklärung verbreitet war. – Zum Materialismus einiger Analytischer Philosophen siehe Kuklick 2001, 274 (277).

³⁵⁷ So auch Hartshorne 1989, 25 f. und andere Whiteheadianer in Ost und West. - Im ursprünglichen Buddhismus gibt es weder Gott, noch reale Prozesse, noch ein gesichertes diskursives Wissen. Dies wird deshalb übersehen, weil im westlichen Denken „Realität“ mit „Faktizität“ verwechselt wird. Whitehead bietet hier ein wichtiges Korrektiv (man erinnere sich an die hilfreiche Formel *reality = fact + value*). Dagegen sind der Irrtum und das damit verbundene Leid reale Hindernisse auf dem Weg zur Erleuchtung, die es methodisch zu überwinden gilt. Ohne diese Realitäten wäre die buddhistische

Buddhas befasst, sieht schnell, dass diese mit Whiteheads Auffassungen (die einen jüdisch-christlichen und mehrheitlich rationalistischen Hintergrund haben und deshalb auch der Islamischen Philosophie nahe stehen) nicht vereinbar sind. Wir haben somit die Wahl, entweder Buddha oder Whitehead ‚umzubiegen‘, um so zu den gewünschten Übereinstimmungen zu kommen. Whiteheads metaphysische und theologische Spekulationen sind mit dem Weltbild der Buddhisten auf weiten Strecken inkompatibel.³⁵⁸

Als Alternative dazu schlage ich vor, Bradleys Philosophie als eine *philosophy of mystic moments* aufzufassen und nach Ähnlichkeiten mit dem Zen-Buddhismus zu suchen.³⁵⁹ Unter dem gleichen Gesichtspunkt würde sich eine Triangulation mit James und Nishida empfehlen, wobei abzuklären wäre, inwieweit James’ „reine Erfahrung“ etwas Konkretem entspricht (das lässt sich nämlich bezweifeln).³⁶⁰ Ein solcher Versuch wäre jedenfalls bescheidener und subtiler, als Whitehead und ‚den‘ Buddhismus einander anzugleichen. Ob man dies tut oder meinem Vorschlag folgt, der Weg führt in jedem Fall über die Mystik und ihr mögliches Verhältnis zur Philosophie.

Viel näher als die alten Inder sind uns in Mittel- und Westeuropa, England, Schottland und Irland allerdings die alten Kelten mit ihrer Kultur, die sich vor der Christianisierung nicht an ‚letzten‘ Dualismen orientierte. Die Einbettung der Zeit in die Ewigkeit bei Bradley, McTaggart und weiteren Idealisten kann durchaus als eine

Religion ihrer eigentlichen *raison d'être* beraubt. Es wäre also kurzsichtig, im Gegensatz von scheinbaren Werten und Vorgängen und dem wirklichen Leiden ein unüberwindliches Paradoxon zu sehen. (Mystiker provozieren gerne mit Paradoxa, um ihre Lehrlinge zur Umkehr zu bewegen.)

³⁵⁸ Auf Einzelheiten muss hier nicht weiter eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass zwischen buddhistischer Praxis und buddhistischer Philosophie zu unterscheiden ist. Beides hat mit der westlichen Denkweise (und mit der Prozessphilosophie) nicht viel zu schaffen. Zum Buddhismus siehe von Glasenapp 1949, 302 ff. und Paul Carus’ ansprechendes Büchlein *The Teachings of Buddha* (Carus 1998). – Das Gesagte gilt *mutatis mutandis* auch für eine unbedachte Annäherung von Whitehead an Platon, wie F. M. Cornford richtig herausgestellt hat (siehe 1937, xi f.).

³⁵⁹ Stellvertretend für andere Autoren und Schriften sei hier auf D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (New York 1949) verwiesen. In diesem Zusammenhang dürfte auch die Lektüre des Bandes *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West* (Stuttgart 1985) von Gewinn sein (siehe ferner Basile 1999, 101 f. und Hylton 1990, 71). Eine Konfrontation solcher Werke mit den Schriften von David Bohm wäre weiter von Interesse.

³⁶⁰ Siehe Krueger 2006 (zu James und Nishida)

re-enaction ursprünglich keltischer Denkweisen angesehen werden. Die Druiden vertraten allem Anschein nach einen hoch stehenden Monismus, der für die damaligen Gesellschaften von grosser praktischer Bedeutung war.³⁶¹ Die metaphysischen bzw. theologischen Optionen „Monismus“, Pluralismus“ und „Dualismus“ sind nicht zuletzt auch die späten theoretischen Abkömmlinge von keltischen, griechisch-aristotelischen und streng monotheistischen Traditionen (*viz.* das alte Persien und die semitischen Traditionen von Moses bis hin zu Muhammad) und Denkweisen, welche musterhaft mögliche Weltdeutungen exemplifizieren. Metaphysik ist immer auch ein Stück Kulturgeschichte. Unsere schnelllebige und oberflächliche Zeit macht oft vergessen, dass zwei oder drei Jahrtausende gedanklich nicht so schwer zu überbrücken sind, wie es zuerst scheinen mag. Die Vergangenheit ist in uns ‚aufgehoben‘ und vielfach überlagert. Wir denken und fühlen *mit* der Vergangenheit. Noch eines darf nicht vergessen werden: *sub specie naturae* sind Jahrtausende nicht mehr als Augenblicke.

³⁶¹ Cf. Jean Markale, *Le Druidisme – Traditions et Dieux des Celtes* (Paris 1984)

§ 9 Bradleys Monismus

There is one Mind, one omnipresent Mind ³⁶²

Im Folgenden werden wir eher die Gemeinsamkeiten als die Unterschiede zwischen James und Bradley in den Vordergrund rücken. Die Unterschiede werden im nächsten Paragraphen vermehrt Beachtung finden.

In Kapitel XXIII von *Appearance and Reality* (1893) zum Thema „Body and Soul“ formuliert Bradley seine Position wie folgt:³⁶³

The entire phenomenal world, as a connected series, and, in this world, the two constructions known as body and soul, are, all alike, imperfect ways of regarding Reality. And these ways at every point have proved unstable. They are arbitrary fixtures (...)

These things [*viz.* body and soul] are both appearances, and both are untrue; but still untruth has got degrees.

Im darauf folgenden Kapitel geht Bradley dann auf die „Degrees of Truth and Reality“ ein.³⁶⁴ Dazu geben wir folgende kurze Orientierung: Absolute Idealisten wie Bradley und Royce verwerfen Prozesse und prozessuale Denkweisen nicht ‚einfach so‘ aus einer Laune heraus. Für sich alleine sind diese Weisen der Wirklichkeit jedoch nur die ‚halbe Wahrheit‘. Jenseits von Pragmatismus und Lebensphilosophie tut sich eine Dimension auf, die ohne Einschränkung „wahr“ und „wirklich“ genannt werden darf. Die ‚volle Wahrheit‘ ist, dass zeitliche Erscheinungen Zeichen für die Ewigkeit sind. Zeichen genügen sich selbst nicht, sie verlangen nach einem Signifikat.³⁶⁵ Dieses Signifikat definieren wir mit den Absoluten Idealisten fast

³⁶² S. T. Coleridge, „Religious Musings“ (1795), Vers 105

³⁶³ Bradley 1930, 316

³⁶⁴ Ibid., 318 ff.

³⁶⁵ Cf. Royce 1929, 23: „reference (...) to metempirical truth“

ausschliesslich auf negative Weise, weil es sich als „supra-relational unity“³⁶⁶ einer verstandesmässigen Erfassung entzieht. Als Absolutes ist es das „Nicht-Relative“ (wie Spencer richtig sagt) schlechthin. Viel mehr lässt sich darüber nicht sagen, ohne in die Relativität zurückzufallen.³⁶⁷ Wenn wir von der Ebene des reinen Seins auf die Ebene des Werdens hinabsteigen (und das Absolute ausklammern), verstehen wir, warum sich Bradley nicht stärker vom Pragmatismus distanziert.³⁶⁸ Der Pragmatismus und die ihm verwandten Richtungen beschränken sich auf einen Modus des Absoluten, den Bradley „appearance“ nennt (sie beschränken sich auf den „heraklitischen Bereich“ von Parmenides’ einer Wirklichkeit, wie wir auch sagen könnten).

Ohne die Eigenheiten ihrer Theorien zu leugnen, kann gesagt werden, dass James, Bergson und Bradley hinsichtlich dem Verhältnis von Erscheinung und Wirklichkeit recht gut miteinander übereinstimmen: Es gibt eine ‚Wirklichkeit‘ und Sichtweisen darauf, die „imperfect“, „unstable“ und bis zu einem gewissen Grad „arbitrary“ sind. ‚Wirklichkeit‘ ist zunächst unmittelbare Erfahrung. Erfahrung ist der absolute Grund für alle Wirklichkeitsdeutungen oder „constructions“ (Abstraktionen als Orientierungen im Leben).³⁶⁹ Dabei gehen unsere Autoren von einem psychologischen Erfahrungsbegriff aus. Das gilt wohlweislich auch für Bradley:³⁷⁰

³⁶⁶ Bradley 1914, 309 *nota* – Etwas seltsam an unserer Darstellung ist, dass etwas „Unwirkliches“ als Zeichen für das Wirkliche“ fungieren soll. Wir benötigen jedoch die Zeichenrelation, um die Annahme eines Illusionismus bei Bradley zu verhindern.

³⁶⁷ Es wäre möglich, auf undogmatische Art die folgende Linie zu verfolgen: Spinoza – Goethe – G. H. Lewes – H. Spencer – F. H. Bradley (respektive D. G. Ritchie). Deshalb wird oben Spencer in Klammern erwähnt. Für Herbert Spencer spielt sich der Erkenntnisprogress vor einem *absolute background* (vor dem Absoluten mit seinen vielen unwissbaren Attributen) ab, was Bradley sicher nicht bestreiten würde.

³⁶⁸ Ibid., 130 (zu James) und 134 (zu Dewey)

³⁶⁹ Dieses Prinzip von Erfahrung und Deutung geht historisch gesehen aus der Mystik hervor. In gewandelter Gestalt treffen wir es bei Kant, Quine u. a. wieder an, die zwischen *Anschauung* und *Begriff* bzw. *content* und *conceptual scheme* unterscheiden. Unsere Autoren sprechen lieber von „Erfahrung“ (oder „Dauer“) und „Abstraktionen“. Diese uralte Unterscheidung zieht sich durch die ganze Philosophiegeschichte.

³⁷⁰ Bradley 1930, 127 und 161 (cf. 1914, 153)

(...) there is no being or fact outside of that which is commonly called psychological existence. Feeling, thought, and volition (...) are the material of existence and there is no other material, actual or even possible.

Feeling, thought, and volition have all defects which suggest something higher. But in that higher unity no fraction of anything is lost.

Es gibt noch eine andere gemeinsame Auffassung, die nicht sofort in den Blick fällt. Sowohl James als auch Bradley lehnen den erkenntnistheoretischen Atomismus der Britischen Empiristen ab, wobei diese Ablehnung bei Bradley viel deutlicher ist als bei James (seine Alternative ist auch konsequenter als jene von James). Sie sind sich wenigstens auf einer formalen Ebene einig, dass ‚die Wirklichkeit‘ als ein wie auch immer geartetes Ganzes ‚ins Bewusstsein tritt‘ (d. h. ein ganzheitlicher psychischer Zustand ist) auf das der Verstand zugreift und mittels Abstraktionen in Teile zerlegt.³⁷¹ Was beide Philosophen unterscheidet, ist ihr Hintergrund: Während James unter dem Einfluss von Bergson steht und die Zeit berücksichtigt, denkt Bradley in der Tradition des griechischen Idealismus, welche sich auf Pythagoras, Parmenides und Platon (die drei grossen „P“ der griechischen Philosophie) abstützt.

Bradley wurde vor allem im Zusammenhang mit seinen Argumenten gegen die Wirklichkeit von Relationen diskutiert. Diese Betrachtungsweise ist hier nicht geboten. Wir dürfen im Sinne Bradleys ruhig vom Ganzen ausgehen. Es gibt eine unhintergehbare Wirklichkeit genannt „das Absolute“, die aus mannigfachen Aspekten, nicht aber aus isolierten Teilen besteht. Die genaue Gegenposition dazu ist jene des klassischen Atomismus (welcher Spencer und *mutatis mutandis* auch James und Whitehead folgen), bei der ein Ganzes dessen Teile voraussetzt. Dabei verfällt das Ganze nach einer gewissen Zeit wieder in dessen Bestandteile (in die Atome), die ihrer Natur nach unzerstörbar sind. Mit externen Relationen zwischen unverrückbaren Termini hat Bradley nichts zu schaffen. Wenn er von „Relationen“

³⁷¹ Allerdings ist in James' Psychologie ein Einfluss von Hume festzustellen, den wir hier nicht beachten. Siehe dazu Ayer 1968, 263 ff.

spricht und dazu seine Kritik anbringt, dann meint er interne Relationen, welche die Terme ‚zersetzen‘:³⁷²

(...) a relation must at both ends affect, and pass into, the being of its terms.
And hence the inner essence of what is finite both is, and is not, the relations
which limit it.

Mit etwas Fantasie können wir bildlich von den „Händen“ und „Füssen“ eines Terms sprechen: Ein Term *ist* sich selbst; er steht auf eigenen Füßen. Der Term ist aber auch zu anderen Termen gerichtet; er gibt diesen sozusagen die Hand. Ein Term wird Teil eines anderen (im Singular oder Plural), ohne sich selbst aufzugeben (der scheinbare Widerspruch „...both is, and is not“). Unser Term müsste also als Einheit zweier Aspekte gedacht werden, welche dem Muster „Ich und das Andere“ entsprechen. Hier kann Bradley einhaken und nach dem Verhältnis dieser beiden Aspekte fragen.³⁷³ Wenn wir diese Relation gutheissen, erhalten wir zwei Subterme, die ebenfalls Hände und Füße haben und *ad infinitum* in weitere Subterme zerfallen. Was bleibt sind „nothings“, d. h. Extensionen, die gegen Null tendieren. An dieser Stelle stossen wir auf einen fundamentalen Widerspruch: Eine räumliche oder zeitliche Ausdehnung (bzw. Ablauf) kann nicht sein *und* nicht-sein – auch nicht, wenn wir von der Ebene des Ganzen auf die Ebene der Teile wechseln. Aus *nothings* lassen sich nie und nimmer *some things* konstruieren. Dieser Gedanke ist klassisch und einleuchtend.³⁷⁴ Spätestens seit den Eleaten ist er ein fester Bestandteil abendländischer Metaphysik. Er beherrscht auch das Denken unserer Autoren, die sich bei verschiedenen Gelegenheiten mit Zenons Argumenten auseinandersetzen.

Bradleys Position kann mit wenigen Worten wie folgt umrissen werden: Es gibt keine autonomen Substanzen (Terme) ausser der *einen* Substanz, die subjektivistisch als ‚absolute‘ oder ‚totale‘ Erfahrung gedeutet wird (das ist der grundlegende

³⁷² Bradley 1930, 322

³⁷³ Ibid., 26

³⁷⁴ Bradley 1930, 25

Unterschied zu Spinozas Monismus). Wenn es Relationen zwischen Termen tatsächlich gäbe, dann kämen für Bradley nur interne Relationen in Frage. Da die Annahme solcher Relationen zu Widersprüchen führt, gelten auch diese als unwirklich.³⁷⁵ Ergo ist die Wirklichkeit *anders*, nämlich nicht-relativ oder absolut. Interne Relationen sind für Bradley nicht viel ‚realer‘ als externe Relationen. Denn für ihn gibt es nur *eine* Wirklichkeit, die den Charakter einer *wirklichen* Einheit hat. Relationale Darstellungen sind nichts weiter als Repräsentationen dieser Wirklichkeit, schwache Ahnungen des allumfassenden Zusammenhangs, intellektuelle Abbilder der allumfassenden Realität. Diese diffusen Repräsentationen („feelings“) bilden das Material, mit dem sich ein Bild der Wirklichkeit erraten lässt. An den „feelings“ führt kein Weg vorbei. Mystische Ergriffenheit und ein geheimer sechster Sinn, der einen unmittelbaren Zugang zur Realität gewähren soll, gibt es in Bradleys Philosophie nicht. Stets steht etwas zwischen dem Betrachter und der Wirklichkeit - etwas, das zum Denken und zu Gedankenkonstrukten Anlass gibt, deren Beziehung zur Wirklichkeit ‚hinter‘ dem Denken und ‚über‘ dem privaten Gefühl immer dunkel bleiben wird. (Im Sinne von Hermann Lotze könnten wir sagen, dass das Gefühl Anlass gibt, über Gott nachzudenken.) Dieses ‚etwas‘ ist der individuelle psychische Komplex, der in sich Wahrheit und Wirklichkeit birgt.³⁷⁶

Was wir an dieser Stelle festhalten müssen, ist, dass für Bradley und für Whitehead die Wirklichkeit nicht durch distinkte Ideen (wie in der Tradition nach Descartes), sondern durch diffuse *feelings* repräsentiert oder „präsentiert“ (bei Whitehead) wird. Diese psychischen Zustände gelten dem begrenzten Subjekt als wirklich, was jedoch nicht heisst, dass ein Subjekt sich selbst als Universum auffasst und auf Bezüge auf etwas Anderes oder etwas Umfassenderes verzichtet. Das Äussere existiert als Aspekt oder Modus des Inneren. Dabei wird nicht von einer Identität ausgegangen,

³⁷⁵ Bradley 1914, 269: „The self-contradictory (...) is unreal.“ – Terme oder Modi wären in gleicher Hinsicht *seiend* und *nicht-seiend*. – Dieser Widerspruch kann nur in der Zeit aufgelöst werden (*vide* Platon und Aristoteles).

³⁷⁶ Es liesse sich mit einigem Recht sagen, dass Spinoza und Bradley einen rationalisierten philosophischen Mystizismus vertreten, wobei beim Ersteren die Theologie, beim Letzteren die Psychologie Probleme und Argumente liefern. Daran schliesst sich die Frage an, ob mit diesem vagen Mystizismus ein Pantheismus einhergeht.

wie das im Hinduismus in Bezug auf Brahman und Ātman der Fall ist. Eine solche Identität kommt für Bradley nicht in Betracht.³⁷⁷ Ein endliches *centre of experience* wird als Aspekt (formal als Teil - real als Modus) eines Ganzen gedacht, wobei dessen begrenzte Sichtweise nie das Ganze zu fühlen oder zu ‚erfassen‘ vermag. Der Gefühlskomplex fungiert als natürliches Zeichen etwa so, wie bei Platon immanente Abbilder auf transzendente Ideen hinweisen. Zwischen Idee und Abbild besteht eine Distanz, welche der Philosoph vergeblich zurückzulegen versucht. Während Bradley das Ganze als immanente Realität denkt, hält er deutlicher als Royce an der typisch platonischen Unterscheidung zwischen realer Erscheinung und idealer Wirklichkeit (zwischen Abbild und Idee) fest. Im Unterschied zu Whitehead ist die Realität *nicht* in einem Erfahrungszentrum (bei Whitehead in einer aktuellen Entität) immanent, denn ein *centre of experience* ist eben keine totale, sondern lediglich eine partielle Erfahrung. Wahrheit und Wirklichkeit sind nur im Ganzen (im Absoluten) immanent. Bei den Teilen (bei den endlichen Erfahrungszentren) fallen Essenz und Existenz auseinander. Die Idealität einer endlichen Erfahrung ‚überschreitet‘ die Realität, weil sie zu ihr gehört, und das ‚substanzielle Band‘ nie aufhört, zu bestehen (unsere Metapher in Anlehnung an Leibniz, die natürlich nicht wörtlich zu nehmen ist). Im Hinblick auf Whitehead könnten wir bereits hier von einem „Drang nach mehr“ sprechen, wobei dieser Drang bei Bradley nicht zu wirklicher Aktivität oder Bewegung, sondern lediglich zu einem inneren Widerspruch führt – zum logischen Beweis, dass Bewegung und Veränderung im strengen Sinn des Wortes „unwirklich“ sind (man beachte die enge Verwandtschaft mit der Eleatischen Schule). Anders gesagt, ein *centre of experience* unternimmt nichts, um den Widerspruch oder besser die Inkommensurabilität zwischen Essenz und Existenz zu überwinden (auch das Absolute „unternimmt nichts“; *sub specie aeternitatis* geschieht „absolut nichts“). Bei Bradley stellt sich dieselbe Frage wie bei Parmenides: „Ist das Mystik oder Logik?“ Nun, die Antwort wird in beiden Fällen wohl sein: „Sowohl als auch! Vermutlich handelt es sich um eine mystisch motivierte ‚asketische‘ Logik, die zu einer

³⁷⁷ Siehe Bradley 1930, 497

erkenntniskritischen Metaphysik ausgebaut wurde.“ Das Seltsame an dieser Antwort ist, dass sie auch auf Russells Philosophie zutreffen könnte.

Kontraste und Perspektiven. Bradley ist unter unseren Autoren derjenige, der am weitesten von Whitehead entfernt ist. Verantwortlich dafür ist die Negation von Zeit und Relativität, welche Bradley als Monist der „Welt der Wahrnehmung“ (*world of sense*) zuordnet. Zeitliche und andere Relationen sind Erscheinungen, nicht das Wirkliche an sich. In Anbetracht der erwähnten Differenzen könnte man sich fragen, warum Bradley dann überhaupt ein relevanter Autor für unser Thema sein soll. Die Antwort verbirgt sich bereits in der gestellten Frage: Neben einigen Gemeinsamkeiten (auf die wir im nächsten Kapitel zu sprechen kommen) bietet Bradley starke Kontraste an, die es uns ermöglichen, metaphysische Optionen schärfer zu umreißen und besser zu evaluieren. Zur Verdeutlichung des Gesagten werfen wir einen Blick zurück. James und Bradley führen die historische Debatte zwischen Heraklit und Parmenides weiter, in deren Licht auch Platons Philosophie zu verstehen ist. Parmenides verkörpert den Metaphysiker, der eine *top-down*-Perspektive vertritt (man kann sich das mit dem Bild einer Pyramide veranschaulichen). Heraklit repräsentiert dagegen die *bottom-up*-Perspektive (von der Basis hinauf zur Spitze). Das heisst freilich nicht, dass der eine das Viele, und der Andere das Eine dogmatisch verneint hätte. Vielmehr geht es tatsächlich um Perspektiven auf das Problem *the one and the many* und um die Abstufung eines primären von einem sekundären Wirklichkeitsbereichs. Der sekundäre Wirklichkeitsbereich heisst „Erscheinung“; er ist der Bereich der vielen „Meinungen“ und des moralischen Relativismus. Damit wird klar, warum wir früher nachdrücklich absolute Antithesen (heute gerne „Paradigmen“ genannt) ablehnen mussten. Es wird gewöhnlich übersehen, dass es neben einer einfachen antithetischen auch noch eine *komplementäre* Sichtweise mit unterschiedlichen Standpunkten und Wertvorstellungen gibt, die uns erlaubt, sinnvoll von „Perspektiven“, „komplementären Thesen“, „dialektischem Verhältnis“, „relativer

Wichtigkeit“ oder „relativer Geltung“ von Kategorien und Aussagen zu sprechen.³⁷⁸ In diesem Sinne behandeln wir Bradleys Metaphysik als Komplement zu den Theorien von James, Bergson und Whitehead, ohne jene zu unterschätzen oder gar gering zu schätzen (*contra* Ayer, Russell, Moore u. a.). Entgegen den bestehenden Vorurteilen (für die leider auch James verantwortlich ist) stellen wir fest, dass sich Bradley in seinen Schriften klar ausdrückt, und dass seine Ideen kohärent sind, soweit man dies von einem metaphysischen Versuch und einem einzelnen Autor verlangen kann (dasselbe gilt für Whitehead). Doch ist das Problem bei metaphysischen Theorien nicht so sehr deren Kohärenz, sondern ihre Abgeschlossenheit und Immunität gegenüber aussagekräftigen Fakten, die diese Theorien nicht zu integrieren vermögen. Das theoretische Unvermögen wird dann gewissermassen auf das fraglichen Objekt projiziert, das in der Folge als „Anomalie“, „Konstrukt“, oder auch als „unwissenschaftlich“, „unwirklich“, „dogmatisch“ oder „ideologisch“ taxiert wird. Dieses Problem beschränkt sich keineswegs auf die Metaphysik. Es begegnet uns in vielen menschlichen Bereichen wieder, so auch in wissenschaftlichen und in politischen Diskursen, um nur zwei davon zu nennen. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie, diese uneingestandenen Vorannahmen und Vorurteile aufzudecken und Alternativen zu gängigen Denk- und Handlungsmustern aufzuzeigen. Es besteht kein Zweifel daran, dass die Philosophie dazu in der Lage ist.

In James' klarer Ausdrucksweise: sagen wir, dass es im Denken zwei gegenläufige Vorgänge gibt, nämlich „discrimination“ und „association“, oder „analysis“ und „synthesis“.³⁷⁹ Entsprechend gibt es in der Psychologie (oder in der Philosophie) zwei Methoden: die „synthetic method“ behandelt das Ganze als Aggregat von Teilen (siehe Locke und Spencer), dagegen geht die „analytic method“ von konkreten psychischen Sachverhalten aus und versucht, in Anbetracht des Ganzen „elementary

³⁷⁸ Wir könnten auch von der „Dynamik antithetischer Theorien“ sprechen, was uns in die Nähe von Hegels Dialektik rücken würde.

³⁷⁹ PBC, p. 223

parts“ ausfindig zu machen.³⁸⁰ Kant, die Britischen Empiristen und die Assoziationspsychologen (auf ihre jeweilige Art auch Hegel und Spencer) wenden synthetische Methoden an, im Gegensatz zum analytischen Verfahren bei James, Hodgson, Bergson und bei Bradley.³⁸¹ (Es ist angezeigt, bei methodologischen Fragen von „Holismus“ und „Partikularismus“ zu sprechen, und die Ausdrücke „Monismus“ und „Pluralismus“ für die Metaphysik zu reservieren.)

Nun ist natürlich strittig, was Teil und was Ganzes sein soll. Wenn wir uns auf James und Bradley beschränken, sieht die Kontroverse aus grosser Entfernung so aus: Der eine wirft dem anderen vor, er halte das Sekundäre für das Primäre.

Bradley sieht in James' *stream of thought* tatsächlich eine Art Kette von Gedanken, welche ursprüngliche Erfahrung interpretieren, d. h. James geht von einem Datum aus, das begrifflich bereits aufgebrochen ist. Die Teile sind nicht mehr das Ganze. Was nicht gefühlt wird, kann nicht nachträglich rekonstruiert werden. Das klare geistige Gebilde ist immer ein Derivat eines dunklen psychischen Komplexes.

Umgekehrt müsste James Bradleys endlichen *centres of experience* eigentlich als Monaden auffassen, die in sich die Einheit des Universums widerspiegeln (Einheit im Grossen und im Kleinen), wo diese doch nur unvollkommene Teile eines verborgenen Ganzen sind.³⁸² Ohne die Teile entsteht kein wirkliches Ganzes – oder: ‚Teil‘ und ‚Ganzes‘ sind korrelative Begriffe. Es wäre für James also nicht einmal nötig gewesen, auf Prozesse zu rekurren.

Auf diesem Weg gelangen wir zur Alternative *Monismus/Pluralismus*: entweder bestimmt das Ganze die Teile, oder die Teile bestimmen durch ihr Zusammentreten das Ganze. Im ersten Fall ist das Ganze ein Absolutes, das nicht durch seine Teile erschüttert werden kann; im anderen Fall ist das Ganze eine Erscheinung multipler

³⁸⁰ Ibid. P. 139

³⁸¹ James nennt keine Namen. Whiteheads Name wurde hier absichtlich ausgespart.

³⁸² Neuere Monadenlehren kannte James von Lotze, Lutoslawski, Ward, Heymans und Strong her (Lutoslawski vertrat genau genommen eine mystische Zwei-Welten-Lehre, die jener Swedenborgs nicht unähnlich ist). Auch die unterschiedlichen Theorien von Bradley und McTaggart sind nicht sehr weit von Leibniz entfernt (cf. McHenry 1992, 32: T. S. Eliot zu Bradley). Nach James' Tod entwickelten namentlich Carr und Whitehead Monadenlehren, die von einer wohltuenden Brise Bergsonismus durchweht sind.

Relationen zwischen einer Vielzahl von Termen. Wir müssen uns allerdings nicht mit dieser Antithese begnügen, da wir philosophische Standpunkte auch ‚von innen heraus‘ als komplementäre Ansätze verstehen können. Nun ist das bei James und Bradley nicht allzu schwierig: James leugnet nicht die Möglichkeit einer höheren (spirituellen) Wirklichkeit, und Bradley leugnet die sinnliche Welt ebenso wenig wie Royce und ältere Monisten. Nun müssen wir uns Folgendes bewusst machen: Wer neben einer *actualitas* eine *potentia* annimmt, die als Alternative oder als Quelle neuer Möglichkeiten oder neuer Realitäten fungiert, vertritt einen virtuellen Dualismus – ‚hinter‘ jeder aktuellen Entität ‚subsistieren‘ virtuelle Entitäten.³⁸³ Dieser virtuelle Dualismus besteht bei James aus einer sichtbaren und einer „unsichtbaren Welt“ (*unseen world*), genauer aus einer sinnlichen und einer spirituellen Wirklichkeit (was stark an Swedenborg erinnert).³⁸⁴ James vertritt eine *bottom-up*-Perspektive, die jener Heraklits entspricht: das Viele deutet verworren auf das Eine hin. Über dem Kampf gibt es eine Harmonie, wobei Kampf und Harmonie nicht einfach zwei Aspekte derselben Wirklichkeit sind. Eher sind sie als Hauptattribute zweier Wirklichkeitsbereiche zu verstehen, die je nach Lehre mehr oder weniger miteinander zu schaffen haben. Bei Bradley herrscht die umgekehrte Blickrichtung vor (also *top-down*): das Ganze fundiert und erhellt seine Partien, oder: das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. Als „virtuellen Dualismus“ könnten wir die Zweiheit von Wirklichkeit und Erscheinung ansprechen, die wir *mutatis mutandis* auch bei Parmenides, Platon, Buddha und Shankara antreffen. Dabei muss klar sein, dass vom Standpunkt der mehrheitlich idealistisch eingestellten griechischen Philosophie „Erscheinungen“ und „Meinungen“ auf der einen, „Wirklichkeit“ und „Wahrheit“ auf der anderen Seite jeweils koextensiv sind. Für den Idealisten sind Ontologie und Epistemologie zwei Seiten derselben Sache. Es gibt kein *that* ohne ein *what*, und keine Gründe ohne Ursachen oder Zeichen.³⁸⁵ Wollte man die Existenz und

³⁸³ Diese Formulierung zeigt bereits die Stossrichtung meines Arguments bezüglich Whitehead an – wir bleiben jedoch noch bei James und Bradley.

³⁸⁴ Siehe Barnard 1997

³⁸⁵ Cf. Bradley 1914, 312 f.

die Essenz einer Sache voneinander loslösen, dann wäre man in einer ähnlichen Lage wie ein Physiker, der behauptete, dass wir beim Hören eines Tones Luft (das Medium) und Druckwellen (der wahrnehmbare Zustand des Mediums) zu einer Gehörempfindung zusammensetzen, anstatt zu sagen, dass wir Luftschwingungen in einem bestimmten Wellenbereich *subjektiv* als einen bestimmten Ton wahrnehmen, und dass es abgesehen von solchen subjektiven Tonempfindungen keine akustischen Phänomene gebe. Jedenfalls synthetisiert das Gehirn ‚hinter‘ dem Sensorium nicht eine nackte Existenz mit einer nackten Essenz zu einem ‚ganzen‘ Ton. Die Tonempfindung bleibt ohne ein idealistisches Moment (Form, Gestalt oder „Rhythmus“ des Mediums) unverständlich. Auf die Frage „Was ist ein Ton?“ können wir als Philosophen keine exklusiv epistemologischen oder exklusiv ontologischen Antworten geben.

James' Polemik verdeckt zuweilen die Tatsache, dass auch Bradley ein Gegner einseitiger Abstraktionen ist (e.g. Essenz ohne Existenz, wie eben gesehen). Er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Intellektualismusvorwürfe, die James an ihn richtet.³⁸⁶ Realität ist Erfahrung, und Erfahrung ist in ihrer Unmittelbarkeit ein Ganzes mit verschiedenen Aspekten. Erfahrung ist nicht ein *that* („existence“), das von einem *what* („content“) auf mysteriöse Art ergänzt würde. Nur das *bestimmte* Etwas ist wirklich. Wenn der Verstand Dasein und Sosein voneinander trennt, hat er bereits den Schritt hin zu einer abstrakten Unterscheidung getan.³⁸⁷ Hier liegt also bereits eine Abstufung zwischen Fakten und Ideen vor (nennen wir die Wirklichkeitsebenen „Abstraktionsgrad 0“ und „1“). Wenn wir eine umfassende Metaebene und eine unterbewusste Protoebene hinzufügen (Abstraktionsgrade von [-1] bis [2] mit dem menschlichen Denken und Fühlen ‚dazwischen‘), ergibt sich uns bereits das Bild einer graduierten „Wahrheit und Wirklichkeit“ (Bradley), die theoretisch von [-1] bis [2] reicht.³⁸⁸ Weniger schematisch liesse sich das Gleiche

³⁸⁶ Bradley 1930, 200; 1935/II, 631 ff.

³⁸⁷ Bradley 1930, 143 f.; 1911, 149 (cf. Royce 1998, 256 f.)

³⁸⁸ Dieses Modell folgt im Wesentlichen den drei Grundkategorien von Peirce und bindet diese in eine Spiralbewegung ein.

anhand eines Gradienten explizieren: Das Bewusstsein der menschlichen Gattung kann graphisch als ein Gradient mit den beiden idealen Grenzen „konkret“ (0% abstrakt) und „abstrakt“ (100% abstrakt) dargestellt werden. Je näher wir uns dem konkreten Pol annähern, desto näher befinden wir uns dem, was Bradley „truth and reality“ nennt (eine Formel, die er wie ein Hendiadyn verwendet). Das Absolute auf Stufe [2] transzendiert die *conditio humana*, deshalb können wir es in unserem Gradienten nicht mehr platzieren – es befindet sich jenseits der Extrema „konkret“ und „abstrakt“. Wir müssen sozusagen aus unserem endlichen Bewusstsein hinausspringen und das Absolute in Analogie zum konkreten Pol (also zu unserer Idee von maximaler Konkretheit) ‚konstruieren‘ oder besser ‚nachempfinden‘. Das Absolute wird als höchste Wirklichkeit gedacht; es gibt den absoluten Standard für Wahrheit und Wirklichkeit ab. Die typische Schwierigkeit bei Monisten wie Spinoza oder Bradley besteht gerade in dieser Polarität von „konkret“ und „abstrakt“. Was eben wie ein Widerspruch klingt, ist genauer als Perspektivenwechsel anzusehen: Aus der eternalistischen *top-down*-Perspektive ist das Allgemeine oder Universelle das eigentlich „Wirkliche“ oder „Konkrete“; das Partikuläre, Unvollständige erscheint von diesem Standpunkt als etwas Abgefallenes, von der *einen* Wirklichkeit Entfremdetes (*vide* Plotin und Hegel). Umgekehrt fasst das endliche Denken (die *bottom-up*-Perspektive) alles, was dieses übersteigt, als „abstrakt“ auf. Deshalb wurde eben gesagt, dass wir uns mit einer geistigen Anstrengung die Abstraktionsebene [2] (Gott oder das Absolute) als „das Konkrete“ schlechthin vorzustellen haben. Das scheint zunächst kühn und paradox zu sein, entspricht jedoch einer Spiralbewegung, die vom partiellen Gefühl (Ebenen [-1] und [0]) über das begriffliche Erfassen auf Ebene [1] zum totalen Gefühl/zum totalen Begriff auf Ebene [2] gelangt. Es ist klar, dass der Übergang von [1] zu [2] *qua* totales Gefühl (*absolute experience*) ohne einen intuitiven Sprung nicht zu schaffen ist. Das sagt uns Bradley zwar nicht, was für uns jedoch kein Problem darstellt (Bradley war zu stark mit James, Dewey und weniger wichtigen Philosophen wie Ward beschäftigt). Den totalen Begriff kann man sich mit Hegel denken, nicht aber eine absolute Erfahrung *vor* und *nach* dem menschlichen

Fühlen und Denken. Hier gründen unsere Spekulation und die Ästhetik des Denkens auf Bergsons allgemeiner Methode der Intuition. Ohne Intuition erscheint alles als paradox.

Dagegen könnte eingewendet werden, dass bei all dem lediglich die menschliche Idee der Perfektion hypostasiert und mit den Namen „Gott“ oder „Absolutes“ belegt werde. Diesem Einwand ist grundsätzlich nichts entgegen zu setzen. Wir könnten ihn im Gegenteil dazu benutzen, um zu zeigen, dass die Theorien von Bradley, Bosanquet, Joachim und anderen tatsächlich die Bezeichnung „idealistisch“ und „intellektualistisch“ verdienen. Nur verschliessen wir uns damit einer vertiefenden Diskussion, wir brechen mit solchen Etiketten sozusagen den Dialog ab (*contra* James). Als Philosophen sollten wir uns in dieser Hinsicht klar vom denkfeindlichen Alltagsbetrieb distanzieren.

Wir haben also zwei Optionen oder zwei Perspektiven zur Auswahl: *sub specie temporis* und *sub specie aeternitatis*, wie ein mittelalterlicher Gelehrter sagen würde. Alles, was sich ‚unterhalb‘ des Absoluten befindet, wird in Bradleys Metaphysik an diesem gemessen. Das Absolute ist ein Grenzbegriff oder ein Vernunftbegriff (sozusagen eine ‚göttliche‘ eingeborene Idee) im Kantischen Sinne. Nach Bradley lässt sich der Wahrheitsgrad des Relativen im praktischen Leben danach abschätzen:³⁸⁹

Our thoughts certainly, for some purposes, may be taken as wholly false, or again as quite accurate; but truth and error [*item* Wirklichkeit und Unwirklichkeit] measured by the Absolute, must each be subject always to degree. Our judgments, in word, can never reach as far as perfect truth, and must be content merely to enjoy more or less *validity*.

Dies trifft sich recht gut mit James' pragmatistischer Position, die nur eine Vielzahl „pragmatischer Wahrheiten“ gelten lässt. Anstatt von „validity“ können wir auch

³⁸⁹ Bradley 1930, 321

von einem variablen „epistemischen Standard“ sprechen. Was Wissen und Nichtwissen ist, bestimmt jeweils die Situation, in denen sich Menschen und Gruppen von Menschen befinden. Der *common sense* begnügt sich mit einem relativ tiefen epistemischen Standard, um Aussagen als „wahr“ gelten zu lassen. Entsprechend der traditionell anerkannten Erkenntnisweisen liesse sich so etwas wie eine *scala sophiae* zeichnen, die vom *common sense*, über die Wissenschaften zur Philosophie und darüber hinaus zur religiösen Gewissheit (wenn es denn eine solche gibt) reicht. Eine solche Stufenleiter entspricht dem klassischen Erkenntnisideal, das nach einem absoluten Massstab verlangt (die ἐπιστήμη 'über' der δόξα, wie bei Parmenides, Heraklit und Platon). Nun können wir auf dieser „Weisheitsleiter“ ganze Philosophien ansiedeln, wenn wir den Bereich der philosophischen Reflexion über die gesamte Leiter ausweiten. James' Pragmatismus stellt relativ bescheidene Ansprüche an ein Wahrheitskriterium – der von ihm angewandte epistemische Standard steht jenem des *common sense* nahe, wogegen Peirce's Pragmatismus einen wissenschaftlichen Standard anstrebt. Im Gegensatz zu wissenschaftlich orientierten Philosophien verlangt Bradley für die Philosophie noch einen höheren Standard, nämlich ein absolutes Wahrheitskriterium. Nur im Absoluten kommt das Denken zur Ruhe. Diese klassische Forderung mag ein Relikt aus archaischen Zeiten sein, in denen Wissen und Glauben noch dasselbe bedeuteten.³⁹⁰ Abgesehen davon gibt es auch einen guten theoretischen Grund, an einem ‚harten‘ Wahrheitskriterium festzuhalten: eine Philosophie, die Wahrheit nicht in einem absoluten Sinn als ‚Ideal‘ oder Grenzbegriff zu definieren vermag, kann eigene Ansprüche auf Wahrheit nicht fundieren – nicht einmal Ansprüche auf ‚relative Wahrheit‘. (Illustrationen aus Alltag und Wissenschaft sind keine philosophischen Begründungen.) Der grosse Nachteil skeptischer, relativistischer und pragmatistischer Wahrheitstheorien ist deren Selbsteinschluss: was für *alles* gilt, muss auch für die Theorie selbst gelten, sonst liegt kein ernst zu nehmender Skeptizismus oder/und Relativismus vor. Anders gesagt

³⁹⁰ In diese Richtung zielt übrigens auch Humes gesamte Erkenntniskritik (cf. Kemp Smith 1941, 124 ff.), später auch jene Santayanas (siehe Santayana 1923). Der fließende Übergang zwischen Wissen und Glauben ist auch das Leitmotiv von James' Pragmatismus.

muss eine Philosophie *reflexiv* sein, um zu überzeugen – der Gedankenkreis sollte sich nach Möglichkeit schliessen. Wenn das der Fall ist, ist der Philosoph zu folgender Hypothese berechtigt: „Wenn es eine absolute Wahrheit gibt, dann ist es zumindest möglich, dass meine Theorie dieser Wahrheit entspricht.“ Diese Hypothese kann *nicht* falsifiziert werden, sie bleibt gewissermassen ‚offen‘ und öffnet damit den Raum für das Denken und für den Glauben. Die Forderung nach absoluten Massstäben – und sei es auch in Gestalt Gottes – ist also durchaus nicht so abwegig, wie das im Gefolge James’ und späterer Philosophen gerne dargestellt wird. Es gibt in Ost und West wohl kaum eine Tradition, die Philosophie ausschliesslich als eine verbale Kosten-Nutzen-Rechnung oder als eine Anleitung zum besseren Handeln betrachtet hat. Es steht also Royce, Bradley und ihren Mitstreitern völlig frei, ob sie James’ und Deweys Pragmatismus überhaupt als Philosophie (und somit als fundierte Kritik) anerkennen wollen oder nicht. Hier sind tatsächlich „old ways of thinking“ im Spiel, denn eine vergleichbare Situation kennen wir aus der Zeit Platons, zu der unter anderem die teils beeindruckenden Leistungen der Sophisten (zu denen auch Sokrates gezählt wurde) Gegenstand heftiger philosophischer und politischer Debatten waren. Zwischen „miteinander sprechen“ und „einander verstehen“ besteht eine Kluft, die oft unüberbrückbar ist (*contra* Habermas). Auch hier kommen wir ohne Intuition und Empathie nicht weiter (ohne „persönliches Engagement“, wie man heute sagen würde). Das Bewusstsein eines Problems wurzelt nicht in Theorien, sondern in der Psyche oder in der eigenen Erfahrung. Wissen, das nicht von der Erfahrung gedeckt wird, ist leeres Theoretisieren (dies ist ganz im Sinne unserer Autoren). Diese Kritik trifft Bradleys Philosophie nicht, da Bradley *de facto* eine gemischt intellektuell-intuitive Methode anwendet (*contra* James). Die Stufen „Intuition“ und „Intellekt“ bei Bergson lassen sich mit James’ (und Russells) bekannter Unterscheidung *knowledge of acquaintance* / *knowledge about* vergleichen, auch wenn Bergsons Dichotomie tiefer als diese recht oberflächliche Unterscheidung reicht.

James, Bradley und die Tradition. Es wurde von Gradienten, Spiralen und Perspektiven gesprochen; ferner wurden eingangs die alten Inder in Erinnerung gerufen. Diese Erörterungen waren für die Metaphysik von allgemeinem Interesse. Wenn wir nun Bradleys Monismus mit Blick auf James und weiter auf Whitehead darzulegen versuchen, dann wird der tiefere Sinn dieser und anderer Erörterungen deutlich. Spiralen, Gradienten, Existenzstufen, Erkenntnisweisen und Fragen nach dem Ganzen und seinen Teilen und Fragen nach der Zeit gehören alle in das weitere Umfeld der Neuplatonischen Tradition. Im 19. Jahrhundert war Schellings Philosophie wohl der wichtigste Umschlagsplatz für neuplatonische Motive. Unter Schellings Einfluss standen unter anderem Peirce, Coleridge, der junge Hegel, C. G. Carus, Fechner und Ravaisson. Im weiteren Einflussbereich dieser Gedankenwelt befinden sich auch James und Bradley, ferner auch solch scheinbar ‚moderne‘ Denker wie Bergson und Whitehead.³⁹¹ Formal gesehen ist eine neuplatonische Tendenz an folgender Idee zu erkennen: *ein Ganzes manifestiert sich in seinen Teilen*. Zu diesem neuplatonischen Grundgedanken passen unter anderem die Bilder der Pyramide und des Prismas (zur Brechung des Lichts), die wir schon verwendet haben. (Plotin bedient sich ebenfalls der Lichtmetapher und mindestens einer Flussmetapher.³⁹²) In einem veränderten geistigen Kontext taucht dieser Gedanke im 20. Jahrhundert unter dem Namen „neutraler Monismus“ wieder auf. Genau an diesem Punkt setzen wir bei James, Bradley und Whitehead an.

Bei Schelling sind Subjekt und Objekt Aspekte oder Weisen des Absoluten.³⁹³ Wir folgen Royce und Flournoy, wenn wir sagen, dass die Idee eines neutralen

³⁹¹ Aus diesem Grund ist es angebracht, einem Band zu Whitehead (nämlich in Wolf-Gazo 1988) einen Aufsatz zu Coleridge und dem Neuplatonismus beizufügen (siehe Emmet 1988). - Zu Plotin siehe Graeser 1992 und die knappe Einführung von Dominic O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads* (Oxford 1993); zu Proklos siehe Siorvanes 1996; siehe auch Sambursky 1977. - Hinter Schelling, Hegel und anderen steht die Figur Goethes. Goethes Denken ist auch im Hinblick auf Bergson hochinteressant. Die Synergien zwischen Literatur und Philosophie sollten nicht ausser Acht gelassen werden.

³⁹² Siehe Plotin *En.* III, 8, 30, 10 f.

³⁹³ Cf. Royce 1919, 131 ff. - Auf die Bedeutung von Spinoza und Goethe für die Romantiker können wir hier nicht weiter eingehen.

Monismus (wie auch die Idee eines geistig-materiellen oder „psychophysischen“ Parallelismus) auf Spinozas *eine* ‚neutrale‘ Substanz zurückgeht.³⁹⁴

In der Zeit nach Schelling emanzipiert sich die Psychologie zunehmend von der Philosophie. Im Zeitalter der Biologie und der Psychologie, das wir zwischen dem Erscheinen von Darwins Evolutionstheorie und der neuen Physik einschieben können, tritt an die Stelle des Absoluten die menschliche Erfahrung. Das Absolute ist *in* uns oder *mit* uns, wie Bergson sagt.³⁹⁵ Dieses Absolute, das Bergson „durée“ nennt, heisst bei James „pure experience“ – Erfahrung, die „neutral and simple“ ist.³⁹⁶ „Neutral“ ist die reine Erfahrung in Bezug auf die Subjekt/Objekt-Unterscheidung; „einfach“ ist sie im Sinne von quantitativer Einheit (als kontinuierliches Ganzes), die mit qualitativer Vielfalt (Teile oder Aspekte) einhergeht.³⁹⁷ „Neutral“ heisst nicht einfach „weder M noch N“, sondern „potenziell M oder N“. Das unbestimmte Etwas bedarf einer Interpretation (James) oder einer Differenzierung *in rebus* (Spencer). Eine starke Betonung der Subjekt/Objekt-Unterscheidung findet James unter anderem in der *Psychologie* von Paul Natorp vor.³⁹⁸ Was James (in kursiver Schrift) dem Neukantianer Natorp antwortet, könnte ebenso gut von Bradley stammen.³⁹⁹

Experience, I believe, has no such inner duplicity; and the separation of it into consciousness and content comes, not by way of subtraction, but by way of addition (...)

Die „Hinzufügung“ geschieht retrospektiv, wenn der ursprüngliche psychische Zustand gedeutet wird. Es bedarf eines ersten Abstraktionsschrittes, um dem „state

³⁹⁴ Siehe Royce 1893, 304 und Flournoy 1919, 68 f. – Spinozas Grundgedanke fassen wir in die Formel *Nature = Mind + Matter*. – Man vergleiche diese Formel mit Aristoteles: *substance = form + matter* und *nature = substance + movement* (Pluralismus). Mit der letzten Formel sind wir beinahe bei Spencer angelangt: *natural phenomena = matter + motion*.

³⁹⁵ Bergson 1941, 298

³⁹⁶ ERE, p. 4, 14

³⁹⁷ Cf. Deleuze 1966, 29 ff. (zu Bergson)

³⁹⁸ ERE, p. 6: „self“ / „content“

³⁹⁹ ERE, p. 6 f.

of mind“ eine scheinbar davon unabhängige „reality“ beizufügen.⁴⁰⁰ Das primitive Erfahrungsdatum wird gewissermassen verdoppelt.

Bezüglich der unmittelbaren Erfahrung weichen die Auffassungen bei James und Bradley indessen voneinander ab. Sie schreiben dem Konkreten jeweils andere Eigenschaften zu. James formuliert seine Auffassung so:⁴⁰¹

The instant field of the present is at all times what I call the ‘pure’ experience. It is only virtually or potentially either object or subject as yet. For the time being, it is plain, unqualified actuality or existence, a simple *that*.

Diese und ähnliche Stellen hätte Bradley zum Anlass nehmen können, um James einen Bumerang zurückzuwerfen. Es gibt nämlich nach Bradleys Auffassung in der unmittelbaren Erfahrung kein „simple *that*“, wie James meint („unqualified...existence“). Die Vorstellung einer unqualifizierten Existenz hätte Bradley seinerseits als „intellektualistisch“ brandmarken können. Gemäss Bradley sind Unterscheidungen wie *that/what*, *subject/object* oder *self/other* als Abstraktionsmöglichkeiten in der Primärerfahrung angelegt, aber keinesfalls in Form von „unqualifizierten Aktualitäten“ (siehe oben).⁴⁰² Die primitive Gestalt der Erfahrung ist weder „simple“ noch „unqualified“, und schon gar nicht relational. In der reinen Erfahrung sind Sein und Bewusstsein noch nicht gespalten. Diesen vollkommenen, polyvalenten mentalen Zustand nennt Bradley „feeling“:⁴⁰³

There is an immediate feeling, a knowing and being in one, with which knowledge begins. (...)

It is reality and myself in unbroken unity.

⁴⁰⁰ ERE, p. 13; cf. Royce 1998,

⁴⁰¹ ERE, *loc. cit.*

⁴⁰² Bradley 1930, 143 f.

⁴⁰³ Bradley 1914, 159 / 316

Dieses „Gefühl“ (dieser ‚animalische‘ psychosomatische Zustand) ist ein individuelles Gebilde mit einem eigentümlichen Charakter. Das „emotionale Ganze“ ist die Einheit einer Vielheit. Diese Einheit ist weder homogen noch in sich geschlossen. Während Sprigge in seinem metaphysischen Versuch noch dem Kantianismus verpflichtet ist, bemüht sich Bradley (wie Coleridge, später auch James und Bergson) von Kant wegzukommen. Zu diesem Zweck verwendet Bradley einen polyvalenten Erfahrungsbegriff („background“), der den ‚Kontakt‘ oder besser die Einheit mit der ‚Aussenwelt‘ verbürgen soll und noch von jeglicher Interpretation („distinctions“) frei ist.⁴⁰⁴ Zumindest hier liegt eine formale Ähnlichkeit zur Mystik vor, bei der wir bekanntlich zwischen reiner Erfahrung und nachträglicher Interpretation (Erlebnis und Deutung) unterscheiden.⁴⁰⁵ Da jeder Versuch einer Interpretation das intensive mystische Erlebnis verfälschen wird, gehört es zur Tugend des Mystikers, zu schweigen. Die Alternative zum Schweigen wäre die Kritik der Scheinwahrheiten. Eine solche Kritik in säkularer Form liefern uns unter anderem Bradley und religiöse Denker wie Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), der sich stellenweise auf Bradley beruft.

In der Mystik gilt das „Sowohl als auch“ oder das „Nicht dies, nicht das“.⁴⁰⁶ Mystische Berichte spielen gerne mit offenen Paradoxa. In der Philosophie werden unvermittelte Widersprüche in der Regel vermieden oder eben ‚vermittelt‘.⁴⁰⁷ Ein Paradoxon wird meistens dadurch entschärft, dass ein Prädikat oder eine Proposition einen Ist-Zustand beschreibt, während die ihnen widersprechenden Prädikate oder Propositionen als Soll-Zustand (eine Möglichkeit oder eine positiv formulierte Norm) aufgefasst werden. Wenn wir uns nicht mit einem Ist-Zustand binden lassen wollen, können wir auch beide gegensätzlichen Glieder in die Potenzialität erheben. Die abstraktive Verwerfung wird so auf einer höheren Ebene

⁴⁰⁴ Bradley 1930, 461 – Es ist schwierig, für Bradleys Gedanken passende Formulierungen zu finden. Der Leser möge nicht an einzelnen Worten hängenbleiben.

⁴⁰⁵-Mehr dazu bei Stace 1960

⁴⁰⁶ Cf. Royce 1927, 170 f.

⁴⁰⁷ Bei einem unvereinbaren Widerspruch ist auch von einem „Dilemma“, einer „Aporie“ oder von einer „Dichotomie“ (*vide* Zenon) die Rede.

aufgehoben. Ungefähr so argumentieren wir als neutrale Monisten: Der Ist-Zustand ist ein neutraler Zustand X, der zwei (oder mehr) Möglichkeiten Y und Z zur Aktualisierung bereitstellt. Ein vergleichbares Prinzip liegt auch bei Bradley vor: Die in sich vollkommene ‚neutrale‘ Erfahrung schliesst alle Möglichkeiten zur Aufspaltung in Relata in sich ein, ohne selbst gespalten zu sein. Zuerst bietet sich die Aufspaltung in Subjekt und Objekt (Betrachter und Gegenstand) an, sodann die Auflösung des Objekts (und des Subjekts) in Terme und Relationen. Was etwas seltsam anmuten mag, ist die idealistische Vorstellung, die Wirklichkeit als eine Vereinigung bestimmter Möglichkeiten zu begreifen sucht. Diesen diaphanen Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff werden wir später bei Whitehead wieder antreffen. Hier gilt wieder das, was bereits zur Immanenz gesagt wurde. Immanenz und Aktualität gelten nur für das Ganze; die Teile ‚tendieren‘ zwar zum Ganzen (als Zeichen), sind aber nicht im radikalen Sinne „wirklich“. Ihr Potenzial wird nicht erfüllt oder entspricht nicht dem Potenzial der einen Realität, selbst wenn wir annehmen, dass die Essenz des Ganzen den endlichen Existenzformen innewohnt.

Allerdings müssen wir Bradleys Variante eines neutralen Monismus in einem entscheidenden Punkt modifizieren. Er spricht nämlich nicht von Möglichkeiten, sondern von Qualitäten: das Viele *qualifiziert* das Eine, oder: „...the Real is qualified by all plurality“.⁴⁰⁸ Wie ist diese Auffassung mit dem Diktum „Reality is one“ zu vereinbaren?⁴⁰⁹ Einerseits ist die Wirklichkeit vielgestaltig, andererseits einheitlich. Sie „besitzt“ Vielheit und „absorbiert“ diese in ihrer Einheit.⁴¹⁰ Bradley stellt das Eine, das sich in den Erfahrungszentren manifestiert (also das Viele), nicht als Abstraktion des Einen dar. Das Viele ist auf seine Weise etwas ‚relativ‘ Wirkliches (wie die Modi bei Spinoza). Die Scherben einer Vase sind in gewisser Hinsicht die Vase; in anderer Hinsicht sind sie es nicht ‚wirklich‘ – es kommt auf die Perspektive an. Wir kommen hier der scheinbar paradoxen Tatsache auf die Spur, dass Bradley einen Monismus mit einem Pluralismus unter monistischen Vorzeichen zu vereinen

⁴⁰⁸ Bradley 1930, 461

⁴⁰⁹ Ibid., 460

⁴¹⁰ Ibid., 461

sucht (wie man sagen könnte). Das wird besonders an folgender Stelle deutlich, wo Bradley bei einer Gelegenheit sein metaphysisches Weltbild skizziert:⁴¹¹

We must view Reality in its unbroken connexion with finite centres. We must take it as, within and with these centres, making an object to itself and carrying out them and itself at once ideally and practically. The activity of the process is throughout the undivided activity of Reality of the Reality and of the centre in one.

Was uns sofort auffällt, sind die Ausdrücke „activity“, „process“ und das Verb „carrying out“. (Eine ähnliche Wortwahl finden wir auch bei Royce, der ebenfalls einen praktischen Pluralismus mit einem theoretischen Monismus zu vermitteln versucht.) Das dominante Verhältnis ist jenes von den Teilen zum Ganzen, welches sich in den Teilen spiegelt oder ‚findet‘ (eine reflexive Relation). Ohne speziell Bezüge zu Hegel herstellen zu wollen, können wir von einer „Dialektik“ zwischen dem Ganzen und seinen Teilen sprechen, die eben *nicht* paradox ist (sie mag widersprüchlich oder konfliktträchtig sein, wie bei der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft). Hingegen fasst Bradley den Ausdruck „pluralistisches Universum“ als Paradoxon auf, da dieser Wortverbindung der Gegensatz zwischen Chaos und Kosmos einbeschrieben ist, den die Philosophie auf irgendeine Weise auflösen muss.⁴¹² Dies tut Bradley bereits auf der Ebene der individuellen Erfahrung, die er etwas verfänglich mit „finite centre of experience“ umschreibt – eine Umschreibung, die dazu verleiten könnte, in diesen Erfahrungszentren Monaden zu sehen (und weiter Bradley einen pluralistischen Panpsychismus zu unterstellen).⁴¹³ Im harmonischen „psychischen Komplex“, der ein

⁴¹¹ Bradley 1914, 327

⁴¹² Cf. Bradley 1930, 460 – Bradley kann den Gegensatz Ordnung/Unordnung nicht in der Zeit auflösen, da nach seiner Theorie Zeit und Kausalität selbst widersprüchlich sind.

⁴¹³ Bradley *op. cit.*, 101 f. (gegen Monaden). Cf. – Royce 1929, 237 f. – Bei Bradleys Erfahrungsbegriff verhält es sich gleich wie bei den Begriffen ‚Leben‘ und ‚Psyche‘: all diese Begriffe werden analog, nicht homolog verwendet. So „lebt“ ein Organ nicht auf dieselbe Weise wie der übergeordnete

solches Zentrum bildet, gibt es keine Widersprüche. Das Datum steht dem Erfahrungszentrum noch in seiner Vollständigkeit zur Verfügung (es kann, wie bei Bergson, im Gehirn „gefiltert“ werden). Die Widersprüchlichkeit ergibt sich erst dann, wenn eine Möglichkeit auf Kosten anderer Möglichkeiten aktualisiert wird (d. h. die Erfahrung wird interpretiert) und diesen dann gewissermassen ‚widerspricht‘ oder besser diese negiert. Dies ist jener Teil des Gedankens, den wir unter der Bezeichnung „neutraler Monismus“ gefasst haben. Der andere Teil ist die Wechselbeziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen, wobei *plurality* (oder Diversität) als ein Attribut der *unity* aufgefasst wird. Das andere Attribut, das das vordere ergänzt und gewissermassen korrigiert, ist jenes der Identität: die Wirklichkeit ist im wörtlichen Sinn selbstidentisch („nichts anderes als sich selbst“). So bleibt der Monismus gewahrt. Identität und Diversität sind in der Alleinheit aufgehoben. Die Ansätze von James, Bergson und Whitehead bleiben aus Bradleys Sicht der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verhaftet. Es fehlt das grosse Einheitsprinzip, das erst ein Diversifikationsprinzip fundieren kann (etwa so wie Spencer totale Wirklichkeit, die partiell „unknowable“ ist).

Aus den genannten Gründen soll hier Bradleys Monismus als „gemässigt“ gelten (siehe die Einteilung in § 8). Die „unbroken unity“ von Betrachter und Wirklichkeit mag als mystisches Element in Bradleys Philosophie angesehen werden, das bedeutet aber nicht, dass Bradley an der relativen Wirklichkeit des Betrachters („myself“) zweifelt. Der Betrachter ist mit seinen Dispositionen und Akten ein realer Aspekt der Wirklichkeit. Das wird auch deutlich, wenn wir daran denken, dass Bradley bereits in den *Principles of Logic* (1883) Formulierungen verwendet, die an das erinnern, was James in PP schreiben wird: mein „stream of psychical events“ ist „my history“ und

Organverband (der Organismus, der nichts Abstraktes an sich hat). Das Organ ist ein Instrument und als solches ein Aspekt des Lebens. Ein Organ hat gegenüber dem ‚ganzen‘ Organismus einen extrinsischen Wert. Etwas Ähnliches gilt biologisch gesehen in Bezug auf das Verhältnis von Organismus und ‚Superorganismus‘ (Population, Spezies; Gesellschaft bei Spencer). Was Lintz zu homologen (univoken) Aussagen sagt, betreffen Existenzaussagen im Rahmen eines Pantheismus (siehe Lintz 1939, 26). Bei einem Panpsychismus geht es nicht nur um ein allgemeines Sein, sondern um variable Attribute auf der Stufenleiter des Seins.

ähnliches mehr.⁴¹⁴ Neben ‚Monismus‘ wollen wir deshalb auch den Begriff ‚Holismus‘ verwenden und damit andeuten, dass Bradley einen gemässigten Monismus vertritt, welcher mit einem ebenso gemässigten Pluralismus durchaus vereinbar ist. Dieser Schluss mag zunächst erstaunen, er bestätigt aber, was bereits angetönt wurde. Zum einen geht es nicht an, die Abstraktionsebenen durcheinander zu werfen, zum anderen sind philosophische Positionen nicht zeitlos und geschlossen, sondern sie ‚kommunizieren‘ gewissermassen miteinander – und wir kommunizieren mit ihnen.

Analogie und Spirale. Die unüberschaubare Fülle der wirklichen Welt kommt in einzelnen Erfahrungszentren zum Bewusstsein. Unter einem „finite centre of experience“ stellen wir uns am besten einen Fokus vor, in dem sich die Strahlen des Absoluten treffen, und einen „psychischen Komplex“ bilden.⁴¹⁵ (Dieses Bild mit den Brennpunkten gibt uns bereits eine Ahnung davon, wie Whitehead Bradleys Erfahrungsbegriff anwenden und modifizieren wird.) Dieser Komplex steht als ungebrochenes *feeling* in unmittelbaren Kontakt mit einer ihm verwandten Wirklichkeit. Wenn nun Gleiches Gleiches oder Gleichartiges erkennt, dann dürfen wir die Realität als einen übergeordneten Komplex auffassen, dem dieselben Attribute wie dem ‚ungestörten‘ Erfahrungsmoment zugesprochen werden können. So wie der individuelle Gefühlskomplex Aspekte aufweist (die eventuell zu Distinktionen Anlass geben), so wären die endlichen Erfahrungszentren als Aspekte des Absoluten aufzufassen - anders gesagt, es liegt eine Analogie vom Teil zum Ganzen vor (*pars pro toto*). Diese Analogie ist naturgemäss recht vage, denn Bradley setzt zwar etwas Absolutes als Ideal (und ist insofern „Idealist“), er behauptet jedoch nicht, dass wir das Ideal einer absoluten Wahrheit/Wirklichkeit jemals erreichen

⁴¹⁴ Bradley 1928, 7 / 8

⁴¹⁵ Der Vergleich mit dem Newton’schen Prisma bietet sich an, wenn der einheitliche Erfahrungskomplex konzeptuell aufgebrochen wird. Wir sind hier noch auf der Stufe der Primärerfahrung, die die notwendige Bedingung für rationale Vollzüge ist. - Die Unterscheidung zwischen Gott und endlichen Geistern, die wir bei Locke und Berkeley finden, zeigt eine formale Ähnlichkeit mit Bradleys Absoluten und dessen Aspekten, wobei zu bedenken ist, dass Bradley (wie Hume vor ihm) den Substanzbegriff aufgegeben hat.

können. Etwas gekünstelt, aber im Sinne Spinozas, könnten wir sagen, dass die Zahl der Attribute im Absoluten unendlich grösser als jene in einem einzelnen Erfahrungsmodus ist. Der Grund dafür ist die Begrenztheit des diskursiven Denkens, welches die Realität mittels inadäquater „idealer Konstruktionen“ zu begreifen sucht. Wie es möglich sein soll, ein Ideal zu setzen, das *jenseits* unseres Erkenntnisvermögens steht, bleibt freilich ein Rätsel.⁴¹⁶ Es ist eine Intuition, die Bradley dazu führt, den beschriebenen, schwer fassbaren Erfahrungskomplex auf ein Ganzes zu übertragen.⁴¹⁷

What I mean by truth and reality is that world which satisfies the claim of the Universe present in and to what I call my self. Here is the one criterion, and to me no other criterion is possible. This satisfaction, I am sure [ein Hinweis auf eine intuitive Gewissheit], implies that the Universe immanent in my self is present also otherwise and elsewhere.

An solchen Stellen scheint nicht Bradleys Intellekt, sondern seine Intuition zu sprechen. Der Skeptiker und brillante Eristiker Bradley stimmt hier einen Ton an, der entfernt an jenen der Upanishaden (und allgemein an die Mystik) erinnert: eine (logische) Harmonie führt zu einer (inter-) subjektiven Gewissheit. Die alten Inder sprachen zwar nicht die Sprache der modernen Idealisten, doch kamen sie dahin, ein unpersönliches Absolutes namens „Brahman“ (einer unter vielen Namen) mit dem Selbst, dem „Ātman“, zu identifizieren, wodurch alle scheinbaren Gegensätze aufgelöst wurden.⁴¹⁸ Formal gesehen stellt sich das Problem analog zum

⁴¹⁶ Bradley 1914, 410 f. – Hier droht ein Selbsteinschluss, denn wozu sollten wir uns um eine Metaphysik bemühen, wenn wir damit nie über unser eigenes Denken hinausgelangen können? Es scheint, dass Logik, Psychologie und die Neurowissenschaften völlig ausreichen, um unser Denken und das Entstehen von Weltbildern zu erforschen. Ähnliches liesse sich auch gegen James und Bergson einwenden, die das Konkrete mit dem Unreflektierten gleichsetzen. Es ergibt sich dabei eine Variante des überkommenen Leib/Seele-Problems: Wie hat der Geist auf etwas Nichtgeistiges Zugriff?

⁴¹⁷ Bradley 1914, 414 (cf. 1935/II, 683) – Das Selbst ist bereits eine Interpretation der Grunderfahrung und insofern eine „Erscheinung“. (In unserer Sprechweise argumentiert Bradley im obigen Zitat von der Ebene mit dem „Abstraktionsgrad 1“ aus.)

⁴¹⁸ von Glasenapp 1949, 148 - 150 und Zaehner 1957, 155 f. (zu Shankara)

Realismus/Phänomenalismus-Problem, denn es stellt sich die etwas naiv klingende Frage, wie etwas (das Ich oder ein gegebenes Nicht-Ich) sowohl *hier* als auch *dort* sein kann, ohne sich zu entzweien („innen“ und „ausen“). Die Lösung dieses Paradoxons lautet bei östlichen Weisen und westlichen Philosophen: „hier“ und „dort“, „innen“ und „ausen“ sind in gewisser Weise miteinander identisch! Die Frage ist falsch gestellt, sie sollte viel eher lauten: *Wie kann das Eine verschiedene Erscheinungsformen annehmen?* Warum sollte das Eine so etwas überhaupt tun? Obwohl die erste Frage gut verständlich ist, kann sie nicht beantwortet werden. Weder Parmenides, Spinoza noch Bradley finden dazu eine Antwort. Auch zur zweiten Frage gibt es keine Antwort – ausser Schweigen.

Da der Mystiker an eine verborgene Seelenregion appelliert, sollten wir an dieser Stelle ein mögliches Missverständnis aus dem Weg räumen. Von Plotin bis zu Bergson haben Philosophen aus verschiedenen Gründen mit einem Vor- oder einem Unterbewusstsein gerechnet.⁴¹⁹ Nun wäre es verlockend, Bradleys Erfahrungsbegriff im Sinne der Tiefenpsychologie zu deuten. Das war auch Bradley bewusst, deshalb hat er sich nachdrücklich gegen solche Interpretationsversuche verwahrt.⁴²⁰ Generell können wir mit seinen Thesen argumentieren: Bradley unterscheidet zwischen dem Absoluten und dessen Aspekten, d. h. zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung (mittels Begriffen). Der Rekurs auf einen „subliminalen“ Grund aller Erfahrung führt geradewegs in die Irrealität, da für Bradley Realität mit Erfahrung einhergeht, wogegen dem Unbewussten ein apriorischer Charakter eignet, der wie der Kantische Verstandesapparat eine Art Filter bildet (*ditto* bei Bergson). Weiter wäre die Teilung des Psychischen in zwei kontrastierende Regionen demselben Verdikt unterworfen wie alle anderen kategorischen Distinktionen auch: weder externe noch interne Relationen sind in der Lage, eine organische Einheit zu schaffen. Würde Bradley eine solche Unterscheidung zulassen und die unmittelbare Erfahrung einer unbewussten Ebene (weiter oben mit „-1“ bezeichnet) zurechnen, dann sähe er sich gezwungen, aufgrund der angenommenen Alleinheit ‚in der Welt‘ eine

⁴¹⁹ Cf. Whyte 1978, 79 (zu Plotin) und 181 (zu Bergson)

⁴²⁰ Bradley 1914, 172 f. – Auch James war im Unterschied zu Bergson der Psychoanalyse abgeneigt.

entsprechende Zweiteilung vorzunehmen, was für seinen Monismus vernichtend gewesen wäre, aber unter anderen metaphysischen Voraussetzungen durchaus denkbar scheint. So ist die oben beschriebene Spiralbewegung bei Schelling eine wirkliche Bewegung: der Grund und das Ziel des Weltprozesses ist das Absolute, das auf höherer Ebene zu sich selbst zurückfindet (*ditto* bei Hegel). Der Weltgeist oder der Weltwille (das Brahman) ist sowohl Material-, Wirk-, Form- als auch Finalursache. Deshalb kann bei Schellings und noch mehr bei Hegels Metaphysik von einem „Panaristotelismus“ gesprochen werden, – eine Bezeichnung, die zu den Theorien von Royce und Bradley nicht passen würde. Bradleys korrelative Begriffe ‚experience‘ und ‚reality‘ lassen sich nicht ohne weiteres verstehen. Vielleicht ist es hilfreich, wenn die Erfahrung als „Bedingung der Möglichkeit“ des diskursiven Denkens verstanden wird. Ohne *experience*, keine *concepts* – eine Formel, die unter anderen Vorzeichen auch für James und Bergson gilt. Damit kommen wir allerdings nicht sehr weit, denn Bradleys Argumentationsweise weicht deutlich vom *common sense* und von Kants Denkweise ab: ohne Wirklichkeit keine Erfahrung, und ohne Erfahrung kein Denken. Schwierigkeiten bereitet die Tatsache, dass bei unseren vier Autoren „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ synonym gebraucht werden, nicht aber „Wirklichkeit“ und „Denken“ (wie bei Kant, Hegel und der platonischen Tradition bis hin zu Coleridge).

Dass in der Tat ein Analogieschluss von der Einzel- auf die Gesamterfahrung gezogen wird, zeigt auch diese Stelle bei Bradley deutlich:⁴²¹

We start from the diversity in unity which is given in feeling, and we develop this internally by the principle of self-completion beyond self, until we reach the idea of an all-inclusive and supra-relational experience.

Es ist der „ideale Inhalt“ eines Erfahrungsmomentes, der eine „self-completion beyond self“ ermöglicht.⁴²² Die individuelle Erfahrung weist über sich hinaus, sie

⁴²¹ Bradley 1930, 494

„sehnt“ sich nach Fülle und Vollständigkeit. Sein ist immer ein Zusammen-Sein und damit ein Mehr-Sein. Das Verhältnis von Teil und Ganzem - das wir als Zeichenrelation auffassen (*pars pro toto*) - gehorcht also dem „principle of self-completion“. Nun *erklären* Prinzipien, Kategorien, Gesetze und Definitionen für sich genommen noch nichts, denn sie werden im Prinzip als ‚gelehrte Synonyme‘ für eine Klasse von ähnlichen Phänomenen eingeführt, ohne die Ähnlichkeit dadurch in irgendeiner Weise verständlich zu machen (diese wird vielmehr vorausgesetzt). Wenn ich sage „Ein Hai folgt bei der Jagd dem Hai-Gesetz *weil* das die Kategorie der Haie verlangt“, „Der Wal hat deswegen diese und jene Eigenschaften, *weil* er zur Kategorie der Wale gehört“, „John Le Carré schreibt einen Roman, *weil* er ein Schriftsteller ist“ sage ich nicht viel mehr aus als „A = A“, oder besser „alle A haben zwei Namen, nämlich A und B“. ⁴²³ Worte und Sätze sind keine Gründe; Gründe sind wie Ursachen (und sprachliche Gebilde!) *historische* Erscheinungen, die sich verändern können – nur selten kann in der empirischen Wirklichkeit von einer absoluten Gültigkeit ausgegangen werden. ⁴²⁴

Ergänzend dazu sei gesagt, dass das „principle of self-completion“ auf einer Eigentümlichkeit der menschlichen Natur beruht, die Coleridge „a law of our nature“ nannte. Sie besteht darin, psychische Vorgänge zu externalisieren, oder auch Bewusstseinsphasen zu objektivieren. ⁴²⁵ Die umgekehrte Bewegung wäre, das Äussere, Fremde und Bedrohliche gewissermassen ‚hereinzuholen‘ oder zu ‚psychologisieren‘. Damit würde das Andere (eine Qualität oder eine Kraft) ein Teil von mir, was dem menschlichen Sicherheitsbedürfnis entgegenkommt (Bradleys „Prinzip“ weist in diese Richtung). Max Fisch sieht in dieser Umkehrbewegung

⁴²² Cf. Bradley 1930, 155 f.

⁴²³ Cf. Mainx 1955, 627, 635, 640 *etc.*

⁴²⁴ Aus dem Gesagten geht hervor, warum in dieser Arbeit Whiteheads Kategorientafel nicht beachtet wird. Sie trägt nichts zum Erkenntnisgewinn bei, abgesehen davon müsste sie vervollständigt werden. Whitehead selbst gibt seine Darstellung in Kategorien in späteren Schriften auf, was sicher eine weise Entscheidung ist.

⁴²⁵ Barfield 1971, 65 (zu Coleridge) – Es wäre auch möglich gewesen, im Text die psychologischen Begriffe ‚Projektion‘ und ‚Introjektion‘ zu verwenden.

einen wesentlichen Zug der neueren Metaphysik im Anschluss an Bergson.⁴²⁶ Jedenfalls stellen wir eine komplementäre Beziehung zwischen *in-* und *outness* fest, die es erlaubt, das eine jeweils in Analogie zum anderen zu verstehen (dies ist das grosse Denkmittel der Metaphysik seit ungefähr 1800). Diese Überlegungen sind von einigem Interesse und unterstreichen die Bedeutung von Analogiebildungen und von Perspektivenwechseln.

Nun hat Bradley an der oben zitierten Stelle bereits die Spiralform angedeutet, die uns hier besonders interessiert. Die ‚innere Entwicklung‘ (gemeint sind die inhärenten Möglichkeiten) der Primärerfahrung geht offenbar über eine begriffliche Stufe, die gewissermassen ihre eigene Negation beinhaltet und so über sich hinaus weist. In Anbetracht dessen, was uns Bradley in verschiedenen Essays mitteilt, kann nicht bezweifelt werden, dass eine Spirale zum Absoluten führt, wie auch die beiden folgenden Passagen belegen:⁴²⁷

If then Reality is an intelligible whole and Reality also is experience, can we assume that, above relations and inclusive of them, there is an Experience which reasserts our original unity? (...) Such a whole would be Reality, and nothing else could in the end be called even possible.

Dieser Gedanke wird am Schluss des späten und leider unvollendet gebliebenen Aufsatzes „Relations“ (1923/24) nochmals bekräftigt:⁴²⁸

I have shown in the first place that relational experience has to fall back on a non-relational form of unity, and is therefore not ultimate. And even experience in the non-relational form of feeling I myself do not accept as

⁴²⁶ Cf. Fisch 1951, 21 f. (*General Introduction*)

⁴²⁷ Bradley 1914, 316 – Den Zusatz „in the end“ verstehen wir als „...aus der Sicht des Metaphysikers“. Jenseits pragmatischer Überlegungen gibt es „letztlich“ eine unverrückbare Wahrheit und Wirklichkeit. Bradley steht damit in der Tradition von Parmenides und Platon, James dagegen in der anderen Tradition von Sokrates (*vide* Xenophon) und einiger Sophisten. Der Untertitel von *Pragmatism* gilt sowohl für James als auch für Bradley.

⁴²⁸ Bradley 1935/II, 650

ultimate reality. Nothing to myself is real ultimately but that super-relational unity of the One and the Many, which is at once the consummation and the pre-condition of all and everything.

Diese Aussagen allein würden genügen, um die Aufmerksamkeit auf Spiralfiguren zu lenken. Bradley unterscheidet hier offensichtlich die Abstraktionsebenen [0], [1] und [2]. Spiralförmige Gedanken und Entwicklungen finden sich auch bei Hegel, Spencer, Marx, James, Royce und Bergson, so dass es unsere Aufgabe sein wird, das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein solcher Denkfiguren bei Whitehead aufzuzeigen. Die Philosophie- und Metaphysikfeindlichkeit in gewissen akademischen Kreisen, welche die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt hat (was aus heutiger Sicht ziemlich seltsam anmutet), kommt uns heute sehr zugute, da diese Modeerscheinung einen grossen Nachholbedarf an metaphysischen Diskussionen hinterlässt. Man könnte fast sagen, dass sich Menschen, die sich heutzutage mit Philosophie auseinandersetzen, die Metaphysik neu aneignen müssen, wenn sie denn als „Experten“ auf ihrem Gebiet gelten wollen. Wenn wir Logik und Metaphysik von der Philosophie abziehen, bleibt nicht mehr viel übrig. (Man versuche einmal, im Namen des Spezialistentums Anatomie und Physiologie von der Medizin abzutrennen.) Meines Wissens ist der gängigen Literatur zu metaphysischen Themen kaum etwas zu Spiralen, Analogien oder Gradienten zu entnehmen. Diese allgemeinen Denkweisen werden – wenn überhaupt – vornehmlich von einem westlichen Standpunkt gewertet und nicht ernsthaft untersucht, weil sie als etwas jenseits von Aufklärung und Positivismus nicht ernst genommen werden. Abgesehen von diesem elitären Eurozentrismus hat sich im 20. Jahrhundert in gewissen Kreisen James' und Russells Unart durchgesetzt, Philosophen in pro- und antihegelianische Kohorten einzuordnen. Wir müssen uns in der Metaphysik von solchen simplen Schemata lösen und ernsthaft versuchen, Probleme zu behandeln, anstatt schale Etiketten zu vergeben. Auch bei den Kategorien „Realismus“ und „Idealismus“ ist Vorsicht geboten. So sind namhafte

Theorien in einer Hinsicht das eine, in anderer Hinsicht das andere (*vide* Bergson, Berkeley und viele andere). Schliesslich darf noch daran erinnert werden, dass die absolute Trennung der Disziplinen „Erkenntnistheorie“ und „Ontologie“ auch heute noch dogmatisch angenommen wird, ohne auch nur den leisesten Versuch zu unternehmen, diese künstliche Aufspaltung mit philosophischen Argumenten (!) zu rechtfertigen. Wer die Philosophie und darüber hinaus die Geistes- und Kulturgeschichte als grosse übergreifende Einheit versteht, wird jedenfalls nicht leicht zu überzeugen sein...

Die Idee, die hinter Spiralargumenten steht, stammt aus der religiösen Vergangenheit, welche die Philosophie und die Wissenschaften miteinander teilen. Sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach dem eigenen Seelenheil, die seit jeher der Motor religiöser Bewegungen war. Dabei können wir ohne detaillierte Untersuchung ein einfaches Muster erkennen: die vollkommene Seele stürzt in einen unvollkommenen Zustand und strebt auf vielen Irrwegen die verlorene Vollkommenheit wieder an.⁴²⁹ (Odysseus' mühevollen Rückfahrt nach Ithaka kann als Parabel dieser Seelenkämpfe verstanden werden, auch die Vertreibung aus dem Paradies in der altjüdischen Mythologie.) Die Ebenen der damit vorgezeichneten Spirale nennen wir kurz, trocken und ohne Pathos „Ich *minus*“, „Nicht-Ich“ und schliesslich das neu gewonnene „Ich *plus*“ (dem entsprechen bei Dante *Inferno*, *Purgatorio* und *Paradiso*). Diese Figur ist ganz durch den existenziell wichtigen Gedanken der Entfremdung bestimmt.⁴³⁰ Die Aktualität dieses Gedankens muss wohl nicht eigens betont werden (*vide* Marcuse und Fromm).

Da formal betrachtet Teil/Ganzes-Beziehungen für die Metaphysik in der Nachfolge unserer Autoren entscheidend sind, wollen wir den religiösen Ausgangsgedanken auf dynamische Weise so umformen, dass wir ihn der Mereologie zugänglich machen können. Wir haben bei James im Zusammenhang mit

⁴²⁹ Dieses typisch pythagoreische Thema finden wir vor Platon, Plotin u. a. bei Empedokles, und zwar in dessen Gedicht über die „Reinigungen“ (DK 31 B 112 ff.) wieder, das übrigens auch stark an indische Denkweisen erinnert.

⁴³⁰ Cf. Royce 1929, 302 f. (zu Plotin) und Zaehner 1957, chap. VI

der Raumerfahrung bereits eine Spirale angetroffen, die formal mit jener anderen bei Bradley übereinstimmt: ein ursprüngliches Ganzes wird zu Teilen zerlegt und schliesslich zu einer höheren Einheit gesteigert. Das primitive Ganze und die abstrahierten Aspekte werden im reflektierten Ganzen im dreifachen Hegelschen Sinn „aufgehoben“. Wenn wir die Sache mereologisch wenden (und damit von Hegel abrücken), ahnen wir bereits, dass womöglich auch in Whiteheads verschlungener Metaphysik die Idee der Spirale verborgen liegt.

Was James und Bergson anbelangt, wollen wir uns kurz fassen und darauf hinweisen, dass die beiden Denker die drei oder vier Erkenntnisweisen spiralförmig anordnen, die seit alters her als abgegrenzte Bereiche mit unterschiedlichen epistemologischen Anforderungen angesehen werden. Den Lebensbereichen „Praxis“, „Theorie“ und „Kultur“ entsprechen grob die Erkenntnisweisen „praktisches Wissen“ (*common sense*), Wissenschaft und Religion, wobei James und Bergson wegen ihrer Sympathie zur Mystik die Philosophie als Vermittlerin zwischen Wissenschaft und Religion (nicht aber als höchste Wissensform) ansehen. Bei Russell und Whitehead hat die Philosophie ebenfalls eine Vermittlungsfunktion: sie soll zwischen Alltag und Wissenschaft (oder zwischen bildlichem und begrifflichem Denken) vermitteln. Diese Gemeinsamkeit darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die genannten Philosophen von höchst unterschiedlichem Temperament sind. Es waren vor allem weltanschaulich-religiöse Fragen, welche die zwei Männer spalteten.

Bisher haben wir der Tatsache keine Rechnung getragen, dass bei Bradley nicht eigentlich von einer „Dynamik“ oder einer „Entwicklung“ gesprochen werden kann. Die Wendung „...we can rise to the idea of a superior unity“ ist nicht zeitlich zu verstehen.⁴³¹ Bei Bradley liegt nur formal eine Spirale vor. Die Stufen *non-relational*, *relational* und *supra-relational* deuten nicht auf eine Genese eines harmonischen Ganzen, sondern sind lediglich als partielle Aspekte des Absoluten zu verstehen, die in keinem realen zeitlichen Verhältnis zueinander stehen. Das endliche Bewusstsein

⁴³¹ Bradley 1930, 462

„rutscht“ zwar von einem Moment zum anderen und bildet sich ein, dass es zeitabhängig sei.⁴³² Es urteilt damit von der Basis der Pyramide aus. *Sub specie aeternitatis* sind jedoch alle Erfahrungsmomente, welche ein Subjekt durchläuft, kopräsent, ewig und unveränderlich.

Es wird in dieser Arbeit verschiedentlich die Realismus/Idealismus-Unterscheidung kritisiert, was einge wohl als „idealistisches Manöver“ anschauen werden. Nun könnten wir anhand von Spiralkonstruktionen *prima facie* dafürhalten, dass eben für den „Realisten“ das Dachgeschoss einfach eine theoretische Metaebene sei, während dieser obere Abschluss der Spirale dem „Idealisten“ eine Hyperrealität ganz eigener *grandeur* bedeute. Nun gut, es wäre zuerst einmal der ‚Realitätsunterschied‘ bezüglich theoretischer und emotionaler/spiritueller Dinge zu klären. Ist das (Pseudo-) Prädikat „wirklich sein“ so eng zu fassen, dass es nicht sowohl Gedanken als auch Gefühle als „wirklich“ ausweisen kann? Weiter wäre zu fragen, ob denn ein „higher grade of reality“ (Whitehead) als ein Ganzes über uns schweben müsse, oder ob es nicht auch eine pluralistische (und vielleicht psychologistische) Deutung einer Ebene geben könnte, die in der Beschreibung zwar abstrakt klingt, tatsächlich aber ein vitaler Aspekt wirklicher Geschehnisse ist (siehe die Ideen und Theorien von James, Whitehead und Alexander).⁴³³

Pantheismus. Abschliessend kommen wir zur Frage, inwiefern Bradleys Monismus als Pantheismus aufgefasst werden kann. Diese Frage drängt sich aus drei Gründen auf: (a) Bradley gibt uns vereinzelt Hinweise dazu,⁴³⁴ die allerdings nicht allzu wörtlich genommen werden sollten; (b) Bradleys Philosophie sehen wir als Beitrag zu jener neuromantischen Strömung in der Metaphysik, zu welcher auch die Beiträge von Bergson, James und Whitehead gehören. Bei dieser Annahme sind insbesondere

⁴³² Bradley 1914, 313 – Man erinnere sich an das Beispiel mit dem Gemälde, das vom Auge des Betrachters ‚in der Zeit‘ abgetastet wird, selbst aber ‚absolut präsent‘ ist (*vide* McTaggart). – Der obere Gedankengang erinnert stark an Zenons Pfeilargument. Bergson würde Bradleys Zeitbegriff als unzulässige Geometrisierung der Dauer verwerfen.

⁴³³ Siehe das Zitat PR, p. 6 auf Seite xy

⁴³⁴ Siehe beispielsweise den letzten Satz von *Appearance and Reality* mit seiner spiritualistischen Note.

Bezüge zu Plotin, zur Stoa und zu Spinoza zu beachten; (c) ferner wurde eingangs bereits die geistige Verwandtschaft mit der hinduistischen und buddhistischen Gedankenwelt angesprochen.

Die vorgestellten Varianten, die wir „Panentheismus“, „Pantheismus I“ und „Pantheismus II“ benannt haben, können wir mit Hilfe eines Gradienten graphisch darstellen. Auf diesem Gradienten gibt es drei markante Positionen, nämlich die Extrema mit den Bezeichnungen „Trennung von der Welt“ (=Theismus/Dualismus) und „Einheit mit der Welt“ (= Pantheismus/Monismus), also „Transzendenz“ und „Immanenz“, dazwischen die vermittelnde Position „halb getrennt/halb vereint“ (=Panentheismus/dualistisch oder pluralistisch) oder „Transimmanenz“ wie man kurz sagen könnte. Die starke spiritualistische Variante „Pantheismus II“, welche in Bezug auf die erscheinende Welt einen Illusionismus vertritt, können wir auf diesem Gradienten nicht mehr platzieren. Der pantheistische Pol verleugnet die Welt nicht, sondern fasst sie als ‚niederen‘ oder bedingten Aspekt Gottes auf (Gott als psychophysische Einheit). Dieser Pol steht für die Variante „Pantheismus I“.⁴³⁵ Wir bewegen uns zwischen zwei Polen, welche wir in der Metaphysik allgemein „Monismus“ und „Dualismus“ nennen. Dabei entspricht der mittleren Position das, was James allgemein „Pluralismus“ nennt und in gewissen Zusammenhängen auch als „Panpsychismus“ bezeichnet wird, was in unserem Kontext meist als „pluralistischer Pantheismus“ verstanden wird (was korrekt „Panentheismus“ heisst). Pluralistisch ist diese Position in Bezug auf die vielen Wesen in der Welt (*one in the many*), dualistisch in Bezug auf den ontologischen Status Gottes bezüglich der Welt (*one and the many*). Damit haben wir die wichtigsten Varianten so gut es geht voneinander abgegrenzt.

Nun könnte jemand einwenden, dass Gradienten deshalb keinen Gewinn bringen, weil deren Extrema beliebig gewählt werden können. Dieser Einwand übersieht,

⁴³⁵ Spinozas Monismus entspricht der Variante I. Die Stoiker vertraten mit ihrer Logoslehre einen abstrakten Panentheismus, deren konkretes Spiegelbild die Lehre vom Pneuma liefert. Der besagte Illusionismus ist eine Position, die auch im alten Indien selten vertreten wurde. Es ist eher unwahrscheinlich, dass Parmenides und Shankara zu ihrer Zeit eine solche Lehre vertraten.

dass solche Extrema hinreichend durch den systematischen Kontext bestimmt sind. Es ist zum Beispiel klar, dass beim Thema „Polytheismus“ an einen Gradienten mit den Polen „Monotheismus“ und „Polytheismus“ zu denken ist, also an einen monistischen und an einen pluralistischen Pol. Beim Thema „Pantheismus“, das uns hier beschäftigt, bietet sich dagegen der soeben beschriebene Gradient an. Er ist in unserem neuromantischen Kontext angezeigt.

Ist nun Bradley ein Pantheist oder nicht? – Diese Frage können wir mit allgemeinen Überlegungen beantworten. Pantheismus ist eine Form von Mystizismus. Auf dem Gradienten zwischen den Grenzen „rational“ und „irrational“ oder „Gefühl“ und „Denken“ befindet sich die Position „Pantheismus“ ungefähr in der Mitte, d. h. es handelt sich um eine semirationale Interpretation einer mystischen Gewissheit. Mystische und skeptische Aussagen sind an nicht aufgelösten Paradoxa erkennbar: Gott ist persönlich *und* unpersönlich, der Geist ist konkret *und* abstrakt, die Natur ist weiblich *und* männlich usw. Eine solche Aussage finden wir bei Bradley: Das Absolute ist weder gut noch böse (hier ist kein „oder“ und auch kein „und“ zu setzen).⁴³⁶ Die Realität ist nicht gut, sondern „free from discord“, also auf eine höchst abstrakte Weise ‚gut‘. Der entscheidende Punkt ist, dass Bradley das Universum nicht als gut und schön ansieht, wie das Leibniz und Whitehead in der Art von Platon und Pythagoras tun, es sei denn, wir identifizieren „Erfahrung“ und „logische Harmonie“ miteinander.⁴³⁷ Diese Tendenz besteht tatsächlich; sie findet bei Whitehead im gemeinsamen Einfluss von James und Bergson (weiter von Dewey und Santayana) ein ‚realistisches‘ oder ‚pragmatistisches‘ Gegengewicht, das vor allem in *FR* und *MT* klar zum Ausdruck kommt, was öfters von Whiteheads platonisch-pythagoreischen Harmonismus überdeckt wird. Bradley macht zwar auch Konzessionen an den Pragmatismus, aber diese Konzessionen betreffen nur den Bereich der Erscheinung. Da diese dualistische Denkart im Westen auf Parmenides zurückgeht, benötigt Bradley nicht einen pragmatistischen Anstoss, um die besagten

⁴³⁶ Bradley 1930, 355

⁴³⁷ Cf. *SMW*, p. 26 f.: „logical harmony“

„Konzessionen“ an die Lebenswelt zu machen. Die Tradition macht diesen Vorschlag, und Bradley nimmt ihn an.

Die Entscheidung für das Gute ist ein rationalistischer Machtspruch, der auf einer ästhetischen und aristokratischen Sicht der Dinge beruht, wie sie für die alten Griechen und für moderne Philhellenen typisch ist (*vide* Platon und Pythagoras). Der Logos ist im Unterschied zum Mythos optimistisch. Das Gute verbirgt sich bei Bradley in der absoluten Forderung nach Widerspruchsfreiheit. Dieses absolute Moment ist mit der menschlichen Grunderfahrung in keiner Weise vereinbar – der Mensch *ist* widersprüchlich. Bradleys Intuition sagt ihm, dass die *conditio humana* nicht die ganze Wirklichkeit sein kann, es muss – annähernd im Sinne von Jaspers – ein Umfassendes geben, das den Irrtum und das Leid transzendiert.

Weiter ist zu beachten, dass Bradley kein transzendentes Prinzip kennt. Die Wirklichkeit ist *an sich* ein widerspruchsfreies Ganzes ohne disparate Teile und ohne fragwürdige ‚Randbereiche‘ (wie bei Whiteheads Gottesbegriff). Die Immanenz und die Neutralität in Bezug auf Gut und Böse deuten auf eine pantheistische Tendenz in Bradleys Denken hin, die allerdings nie ganz zur Entfaltung kommt. Um dies zu verdeutlichen, bedienen wir uns folgender Metaphern: anstatt vom „Absoluten“ und endlichen „Erfahrungszentren“ zu sprechen, wählen wir die Metaphern „Gott“ und „die Gedanken Gottes“, die wir bei Bradley eben nicht wörtlich nehmen wollen. Mit diesem kleinen Kunstgriff können wir das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit bei Bradley mit den folgenden klaren Worten von Al Ghazālī erhellen:⁴³⁸

All things have two aspects, one in respect of themselves and the other in respect of their Lord. Considered as themselves, they are non-existence [*appearance*], but considered under the divine aspect, they are existent. So there is nothing truly existent except God (...) [*Reality*]. Thus all things are perishing

⁴³⁸ Al Ghazālī, zit. in: Zaehner 1957, 157

save His face for all eternity [der Weltprozess nach Whitehead, zu dem auch Gott gehört].

Dank dieser Ausdrucksweise wird das Verhältnis vom Absoluten zum Relativen bei Bradley klarer. James und Bergson sind in diesem Kontext nie an diesen für die Philosophie fundamentalen Punkt gelangt (sie hätten beide gut daran getan, sich bezüglich des Relativen und des Absoluten mehr auf Spencer zu besinnen). Whitehead wird ihm im Rahmen seiner Prozessphilosophie eher gerecht. Es gibt ein inneres und ein äusseres Sein, das wir „Wirklichkeit“ und „Erscheinung“ nennen können; die Wirklichkeit hat demnach eine ‚private‘ und eine ‚öffentliche‘ Seite. Um die Sache auf einen einfachen Nenner zu bringen: Die metaphysische Kardinalfrage lautet nicht mehr „Was?“, sondern „Wie?“. Es stehen nicht mehr vereinzelte Substanzen im Vordergrund, sondern vielmehr Zusammenhänge von Dingen, die primär als Phänomene aufgefasst werden.

Damit beantwortet sich auch die Frage nach dem Pantheismus bei Bradley. Die populäre Frage „War Bradley ein Pantheist?“ müssten wir mit dem Zusatz verneinen, dass sich diese Frage bei Bradley *so* nicht stellt. Es kommt immer auf den Blickwinkel oder auf die Perspektive an. Der philosophische Pantheismus ist eine (theoretische) Deutung aus der *bottom-up*-Perspektive, welche bei Bradley, Whitehead und anderen bei endlichen Erfahrungszentren ansetzt. Sie nähert sich vielleicht der Wirklichkeit irgendwie an, aber sie koinzidiert nicht mit ihr. Theorie bleibt Theorie, selbst wenn sie einer tiefen Intuition folgt.⁴³⁹ Es ist unvermeidlich, dass Bradleys Skepsis und Kryptomystizismus vom Selbsteinschluss bedroht werden. Bradley hätte die Grösse gehabt, diesem Votum beizupflichten.

⁴³⁹ Ungefähr so könnten wir uns Bradleys unausgesprochene Bergsonkritik vorstellen. Diese Kritik liesse sich auch an die Adresse Spinozas (und Hegels) richten. Bergson könnte Bradley recht locker entgegnen, dass die skeptischen Argumente Bradleys Theorie mit Theorie kritisieren, und nicht darüber hinaus zum „kumulativen Charakter der Zeit“ reichen würden. Die Leugnung der Zeit (Wandel, Wachstum) bei Bradley und bei McTaggart würde dann auf einer Art theoretischer Selbsttäuschung beruhen.

Wenn es ein umfassendes Subjekt gibt, kann man nichts darüber sagen. Das schliesst dessen Existenz keineswegs aus, nur liegt deren Ergründung nicht mehr im Bereich philosophischer Reflexion.

§ 10 James' Kritik

In this world, whatever is complex is
composed of related simple things.⁴⁴⁰

In seiner Gedenkrede⁴⁴¹ bezeichnet Josiah Royce seinen verstorbenen Kollegen James als „ethischen Idealisten“ und erwähnt einige Jahre später in einer Vorlesung in Harvard dessen Hang zur Polemik.⁴⁴² Damit berührt Royce ein Problem, das nicht nur bei James zu finden ist: die Verbindung von Ethik und Polemik. Bereits in der griechischen Philosophie bestimmen ethische und polemische Intentionen die Konstruktion und Verbreitung metaphysischer Theorien. Auch wenn wir allgemeine Zusammenhänge zwischen Theorie und Praxis anerkennen müssen, so heisst das noch lange nicht, dass ein ethisches Motiv in der Metaphysik ein stichhaltiges Argument abgibt. Als Metaphysiker können wir nicht *a priori* eine wechselseitige Beziehung zwischen Ethik und Metaphysik postulieren, da Gegenstand und Methode der Metaphysik parallel zueinander zu entwickeln sind, und durchaus nicht *a priori* feststeht, was ‚Wirklichkeit‘ ist und mit welcher Methode nun über diese ‚Wirklichkeit‘ nachgedacht werden soll.⁴⁴³ Diesbezügliche Aufklärungen ergeben sich erst im Laufe der Untersuchung. In der Ethik setzen wir dagegen immer eine Realität voraus, sei es nun die Natur oder die menschliche Gesellschaft. Die Verbindung von Ethik und Polemik ist ein starkes Indiz für eine religiöse

⁴⁴⁰ Russell 1966, 146

⁴⁴¹ „William James and the Philosophy of Life“ (1911), in: Royce 1912, 3 - 45

⁴⁴² Royce 1998, 272

⁴⁴³ Dagegen ist es sinnvoll, sich vorab ein grobes Bild von den philosophischen Disziplinen und deren möglichen Beziehungen zu machen, wie das in § 4 getan wurde.

Grundhaltung. Damit soll nicht gesagt werden, dass ethische und politische Überzeugungen ‚unwichtig‘ oder gar ‚überflüssig‘ wären – genau das Gegenteil ist der Fall! Hier wird lediglich von einer theoretischen Warte aus argumentiert.

Aus der Art seiner Kritik an Spencer, Hodgson, Bradley und anderen wird deutlich, dass James' Motive ethischer und religiöser Art sind. James lehnt jede Art von Agnostizismus (Spencer, Huxley u. a.), Materialismus und Determinismus (Hodgson, Clifford u. a.) kategorisch ab, da diese Auffassungen seinem Charakter und seinem *spiritual self* zutiefst widersprechen.⁴⁴⁴ James sah in Bradley einen Intellektualisten, Agnostiker (in Bezug auf Gott und die Welt) und einen Deterministen à la Spinoza. Seine Kritik kreist vorwiegend um Bradleys Argumente gegen Relationen, wie das auch bei Russells und Moores Bradleykritik der Fall ist.⁴⁴⁵

James ist in seiner Kritik gegenüber Bradley und Spencer nicht immer fair und adäquat, dafür aber immer geistvoll und engagiert (immerhin mässigt er in SPP seinen Ton gegenüber den genannten Philosophen merklich). Das kann man von James Ward, der mit James befreundet war, wahrlich nicht sagen. In Spencers und Bradleys Stellungnahmen⁴⁴⁶ zu kritischen Artikeln und Kapiteln von Seiten Wards drängt sich uns der Eindruck auf, Ward habe entweder die von ihm kritisierten Texte nicht gründlich genug gelesen, oder deren Gedankenführung nicht verstanden, oder Spencer und Bradley ganz einfach aus persönlichen oder ideologischen Gründen bekämpft. Keine der drei Alternativen ist sehr schmeichelhaft; die letzte ist ein besonderes Problem, über das Philosophen nicht gerne sprechen. Denselben

⁴⁴⁴ Siehe PP/I, chap. V (Huxley, Clifford u. a.), EPs, p. 38 ff. und Perry 1935/I, 480 (Spencer), 614 (Hodgson) und 1935/II, 644 f. (Determinismus) und 655 f. (Brief an Ward); cf. Sprigge 1993, 228 ff.

⁴⁴⁵ J. Wards und G. E. Moores Spencerkritik (um 1900) sind besonders krasse Beispiele ethisch-religiös motivierter Polemik. Diese tendenziöse Art zu argumentieren verfängt besonders in jenen Kreisen, die sich als besonders „rational“, „realistisch“ und „wissenschaftlich“ herausstellen möchten. Es sind eben jene Kreise, die sich auch heute noch einbilden, mit ein paar grossartigen Sätzen die Theorien von Bergson, Whitehead und anderen erledigen zu können. – Was man aus einer ethisch und religiös motivierten Kritik im guten Sinne alles machen kann, ist bei J. Royce und D. G. Ritchie deutlich zu sehen. Kritische Schärfe und literarischer Witz verbinden sich bei Santayana auf glückliche Weise. Auch Bradley ist von diesem Niveau nicht weit entfernt.

⁴⁴⁶ Siehe Spencer 1904, Appendix C (zu Ward); Bradley 1914, 192 ff. und 1935/II, 681 ff.; weiter 402 ff. und 377 *nota* 1 – Bradleys ausführliche Replik endet mit den Worten: „... a controversy which (so far as I can judge) is wholly futile.“ (ibid., 692)

Eindruck hinterlässt auch Wards pauschale Kritik von James' Psychologie, die gelinde gesagt höchst einseitig ausfällt.⁴⁴⁷ Wenn auch immer wieder brillante Kritiker auftreten (man denke etwa an Schlick, Cassirer, Dewey, Lovejoy oder an den zu Unrecht vergessenen Vater von Wilfrid Sellars), so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass wir es in der jüngsten Philosophiegeschichte mit einem schwerwiegenden *deontologischen* Problem zu tun haben, nämlich mit dem problematischen Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung (was auch James betrifft). Wenn Philosophen, die sich einbilden, besonders scharfsinnig zu sein (und deshalb historischer Kenntnisse angeblich nicht bedürfen), gegnerische Positionen travestieren und mit einem lächerlichen Etikett versehen, um dann vor dem applaudierenden Publikum darüber zu triumphieren, dann gilt es, dezidiert Abstand von solchen Praktiken zu nehmen (in jüngerer Zeit wäre K. R. Popper ein vielbeachtetes Beispiel). Es wäre für die Ethik philosophischer Diskurse von grossem Nutzen, wenn die folgenden Worte Spencers (*contra* Ward) endlich auf ein Echo stossen würden.⁴⁴⁸

So far as I have observed, he has throughout followed the course which generally characterizes controversy – that of setting up men of straw and knocking them down.

Im Hinblick auf Whitehead ist James' Auseinandersetzung mit Bradley von einigem Interesse, da beide die Bedeutung von Relationen für die Metaphysik hervorheben. Dabei geht es beiden um die Kontinuität der Erfahrung. In diesem Sinn unterscheidet James auch *percepts* und *concepts*: Wahrnehmungen sind konkret und kontinuierlich, Begriffe dagegen abstrakt und diskontinuierlich.⁴⁴⁹ Die Betonung dieses Unterschieds ist für Denker im Wirkungskreis von Bergson typisch. Wir

⁴⁴⁷ Cf. Perry 1935/II, 56 f. - Siehe auch Wards charakteristische Wortwahl in Briefen an James auf den Seiten 647 / 649 / 653 : „absurd“, „perplexity“, „nonsense“ usw.

⁴⁴⁸ Spencer 1904, 472

⁴⁴⁹ SPP, 31 f. (38 f.)

stellen bei James und Whitehead fest, dass sie in Bergsons Manier konkrete und abstrakte Entitäten voneinander unterscheiden und Zeit, Erfahrung und Wirklichkeit miteinander korrelieren. Nun wird die Sache durch den Umstand kompliziert, dass der Bergsonismus bei James und Whitehead mit idealistischen Wellen interferiert.⁴⁵⁰ Psychologisch ausgedrückt sind James' und Whiteheads Haltungen gegenüber dem Absoluten Idealismus ambivalent. Diese Ambivalenz ist aus historischer Sicht gut nachvollziehbar, da sich unsere Autoren im Spannungsfeld zwischen Romantik und Moderne befinden. Auf der persönlichen Ebene bedeutet das, dass „moralische“ (also ethische und religiöse) Bedürfnisse nach Harmonie und Ausgleich die philosophischen Versuche von James und Whitehead motivieren.⁴⁵¹ Es geht hier nur darum, auf diesen Umstand aufmerksam zu machen. Daraus folgt, dass wir bei unseren Autoren nicht genau zwischen „allgemeiner“ und „spezieller“ Metaphysik unterscheiden können (d. h. zwischen Ontologie und Theologie). Dazu kommt, dass der eingenommene radikale Subjektivismus dazu verleitet, Formulierungen, Metaphern und Analogien zu wählen, die aus einem Psychologiebuch stammen könnten. Wir müssen uns deshalb immer im Klaren darüber sein, dass der Name „Metaphysik“ bei Bergson, James und Whitehead sinngemäss für so etwas wie „Onto-bio-psycho-theologie“ steht (nach dem thematischen Dreieck). Die Dinge in der Welt sind psychischer Natur (oder psychischen Vorgängen zumindest analog) und von einer Gottheit oder einem Ordnungsprinzip abhängig zu denken. Wenn wir auf dieses Konzept die Unterscheidung Idealismus/Realismus anwenden müssten, dann würden wir schnell merken, dass diese Kategorien völlig ungeeignet sind. Am ehesten liesse sich vielleicht noch sagen, dass unsere Autoren im Schnitt einen „Idealismus mit realistischen Elementen“ (oder auch *vice versa*) vertreten. Ob es sinnvoll ist, so zu sprechen, bleibe dahingestellt – wir werden jedenfalls davon absehen. Unsere Autoren vertreten alle eine antimaterialistische, spiritualistische

⁴⁵⁰ Tatsächlich finden wir bereits bei Bergson eine Interferenz von ‚realistischen‘ und ‚idealistischen‘ Wellen.

⁴⁵¹ Das gilt auch für Bergson, Samuel Alexander, Bosanquet, McTaggart und wahrscheinlich auch für Bradley.

Position - aber Achtung: „antimaterialistisch“ bedeutet nicht „Verleugnung des materiellen Aspekts der Welt“ (wie oft bei Berkeley und zuweilen bei Leibniz angenommen wird); vor allem heisst „antimaterialistisch“ nicht „Verleugnung der Wissenschaft“ (auch bei Leibniz und Berkeley nicht). Gegen das letzte grobe Missverständnis hat sich namentlich Bergson verwahrt. Unsere Autoren sind nicht ‚gegen die Materie‘, sondern gegen eine mechanistische/deterministische Weltauffassung, die keinen Platz für die Phänomene „Leben“ und „Denken“ (oder „Mensch“ und „Gott“ im thematischen Dreieck) vorsieht. Es ist hier noch anzufügen, dass sich diese Kritik am Determinismus *nicht* primär gegen Descartes richtet, wie oft insinuiert wird.

Sein und Werden. Timothy Sprigge zählt in der Einleitung zu seinem Buch über James und Bradley die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Philosophen auf.⁴⁵² Gemeinsam sind beiden Philosophen die Auffassungen bezüglich (1) der Erfahrung, die (2) mit abstrakten Termini nur unzureichend beschrieben werden kann, was auch heisst, dass (3) sich die empirische Welt mittels des diskursiven Denkens nicht einholen lässt. Das Konkrete lässt sich nicht reduzieren. Die Unterschiede betreffen (4) die Zeit, (5) den Pluralismus und (6) den freien Willen bei James gegenüber andersartigen Auffassungen bei Bradley (bei welchem das Absolute diese drei Punkte absorbiert). Für James ist die unmittelbare Erfahrung eines Individuums relational und somit auch zeitlich. Eine Form von Idealismus (oder Mystizismus) ist für James nur dann annehmbar, wenn darin die Zeitlichkeit, die Vielfalt und der Wille (auch die schöpferische Kraft) der Individuen berücksichtigt werden. Der Idealismus von Royce wird diesen Forderungen am ehesten gerecht, nicht zuletzt auch deshalb, weil Royce auf geschickte Art Elemente von Peirces und James' Pragmatismus in seiner Metaphysik integriert. Daneben haben James die spekulativen Höhenflüge Gustav Theodor Fechners und Benjamin Paul Bloods (ein vergessener mystischer Autor und Korrespondent von James)

⁴⁵² Sprigge 1993, 2 f. – Die Aufzählung wurde auf das Wesentliche verkürzt.

fasziniert.⁴⁵³ Diese Autoren sind sozusagen ‚gute‘ Idealisten. Zur Kategorie der ‚schlechten‘ Idealisten gehören dagegen Spinoza, Schelling, Hegel, Bradley, ferner der hinduistische Mystiker Vivekananda, ein Schüler Ramakrishnas (1836-1886).⁴⁵⁴ Ein ‚schlechter‘ Idealist neigt dazu, die Wirklichkeit in abstrakte Diskurse einzuwickeln und sie so gewissermassen ‚einzufrieren‘. Daraus folgt das andere Merkmal, nämlich der Atemporalismus, der die Zeit in die Subjektivität verbannt (*vide* Kant). Das bekannte Schlagwort, das James vor allem gegen Bradley richtet, lautet „block-universe“.⁴⁵⁵ Dieser irreführende Name soll das Gegenteil von James’ „pluralistic universe“ bezeichnen (das ja auch eine Dualität aufweist, ähnlich wie bei Swedenborg und Henry James, Sr.). Die Gründe für James’ Ablehnung eines vermeintlich eindimensionalen, bewegungslosen Blockuniversums sind ethischer, psychologischer und metaphysischer Art.⁴⁵⁶ Sie lassen sich alle auf das metaphysische Problem der Relationen (bzw. der Relativität der Individuen) zurückführen. Dabei geht es vor dem Hintergrund der Debatte „James *versus* Bradley“ formal gesehen um Teil/Ganzes-Relationen und um den ontologischen Status der Zeit. Hinter dem „block-universe“ verbirgt sich eine schiefe Analogie, die Dewey in einem anderen Kontext so wiedergibt:⁴⁵⁷

(...) consciousness is like the eye running over a field of ready-made objects, or a light which illuminates now this and now that portion of a given field.

Die Analogie, die dahinter steckt, ist typisch für die traditionelle Philosophie, nämlich die allgemeine Analogie zur Kunst oder zum Kunsterlebnis, die bei Platon und Aristoteles öfters anzutreffen ist. James’ Bradleykritik findet sich bereits im zweiten Band von PP. Auch wenn die folgende Stelle vielleicht nicht gegen Bradley gerichtet war, so kommt darin doch das zum Ausdruck, was wir eben von Dewey

⁴⁵³ Zu Fechner siehe PU, *Lect.* IV, Sprigge 1993, 174 f. und Lasswitz 1910, 57 ff. (196 ff.)

⁴⁵⁴ Cf. P, p. 74 - 76 und Barnard 1997, 233 (zu Vivekananda)

⁴⁵⁵ PU, p. 140, 147 f.; WB, p. 216, 139 *nota*

⁴⁵⁶ Cf. Sprigge 1993, 175 ff. (zu Royce) und Barnard 1997, 126 ff.

⁴⁵⁷ Dewey 1981, 233 (cf. Bergson 1941, 305 f.)

gehört haben, allerdings mit einer Konzession (die Stelle wurde vermutlich 1889 niedergeschrieben):⁴⁵⁸

The reality *exists* as a *plenum*. All its parts are contemporaneous, each is as real as any other, and each as essential for making the whole just what it is and nothing else. But we can neither experience nor think this *plenum*.

James sagt also fast dasselbe wie Bradley ein paar Jahre später in *Appearance and Reality* (1893), auch wenn bei Bradley Termen und Relationen keine primäre Wirklichkeit zukommt. Das „Chaos“ der Wahrnehmungen, die nur in ‚Einzelteilen‘ daherkommen, gibt das Wesen der Dinge und der wirklichen Zusammenhänge nur sehr unvollständig wieder (die eine und einzige „Reality“ bei Bradley, was James wohl als „total conflux“ missversteht⁴⁵⁹). Unsere Theorien sind keine hochabstrakten Kopien der Realität (*contra* Spencer), sondern insgesamt ein „abstract system of hypothetical data and laws“ und insofern an die Praxis gebunden.⁴⁶⁰ Im Prinzip wissen wir, was wir tun – und damit haben wir bereits die Türe zu James’ Pragmatismus aufgestossen!

Royce seinerseits argumentiert anders als James und Dewey nicht mit dem menschlichen Bewusstsein, sondern mit der Allwissenheit Gottes als Bedingung des Denkens überhaupt. Das Bewusstsein Gottes gleicht einem gewaltigen „specious present“, das in sich alle Ereignisse zu allen Zeiten vereinigt.⁴⁶¹ Hören wir dazu zwei Ausschnitte aus Royces *Gifford Lectures*:⁴⁶²

⁴⁵⁸ PP/II, p. 634

⁴⁵⁹ Siehe ERE, p. 52 und SPP, p. 64 *nota* 5 (zu S. J. Silberstein) – Ein wie auch immer gearteter „Zusammenfluss“ ist ohne Term und Relationen nicht denkbar. Vielleicht meinte James damit ein *totum simul*, was seit den Zeiten von Parmenides einem gängigen Missverständnis bezüglich monistischer Theorien entspricht. Monisten monieren nicht für eine strukturlose Wirklichkeit!

⁴⁶⁰ Ibid. – Es scheint, dass James hier unter anderem auch von Bradleys *Principles of Logic* (1883) beeinflusst worden ist.

⁴⁶¹ Cf. Lowe 1999, 87 f. („God’s-eye-view“) – Royce verwendet diese Analogie nicht.

⁴⁶² Royce 1929, 141 / 145 (cf. 1893, 415 ff.)

(...) the totality of temporal events thus present at once to the Absolute has no events that precede, or that follow it, but contains all sequences within it (...) this view of the world (...) includes all the views that are taken by the various finite Selves.⁴⁶³

In precisely the same sense all the notes of the melody except this note (...) are either *no longer* or *not yet*. Yet you may know a series of these notes at once. Now precisely so God knows the whole time-sequence of the world at once. The difference is merely one of span.

Das Beispiel mit der Melodie kennen wir auch von Bergson und Whitehead her. Diese Analogie (ebenfalls eine Kunstanalogie) scheint bei Royce besser zu passen als bei den genannten Denkern. Gott ist sozusagen der ‚Komponist der Weltsymphonie‘. Bei Bergson und Whitehead ist dagegen der schöpferische Akt in vollem Gange, so dass nie eine fertige Melodie vorliegen kann, sondern höchstens Fragmente oder Abschnitte aus grösseren Zusammenhängen, die ihrer Natur nach immer *in the making* sind. (Wir werden das bei Whitehead später noch präzisieren, denn Whiteheads Gottesbegriff steht jenem von Royce nahe.) Das gilt auch bei James, der sich gegen das „grosse monistische Denkmittel“ wehrt, das „the totality of temporal events“ zum zeitlosen Objekt eines göttlichen Subjekts macht. Dabei wird (analog zu einem künstlerischen Konzept) von einer grösstmöglichen „noetic unity“ auf eine ontologische Alleinheit geschlossen, die mit monistischen Theorien plausibel gemacht werden soll.⁴⁶⁴ Der Umstand, dass zur Begründung einer monistischen

⁴⁶³ Ditto bei Bradley. Das weisse Licht des Absoluten wird in den individuellen „centres of experience“ gebrochen, die wie ein Prisma das ganze Farbenspektrum des Lichts sichtbar machen. Was zuerst an Leibniz' Monaden erinnert, ist in Wirklichkeit ein neuzeitliches Bild für einen alten neuplatonischen Gedanken. Royce distanziert sich dezidiert von der Monadologie (siehe 1929, 238 f.). Seinen Argumenten hat wohl auch James zugestimmt, wenn es auch möglich wäre, anhand geeigneter Stellen für James eine Monadologie zu konstruieren. Royce's Argument mit der Kommunikation ist jedoch überzeugender als solche Konstruktionen (näheres zu James in Kapitel VI).

⁴⁶⁴ P, p. 71 f. - Cf. Dewey 1981, 55 f.

Metaphysik epistemologische Argumente herangezogen werden,⁴⁶⁵ erlaubt es dem modernen Idealisten, in Übereinstimmung mit der Psychologie um 1900 Substanzen mit Phänomenen oder Vorgängen im Sinne von Bewusstseinsgestalten oder intentionalen Bezügen (Brentano) zu ersetzen.⁴⁶⁶ Diese beiläufige Bemerkung aus James' vierter Pragmatismusvorlesung ist von grösster Wichtigkeit, weil sie mit geringen Abweichungen auch auf Whitehead zutrifft. Weniger umständlich als Whitehead erkennen wir an der Basis seines philosophischen Systems drei Arten von Entitäten (neben einer Fülle von Prinzipien): Subjekte, konkrete Objekte und abstrakte Objekte. Dabei übernehmen die Subjekte die Rolle des Bewusstseins und die konkreten Objekte jene der Phänomene, wobei das Bewusstsein eine Entität *in statu nascendi* ist, und die Objekte verwandte Entitäten *in statu morendi* sind.

Von Whitehead schreiten wir in der Zeit zurück zu Bergson. James beschreibt das „Blockuniversum“ auf eine Art und Weise, die ganz dem Geiste und der Ausdrucksweise Bergsons entspricht. Der Gegensatz zur idealistischen („rationalistic“, „intellectualistic“) Vorstellung bildet das lebendige, widersprüchliche, schillernde pluralistische Universum:⁴⁶⁷

The actual universe is a thing wide open, but rationalism makes systems, and systems must be closed. For men in practical life perfection is something far off and still in process of achievement. This for rationalism is but the illusion of the finite and relative: the absolute ground of things is a perfection eternally complete.

⁴⁶⁵ Siehe Sprigge 1993, 26 f. zu Royces bekanntem Argument aus „The Religious Aspect of Philosophy“ (1885). Cf. Russell 1966, 131 ff. (zur Wahrheitstheorie von H. H. Joachim)

⁴⁶⁶ P, p. 72

⁴⁶⁷ P, p. 20 – Wir haben hier keine Anleihe, sondern eine Konvergenz im Denken vor uns.

Ein solcher Illusionismus ist in der indischen Philosophie seit den Upanishaden ein Thema.⁴⁶⁸ Da ein solcher Illusionismus den heiligen Texten des Veda widersprechen, suchten Shankara und seine Lehrer nach einem Kompromiss, dessen Gestalt wir von Parmenides und Bradley her kennen: die Unterscheidung zwischen einer ‚höheren‘ und einer ‚tieferen‘ Wahrheit.⁴⁶⁹ Dabei führt der Weg zum Einen über das Viele. Die Seele erhöht sich in der Meditation (bei den Indern) oder in der Wahrheitssuche (bei den alten Griechen) und nähert sich so dem Absoluten. Das heisst, dass das Absolute zu einem guten Teil als Negation des Relativen verstanden werden muss. In diesem Sinne erfahren wir auch bei Bradley eher, was das Absolute *nicht* ist, als was es tatsächlich ist. Diese *via negativa* hat wenig mit Hegels Dialektik, dafür mehr mit theologischen Spekulationen zu tun.⁴⁷⁰

Ein offener und kreativer Kosmos ist eine Vorstellung, die wir auch bei Bergson finden. *Wie* sich etwas verändert, ist akzidentell, die Tendenz zur Veränderung dagegen nicht – die Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach Wandel.⁴⁷¹ Sie ist das Irrationale, das der menschlichen Rationalität entgegensteht. Das ist die Antwort, die unsere Autoren Bradley und Shankara geben. Die Welt ist nicht religiös, sondern ein Gemisch von grauer Theorie und bunter Praxis, wenn man im Anklang an Goethe so sagen kann.

Den Ausdruck „en bloc“ finden wir übrigens schon bei Bergson. Die antike Wissenschaft sei statisch und – wie wir in Bergsons Sinn ergänzen dürfen – ‚geschlossen‘. Den Wandel betrachtet sie „en bloc“, und wenn sie einen Vorgang in Portionen oder Perioden aufteilt, behandelt sie diese Teile ebenfalls als Blöcke. Anders gesagt tragen die antiken Denker und Forscher der Zeit oder besser dem Wandel zu wenig Rechnung.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Siehe von Glasenapp 1949, 162 f. und die vom selben Autor übersetzte Shvetāshvatara-Upanishad in: *Upanishaden – Die Geheimlehre der Inder*, übers. und hrsg. von Helmuth von Glasenapp (München 2003).

⁴⁶⁹ Ibid. 185 ff. – Diese Wahrheitsbegriffe sind auch ethisch konnotiert.

⁴⁷⁰ Wir haben gesehen, dass auch Bergson beim Thema „Kontinuität“ negativ argumentierte.

⁴⁷¹ Bergson 1941, 86 (zu De Vries)

⁴⁷² Bergson 1941, 333 – Es wäre interessant zu sehen, ob James in seiner Kopie von *L'évolution créatrice* die Ausdrücke „en bloc“ und „un bloc“ angestrichen hat. – Über die Gründe des statischen Denkens in

Identität und Ähnlichkeit. Eine Stelle im Kapitel „Discrimination and Comparision“ in PP gab 1893 zu einer kurzen Debatte zwischen James und Bradley in der Zeitschrift *Mind* Anlass.⁴⁷³ Die Frage, die dabei aufgeworfen wurde, ist für die Prozessphilosophie von allgemeinem Interesse. Sie lautet folgendermassen: „Beruht Identität auf Ähnlichkeit oder umgekehrt Ähnlichkeit auf Identität?“⁴⁷⁴ Bei der Besprechung verschiedener Relationenarten wurde bereits auf das Identitätsproblem hingewiesen und eine Lösung in James' Sinne ins Auge gefasst (§ 4). Während Bradley Ähnlichkeit auf partielle Identität gründen wollte, monierte James für den umgekehrten Weg: Identitätsrelationen verlieren ihren absoluten Status und werden als spezielle Ähnlichkeitsrelationen aufgefasst.⁴⁷⁵ Was Identität einst für die Substanzmetaphysik war, ist Ähnlichkeit nun für die Prozessmetaphysik, die sich in James' Psychologie abzeichnet. Auch in diesem Punkt war Locke seiner Zeit weit voraus. Was James gegen Bradley vorbringt, könnte ebenso gut als ein Argument seitens Locke gegen Leibniz' logischen Identitätsbegriff gelesen werden (ein Bündel identischer Qualitäten = numerisch identische Substanz). Locke legt im Kapitel „Of Identity and Diversity“ einen wichtigen Programmpunkt der künftigen Prozessphilosophie nieder - eben jener Punkt, der James *vis-à-vis* Bradley hervorhebt. Hören wir Locke selbst:⁴⁷⁶

That [thing] (...) that had one beginning is the same thing, and that which had a different beginning in time and place (...), is not the same but divers. That

der griechischen Wissenschaft informiere man sich bei Sambursky 1956, chap. X. Es ist gerade das statische, schicksalhafte Weltbild der alten Griechen, die der griechischen Tragödie ihre besondere „tragische“ Ausdruckskraft verleiht. Darin wird in einem mythologischen Rahmen der Kampf zwischen Freiheit und Determination ausgetragen – ein Thema, das die Philosophie auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte begleiten wird.

⁴⁷³ EP, p. 65 ff. - Cf. PP/I, chap. XIII, p. 483 - 549

⁴⁷⁴ PP/I, p. 532: „base likeness on identity...“

⁴⁷⁵ Zu den vertretenen Positionen siehe EP, p. 65-70 und Bradley 1935/I, p. 287 - 302 (ferner 177 ff.). Cf. Bradley 1930, 525 ff. und Sprigge 1993, 385 ff.

⁴⁷⁶ Locke 1925, 328 (II, xxvii, 1)

which has made the difficulty about this relation, has been the little care and attention used in having precise notions of the things to which it is attributed.

Locke wendet nun das Gesagte auf die drei Arten von Substanzen an, nämlich auf den unendlichen Geist, auf endliche Geister und auf die Materie („God“, „finite intelligences“ und „bodies“), was dem tripolaren thematischen Dreieck entspricht (*vide* Plotin, Spinoza, Schelling und Hegel).⁴⁷⁷ Gott ist ewig und einzigartig, endliche Geister und Atomkomplexe („bodies“) sind dagegen orts- und zeitgebunden. Ort und Zeit (also die Lokalisierbarkeit eines Ereignisses) bilden zusammen ein vierdimensionales *principium individuationis*. Diese Feststellung ist ganz beachtlich, denn materielle und spirituelle Einheiten wurden ja nach jüdisch-christlicher Lehre von Gott in Liebe erschaffen und werden wegen dessen grenzenloser Güte nicht wieder von ihrem Urheber zerstört (höchstens bestraft). Mentale und physische Aktualitäten sind also nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv unsterblich; sie ändern nur ihre äussere Form. Locke bestätigt also nicht die biblische Lehre, wie dies Newton, Descartes, Leibniz und viele andere tun –*de facto* widerspricht er ihr im Sinne einer ‚naturalisierten‘ oder ‚humanisierten‘ Philosophie, die vom Menschen ausgeht.

Beachtlich ist auch, wie Locke wenig später anhand des Beispiels der Eiche Identität in einem materiellen und ideellen Sinn unterscheidet. Eine Eiche ist immer eine Eiche, auch wenn es in ihrem langen Leben zu einem Materieaustausch kommt, so dass sie streng materialistisch gesehen nicht mehr ‚dieselbe Eiche‘ ist. Ein Lebewesen ist eben nicht nur eine *ab extra* geformte „mass of matter“, sondern ein organisiertes Ganzes mit einem inneren Wesen.⁴⁷⁸ Das sind alles eminent wichtige Gedanken für die Prozessphilosophie, die sich im Anschluss an Platon, Schelling, Hegel, Whitehead und anderen gezwungen sieht, konkrete von abstrakten Universalien zu unterscheiden. Ontologisch gesehen wäre demnach die Eiche als

⁴⁷⁷ Cf. Ryle 1971, 132

⁴⁷⁸ Locke 1975, 330 f. (II, xxvii, 3 - 4) - Wenig später kommt Locke auf das Thema „personal identity“ zu sprechen, was einmal mehr sein scharfes Problembewusstsein zeigt (ibid. § 9 ff.).

Individuum ein konkretes Universale, das sich räumlich und zeitlich Lokalisieren lässt und objektiv unsterblich ist (*i.e.* ein unvergängliches Zeichen in der Weltgeschichte). Epistemologisch und semiotisch betrachtet benutzen wir in der Kommunikation allgemein Zeichen als Namen für Kategorien, die sich von Tatsachen abstrahieren lassen und im günstigen Fall nicht allzu weit von empirischen Tatsachen entfernt sind (*e.g.* sämtliche Populationen einer Fortpflanzungsgemeinschaft in Zeit und Raum werden als „Spezies“ begrifflich zusammengefasst). Von Locke aus werfen wir einen kurzen Blick zu Mill und Spencer, die bei James in EP zu zweifelhaften Ehren kommen. Nach J. St. Mill sind Qualitäten nicht in einem strengen Sinn miteinander gleichzusetzen, denn „in every different occasion of (...) appearance“ sind sie numerisch und qualitativ distinkt (als Qualia). Für Mill, Spencer und andere Nominalisten seit Hobbes (*vide* Berkeley) stellt James diese Formel auf:

$$[\text{phenomenon}] = \text{quality} + \text{time} + \text{place} + \text{concomitants}$$

Was nach James, Peirce und Hodgson darin fehlt, ist der ‚realistische Anker‘, nämlich die Ursache der angenommenen Empfindung. Wenn es nämlich denkbar ist, dass „the *cause* of the quality“ zu verschiedenen Zeitpunkten dieselbe ist, dann ist auch die Wirkung dieselbe (*ceteris paribus*).⁴⁷⁹ Wir sehen schon, dass James’ Antinominalismus quer zu seiner Position *contra* Bradley steht. Bradley argumentiert zwar nicht mit Ursachen, aber ganz allgemein mit einem identischen Kern ‚in‘ ähnlichen Phänomenen, was auch James’ Argument gegen den Nominalismus abdecken würde. Die Intention von James, Perry und den Neuen Realisten ist zunächst einleuchtend: Als wirkliche „Realisten“ kommen wir an den empirischen Wissenschaften nicht vorbei, seien diese auch noch so selektiv und abstrakt. Die einfachste Methode besteht darin, dass man sich die Natur als kodierte Sprache oder als offenes Buch (wie bei Leonardo und Galilei) ansieht, das uns von ihren geheimen

⁴⁷⁹ EP, p. 50 f.

Gesetzen ‚erzählt‘. Mathematik erscheint uns so als die Offenbarung der Wirklichkeit schlechthin (*vide* Pythagoras und die Philosophie nach ihm). Es geht also um etwas, was durchaus ein hohes „empyrean (...) inner noumenal principle“ genannt werden könnte (James *contra* Mill u. a.), nämlich um die inhärente Rationalität der Natur.⁴⁸⁰ James steht Whitehead bezüglich „der Ordnung der Natur“ recht nahe; auch Bradley steht er nicht allzufern, soweit er nicht als empirischer Psychologe argumentiert (oder polemisiert). Bradley kam jedenfalls zur weisen Einsicht, dass zwischen ihm und James in der Frage der Identität ein *quid pro quod* abgelaufen sei. In dieser Debatte bilden „absolute Identität“ und „absolute Diversität“ die Extrema eines Gradienten. Diese Extrema sind als limitierende Begriffe nicht vertretbare Positionen. Weder James noch Bradley haben die Gegenposition rundweg verleugnet; alles ist eine Frage der richtigen Betonung.⁴⁸¹ Es ist tatsächlich so, dass James in seiner Psychologie dasselbe zum strittigen Thema sagt wie Bradley! In Anlehnung an ein Beispiel aus Bradleys *Principles of Logic* liesse sich sagen, dass Delphine und Menschen bezüglich gewisser physiologischen Homologien (Atmung, Fortpflanzung) „gleich“ seien, was nicht mit sich führt, dass diese beiden Spezies in anderen Punkten gleich oder ähnlich sind (der Mensch ist historisch gesehen kein friedfertiges Wesen wie der Delphin usw.).⁴⁸² Ein Eisbär und die Eisscholle, auf der er sitzt, sind beide weiss und „so far the same“ (Bradley). James sagt nichts anderes! Das Weisse wird „shared alike by both“ (James). Es ist sinngemäss zwischen ‚Materie‘ und ‚Form‘ zu unterscheiden, was bei James „sensible impressions“ und „object“ - oder besser „sense-object“ (Whitehead) - heisst.⁴⁸³ Die erlebte Szene und all ihre Begleitumstände bilden zusammen ein einmaliges Ereignis in meiner

⁴⁸⁰ EP, p. 51 / 53: „rationalizing function“ (of reality) – Man beachte ferner James’ Argumentation (*contra* Spencer, Fechner, Clifford u. a.) gegen eine „underlying [unknowable] reality“, ein „identical substratum“ und einen „atomistic hylozoism“, womit James einen kritischen Bezug zur Vorsokratik herstellt.

⁴⁸¹ Siehe Sprigge 1993, 593 (zu einem Brief von Bradley an James aus dem Jahre 1909): „identity“ und „difference“

⁴⁸² Cf. Bradley 1922/I, 286 f. und EP, p. 50: „Phenomenically considered the white *per se* is identical with itself wherever found (...)“

⁴⁸³ PBC, p. 235 f. / 142 f. – Das Problem, das dahinter steckt, ist das Verhältnis zwischen dem körperlichen Reiz und der mentalen ‚Reaktion‘ auf diesen Reiz. – Cf. Münsterberg 1900, 289: „Stoff“ und „Gestalt“

Biographie, nicht aber das Gewährwerden der Typen „weiss“, „Bär“, „Eis“, „Fläche“, „Wasser“ usw., zu denen wir wohl auch einfache Relationen rechnen dürfen wie etwa die Typen „kleiner als“ oder „mehr als“ („Das dort ist eine sehr grosse Fläche.“ \approx „In meiner Erfahrung/Erinnerung sind kleinere Flächen häufiger.“). Die heikle Frage ist, ob das, was wir eben „Typen“ genannt haben, etwas Allgemeines und Konkretes oder etwas Abstraktes, Theoretisches darstellt. Es scheint doch, dass die Lungen von Mensch und Delphin empirisch gegeben sind, aber ist es auch ihre Funktionsweise? Wie wissen wir, dass ein kleiner Bär in der Nähe *kleiner* ist als ein weiter entfernter grosser Bär? Abgesehen davon, dass sich physiologische Vorgänge selten beobachten lassen, haben wir für Mensch und Delphin bereits eine Homologie festgestellt, und dabei die empirische Basis verlassen. Das Zusammenspiel von Theorie und Experiment kann nicht mehr mit phänomenalistischen Formeln à la James aufgelöst werden. Ein induktiver Schluss ist eben nur noch ‚halb-empirisch‘. Mit der Induktion beginnt die Spekulation, wenn auch nur zaghaft.

Das zentrale Problem wurde in der besagten Debatte freilich nicht angesprochen. Der Prozessphilosoph interessiert sich nicht so sehr für die logische Priorität von Gleichheit und Ähnlichkeit, eher geht es ihm um das Zusammenspiel dieser Kategorien in Vorgängen aller Art. Dass es ein Zusammengehen von *gleich* und *ungleich* geben muss, ist offensichtlich (man denke sich das Thema „the one and the many“ in einem idealistischen Sinn als realer Teil/ ideales Ganzes, Sein/Werden, Freiheit/Notwendigkeit).

Durch das Prisma von Bradleys Philosophie zeigt sich das so: *Wenn* es Relationen gibt, *dann* muss es auch Terme geben - und weiter (immer *ad hominem*): *Wenn* es Relationen gibt, *dann* affizieren diese Relationen die Terme - oder umgekehrt: es liegt in der Natur der Terme, die ihrer Natur entsprechenden Relationen zu bilden. (Bradley bestreitet ähnlich wie Spinoza, dass es mehr als *eine* Substanz gibt; die Abweisung von Termen und Relationen folgt daraus.) Aus isolierten Termen einerseits und frei schwebenden Relationen andererseits lassen sich keine

verständlichen Theorien und schon gar nicht wirkliche Verhältnisse bilden, die rechtens „empirisch“ genannt werden könnten.⁴⁸⁴ Das Problem ist aus der Psychologie bekannt. Bradley formuliert es in *Appearance and Reality* als Dilemma:⁴⁸⁵

If you take an essence which can change, it is not an essence at all; while, if you stand on anything more narrow, the self has disappeared. What is the essence of the self which never is altered? (...)

A thing may be identical or different, according as you look at it.

Unter Bradleys Voraussetzungen ist klar, dass eine virtuelle Zweiteilung der Psyche zu einem Widerspruch führen muss (zwei Terme und eine Relation). Wir interessieren uns eben nicht nur für ein „I“ und ein „Me“ (Mead), oder für ein „essential self“ und ein „accidental self“ (Bradley).⁴⁸⁶ Abweichend von Bradley sagen wir nun: Was uns wirklich interessiert, ist nicht so sehr ihre gegenseitige Abgrenzung – was ein eher statischer Aspekt des Problems darstellen würde – , sondern ihre Spannung oder Dynamik (ihren „Widerspruch“, wie Bradley sagen würde). Es ist wahrscheinlich, dass wir erst durch ihr Wechselspiel die beiden interdependenten Terme verstehen können. Anders gesagt, müssten wir die Terme als Ursache und Wirkung einer oder mehrerer ‚wirklicher‘ interner Relationen zu begreifen suchen. Wenn wir uns dagegen für das aristotelische Modell entscheiden, dann postulieren wir Dinge mit wesentlichen und unwesentlichen Attributen (beispielsweise eine Person, deren Charakter und deren launenhaften ‚uneigentlichen‘ Eigenschaften), ohne dabei verständlich zu machen, was die Substanz ‚hinter‘ dem Bündel von Qualitäten ist. Die „Substanz“ ist nicht ein Material, sondern die ideale Bedingung, welche die Auswahl und das Beisammensein essenzieller Eigenschaften möglich und intelligibel macht („logische

⁴⁸⁴ Cf. Sprigge 1993, 465 f.

⁴⁸⁵ Bradley 1930, 68 f. – Die Unterscheidung *essence / change* entspricht den Unterscheidungen *substance / event* und *continuant / occurrent* (nach Broad, siehe Simons 1987, 117 f.). Eine alternative Formulierung des besagten Problems findet sich bei McHenry 1992, 145.

⁴⁸⁶ Bradley, *loc. cit.*

Harmonie“). Wir wissen letztlich nicht, was die eine und einzige Substanz bei Spinoza und Bradley ist – ausser es ist uns erlaubt, diese als ‚kompromissloses‘, absolutes Ideal anzuschauen. Wenn wir das Wesen der Wirklichkeit als logische Harmonie auffassen, werden die Theorien von Parmenides, Spinoza und Bradley verständlich. „Logische Harmonie“ ist auch das Leitmotiv von Whiteheads Prozessphilosophie.

Kapitel IV – Whitehead *versus* Bradley

The vagueness of practice is energized
by the clarity of ideal experience.⁴⁸⁷

Nach den einführenden Kapiteln und einer ersten Behandlung von James und Bradley gehen wir näher auf Whiteheads kosmologischen Versuch ein. Wollten wir für das erste Drittel des 20. Jahrhunderts die fünf wichtigsten Werke in den Bereichen Metaphysik und Naturphilosophie angeben, dann würde unsere Wahl mit grosser Sicherheit auf die folgenden Gifford-Dozenten fallen: Royce (1899-1900), Lloyd Morgan (1921-22), Alexander (1916-18), Whitehead (1927-28) und Bergson, dessen berühmtes Werk *L'évolution créatrice* ein paar Jahre vor dessen Gifford-Dozentur (1913-14) veröffentlicht wurde.⁴⁸⁸ Die innige Verbindung dieser Werke geht über den damals herrschenden Zeitgeist hinaus. Es wäre ohne weiteres möglich, Whiteheads philosophischen Ansichten breit auf die genannten Autoren abzustützen, besonders wenn wir daneben noch James und Bradley hinzuziehen würden. Zumindest das Dreieck James-Bergson-Whitehead ist für ein tieferes Verständnis von Whiteheads Philosophie unverzichtbar. Wer die Philosophie des 20.

⁴⁸⁷ ESP, p. 104

⁴⁸⁸ Eine Liste der Gifford-Dozenten findet sich in Hampe/Maassen 1991b, 28 - 30.

Jahrhunderts verstehen will, kommt an Schottland und den *Gifford Lectures* nicht vorbei.

§ 11 Einschätzung von Whiteheads Position

... everything flows together and becomes one.⁴⁸⁹

Die vorangehenden Erörterungen haben deutlich gemacht, dass es falsch wäre, in den Kategorien „Monismus“, „Pluralismus“, „Idealismus“, „Realismus“ oder auch „Spiritualismus“ und „Materialismus“ mehr als ideale Typen möglicher philosophischer Positionen zu sehen. Solche „Idealtypen“ (Max Weber) dienen einerseits als Orientierung bei der Theoriebildung, andererseits bilden sie handliche Werkzeuge für die Analyse und das Verständnis von gegebenen Theorien. Es ist hier nicht unsere Aufgabe zu zeigen, wie man zu solchen Typen gelangt. Es soll nur noch einmal betont werden, dass theoretische Konstrukte nicht mit der Substanz bestimmter Theorien zu verwechseln sind („Sprechen“ und „Denken“ sind korrelative, nicht identische Terme).⁴⁹⁰

Als Idealtypen stufen wir auch die Kategorien „Platonismus“, „Aristotelismus“ und weitere dieser Art ein. Wenn es auch zutrifft, dass bestimmte Denker eher zu Platon, andere wiederum eher zu Aristoteles neigen (nach Coleridges bekanntem Ausspruch), so darf diese Feststellung nicht zu einer absoluten Alternative zugespitzt werden. Es ist in der Regel nicht so, dass aus einzelnen Widersprüchen zwischen zwei Positionen ‚automatisch‘ die Unvereinbarkeit derselben gefolgert werden kann.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Johann Gottfried Herder, zit. und übers. von L. L. Whyte in dessen 1978, 118

⁴⁹⁰ Dies wäre ein Fall einer „misplaced concreteness“ (Whitehead).

⁴⁹¹ Man stelle sich einen Botaniker vor, der zwei Apfelsorten aufgrund unterschiedlicher Farbe einer anderen Art oder einer anderen Gattung zuordnet! (Entsprechendes könnte man sich mit verschiedenen Hunderassen ausdenken.)

Ein anderer Punkt, der klärungsbedürftig scheint, betrifft die Art und Weise, wie sich uns ein Autor präsentiert. So, wie ein Autor sich ein Bild von anderen Autoren macht, so macht er sich auch ein Bild von sich selbst. Er versucht, sich als Autor zu ‚definieren‘ und von anderen Philosophen abzugrenzen. Nun wurde bereits angedeutet, dass die Selbsteinschätzung eines Autors eher in dessen Biographie als in die Interpretation seines Werkes gehört, jedenfalls ist sie zweitrangig.

Weiter hat jeder Autor seine Lieblingswerke und Lieblingsphilosophen. Wenn wir Whitehead danach fragen würden, dann würde er zuerst Denker und Forscher aus dem 17. Jahrhundert nennen. Daneben würde er die Wichtigkeit von Platon betonen und wohl auch noch andere Namen nennen (etwa Spinoza und Samuel Alexander). Aus einer solchen *ad hoc* Auflistung von philosophischen Klassikern erfahren wir so gut wie nichts über Richtung und Tendenzen im Denken eines Philosophen. Whitehead ist nicht ein Mathematiker der Barockzeit – er befindet sich in einer Zeit, die Darwin, Marx, Freud, Einstein, Bohr und Heisenberg gesehen hat. In dieser Zeit hat die Prozessphilosophie mit Spencer und Bergson ihre ersten Schritte getan und beinahe idealtypisch die beiden möglichen Wege für eine solche Philosophie angezeigt, nämlich den materialistischen und den spiritualistischen Ast der Prozessphilosophie (die „process fork“ - siehe § 3 zur evolutionistischen Metaphysik). Würden wir uns auf naive Weise auf die Register von Whiteheads Bücher verlassen, könnten wir nie ahnen, welche Rolle James, Bergson und Bradley im geistigen Leben seiner Zeit spielten, und wie stark diese Denker direkt oder indirekt auf Whitehead eingewirkt haben. Die genannten Autoren machen wiederum nicht genügend deutlich, dass sich Whitehead mit seiner Metaphysik im Wesentlichen auf einer aristotelischen Linie befindet. Seine Prehensionstheorie kann mit geringem Risiko als neuzeitliche Anwendung des alten Akt/Potenz-Schemas auf neue Tatsachen in der Biologie und in der Physik gedeutet werden (wobei diese „Anwendung“ problematisch bleibt).

Es war wohl Whiteheads Interesse an der Logik und an Russells Arbeiten (speziell an dessen Leibnizvorlesungen), der ihn zu Aristoteles' Sprachphilosophie in der

Kategorienschrift hinzog, während Aristoteles' Physik- und Metaphysikvorlesungen Schriften wie *De caelo* und *De generatione et corruptione* keine Beachtung fanden. Diese Einengung auf die Sprachphilosophie verleitete Whitehead zu einer etwas unvorsichtigen Aristoteleskritik, in welcher er nicht müde wurde, eine an sich harmlose Sprachkonvention - nämlich das Subjekt/Prädikat-Schema - für alle Übel der Metaphysik verantwortlich zu machen. Der polemische und ahistorische Charakter dieser Kritik dürfte wohl nicht zufällig an Bertrand Russell erinnern. Auch wenn Whitehead Aristoteles' Werk nicht so gut kannte wie beispielsweise Bergson, so hätte man sich von einem Denker von Whiteheads Format doch eine gewisse Wertschätzung von Aristoteles' Naturphilosophie und eine subtilere Einschätzung von dessen Substanzbegriff gewünscht. Eine Substanz ist nicht ein „Block“, und ein Monist vertritt kein „Blockuniversum“. Neben Russell ist hier sicher auch ein schlechter Einfluss von James zu spüren, der vielleicht über Russell zur Wirkung kam. James, Russell und andere populäre Kritiker haben bei Whitehead möglicherweise die tiefere Einsicht verhindert, dass der altgriechische Substanzbegriff seit Parmenides in Richtung einer „logischen Harmonie“ weist (genau wie Whiteheads Konzept *actual entity*). Der Materialismus/Mechanismus der antiken Atomisten - und teilweise der Stoiker - ist nicht eine typische Erscheinung in der altgriechischen Philosophie. Es könnte vielleicht gesagt werden, dass die Stoiker Aristoteles materialistisch gelesen und den dadurch entstehenden Erklärungsnotstand mit Heraklits Logosbegriff ‚ausgefüllt‘ haben. Darüber wäre zu diskutieren. Indiskutabel ist jedoch die Tatsache, dass Aristoteles insgesamt *kein* Materialist war. Somit besteht auch keine Notwendigkeit, dessen Substanzbegriff statisch und/oder materialistisch zu deuten.⁴⁹²

Ohne weiter auf solche (interessanten) Missverständnisse einzugehen, weisen wir hier Aristoteles wieder den zentralen Platz zu, den er in der Geschichte des Denkens im Westen und im Nahen Osten auch tatsächlich einnimmt. Um die historischen

⁴⁹² Wenn wir hier die Weichen richtig stellen, werden wir nicht dazu verleitet, Spinoza im angegebenen Sinn falsch zu verstehen. Diese Überlegungen sind ferner für ein adäquates Verständnis von Hegels Metaphysik von grosser Bedeutung.

Proportionen gleich zu Beginn wieder herzustellen, geben wir die deutlichen Worte Samburskys wieder:⁴⁹³

No other personality in the history of science, and very few in the whole course of human culture, had so deep and long-lasting an influence on subsequent thought.

Whitehead war die Bedeutung von Epikur bewusst, dagegen vermissen wir in seinen Argumenten Verweise auf die Stoa und auf den Neuplatonismus. Immerhin scheint die Flussmetapher auf Neuplatoniker aus dem 5. und dem frühen 6. Jahrhundert zurück zu gehen.⁴⁹⁴ Wie dem auch sei, Whitehead präsentiert sich uns in der Trilogie *SMW*, *PR* und *AI* als Realist mit platonischer Neigung, also gewissermassen als ‚idealistischer Realist‘. Die Bezeichnung „platonisch“ lässt einen Realismus in Bezug auf Universalien erwarten, wogegen die Bezeichnung „Realist“ in der Universalienfrage eher einen Nominalismus oder Konzeptualismus nahe legt. Ein Platoniker sieht Phänomene von zwei Seiten an, einmal als ‚Ding‘ oder ‚Eigenschaft am Ding‘, ein andermal als ‚Idee‘, mit welcher das unvollendete ‚Ding‘ korrespondieren soll, sofern es überhaupt ein erkennbarer Gegenstand ist. Dagegen sieht sich ein Realist einer ‚unilateralen‘, immanenten und pluralistischen Welt verpflichtet, in der es keinen Sinn macht, die erkennbaren Dinge nach platonischer Art zu verdoppeln. Diesen scheinbaren Gegensatz können wir schnell auflösen: Whitehead war kein Platoniker, sondern höchstens ein ‚platonisierender‘ Mathematiker und Kosmologe. Die Neuen Realisten (Perry u. a.), die Kritischen Realisten (Santayana u. a.), Lovejoy, Russell und andere Zeitgenossen verwendeten die Begriffe ‚Platonismus‘, ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ im Unterschied zu James, Dewey, Bergson und Whitehead auf eine sehr nachlässige Art und Weise.

Dürfen wir aus der obigen Feststellung schliessen, dass Whitehead wegen der Nähe zur fortlaufenden aristotelischen Tradition ein „Realist“ war? Anstatt uns bei

⁴⁹³ Sambursky 1956, 80

⁴⁹⁴ Siehe Sorabji, chap. 3 (zu Jamblichus). Zu Damaskios siehe Sambursky 1977, 489 ff.

dieser verhänglichen Frage aufzuhalten, wollen wir uns lieber vergegenwärtigen, wie Whitehead im Herbst 1924 seinen Studenten in Harvard seine Philosophie vorstellt:⁴⁹⁵

(...) Whitehead insisted on the essential *togetherness* of things. In the past, he said, this was obscured by Aristotelian classification and its success. He maintained the “complete relativity of reality,” and was expressing it “from the point of view of a realist who finds Spinoza the most significant of modern philosophers.” (...) Whitehead declared that reality was process, or becoming, in which a social entity is realized. (...) the continuity of flux exhibits atomic structures as embedded in itself.

Auffallend - und im Hinblick auf Bradley höchst interessant - ist die implizite Gegenüberstellung von Aristoteles und Spinoza – eines ‚Realisten‘ und eines ‚Idealisten‘, wenn wir so wollen. Der erste pflegt eine pluralistische, der andere eine monistische Sichtweise. Nun moniert der „Realist“ Whitehead nicht etwa für Aristoteles’ Pluralismus und Wissenschaftlichkeit (oder für jene von Descartes), sondern für Spinozas mystisch gefärbten Rationalismus, also für einen Idealismus, der von Überlegungen zur Natur Gottes seinen Ausgang nimmt. Diese Grundtendenz von Whiteheads gesamter Philosophie wird immer wieder verleugnet oder bagatellisiert. Wir stellen bereits hier die Weichen richtig. Dass Spinozas Ontotheologie für Whitehead überaus wichtig war, geht auch aus Zeugnissen von Victor Lowe (persönliche Mitteilung, 1942) und Dorothy Emmet (Vorlesungsnotizen, um 1927) hervor.⁴⁹⁶ In beiden Zeugnissen vertritt Leibniz die pluralistische Position gegenüber der „spinozistischen Sichtweise“.

Die Verbindung von Religion und Philosophie in SMW und RM und Whiteheads Bewunderung von Spinozas Monismus in PR zeigen einmal mehr starke Bezüge zur

⁴⁹⁵ Lowe 1990, 144 f. – Victor Lowe zitiert aus den Notizen einer ehemaligen Studentin namens Louise R. Heath.

⁴⁹⁶ Lowe 1990, 173 f. und Emmet 2003, 20

Romantik. Ja sogar die Kritik, die an einer wichtigen Stelle am Anfang von *PR* durchleuchtet, entspricht ganz derjenigen, welche bereits Coleridge gegen Spinoza vorgebracht hat – eine Kritik, die *mutatis mutandis* auch für Bradleys Monismus gilt.⁴⁹⁷

Coleridge always spoke of Spinoza with deep appreciation, and testified that, if philosophy could be an 'It is' and not also an 'I am', Spinoza would have come nearest to the truth.

Es ging Coleridge neben einem persönlichen Gott auch um die Sicherung der „subjective personal existence“ (Emmet), also um eine subjektive und individuelle Perspektive, die dem seelischen Leben gerecht wird. Für Whiteheads Ansatz bedeutet das, dass wir vom Fuss der Pyramide ‚nach oben‘ zu Gott schauen – dass wir also jene Perspektive einnehmen, die für Heraklit charakteristisch ist (in veränderter Form auch für Aristoteles). In diesem Sinne kehrt Whitehead Spinoza um, wie wir an einer Stelle in *PR* nachlesen können:⁴⁹⁸

(...) Spinoza bases his philosophy upon the monistic substance, of which the actual occasions are inferior modes. The philosophy of organism inverts this point of view.

Als Korrektiv zu Spinozas Monismus sieht Whitehead vor allem Leibniz' Monadenlehre an, welche als pluralistische spiritualistische Metaphysik Whiteheads „philosophy of organism“ besonders nahe steht. Whitehead bezeichnet seinen Entwurf in der Tat als eine „theory of monads“.⁴⁹⁹

Dieser Bezug zu Leibniz hat eine tiefere Bedeutung. Mit unseren Autoren befinden wir uns in einer geistigen Situation, die von der Alternative „Mechanismus *versus*

⁴⁹⁷ Emmet 1971, 217 f. - Siehe *PR*, p. 6 und 88

⁴⁹⁸ *PR*, p. 81

⁴⁹⁹ *PR*, p. 80; siehe auch *ESP*, p. 106 / 111 (Individualität und Relativität)

Organismus“ beherrscht wird. Dabei ist zu bedenken, dass mit „Organismus“ oftmals etwas Allgemeines intendiert wird, das zwischen den Polen „Geist“ und „Materie“ anzusiedeln ist. Nach traditioneller Auffassung wird Leben durch ein geistiges Prinzip ermöglicht. Leben wird von Gott „gespendet“, d. h. das Leben ist eine Folge des Geistes und nicht umgekehrt (zumindest bei Platon, Plotin und den Stoikern nicht). Deshalb dürfen wir in der Philosophie den Organismusbegriff spirituell auffassen. Das gilt auch von Whiteheads Begriff *organism*. Bei Bergson und Whitehead spüren wir eine gewisse Spannung zwischen der älteren spirituellen Auffassung und jener, welche den Geist als Produkt der Evolution ansieht. Allgemein waren Philosophen wie Leibniz und Berkeley wichtige Leitfiguren für all jene, die dem herrschenden Materialismus und Positivismus ein durchdachtes spirituelles Weltbild entgegenstellen wollten. Metaphysische Entwürfe, die entfernt an Leibniz' Monadenlehre erinnern, kennen wir von I. H. Fichte, Fechner, Lotze, Ward, ferner Losskij, Lutoslawski, McTaggart und – nach Whitehead - auch von Herbert Wildon Carr.

Auch Leibniz versucht, zwischen zwei Positionen zu vermitteln. Er verbindet nämlich den Atomismus der neuzeitlichen Wissenschaft (der auf Demokrit und dessen Umfeld zurückgeht) mit dem aristotelischen Formprinzip. Leibniz ist bestrebt, beobachtete Ursache-Wirkung-Zusammenhänge auf einer metaphysischen Ebene auf Finalursachen zurückzuführen und so verschiedenen Aspekten der Wirklichkeit gerecht zu werden. Zwischen Leibniz und Whitehead besteht eine Analogie: So wie der erste seine Metaphysik in Auseinandersetzung mit Spinoza entworfen hat, so entwirft auch Whitehead viele seiner Ansichten im Kontrast oder in Ergänzung zu Bradley. Spinoza und Bradley suchen das Absolute im Ganzen, wogegen Leibniz und Whitehead Gott und die Individuen als Grund der Wirklichkeit ansehen. Wir haben hier allerdings nicht viel mehr als gegenläufige Tendenzen vor uns. So wie Spinoza mit gewissen Einschränkungen individuelle Existenzen anerkennt, so glaubt auch Leibniz an ein harmonisches Ganzes, auch

wenn es ihm nicht gelingt, dieses Ganze begrifflich abzusichern. Dasselbe lässt sich auch bei Bradley und Whitehead (ferner bei Parmenides und Heraklit) sagen.

Whiteheads kosmologischer Entwurf gleicht in vielen Einzelheiten Leibniz' in Schriften und zahlreichen Briefen verstreuter Metaphysik. In dieser neuen, „organizistischen“ Monadologie vernehmen wir da und dort das deutliche Echo Bergson'scher Gedanken, wenn von „Drang“, „Energie“, „Kanalisation“, „Sympathie“ und „Kreativität“ die Rede ist.⁵⁰⁰ Bergsons Auffassungen stehen dem romantischen Denken und Empfinden nahe,⁵⁰¹ wie das auch Whiteheads philosophische Denkweise tut. Den gemeinsamen Fluchtpunkt dieser rationalistischen und spätrömantischen Linien finden wir weit am Horizont bei Aristoteles.

Andererseits darf nicht übersehen werden, dass auch Whitehead die ‚romantische‘ Kritik teilt, welche von Royce, Lotze und anderen an Leibniz' Monadenbegriff geübt wird. Für Royce und seine idealistischen Vorgänger in England, Deutschland und Amerika war die Vorstellung eines Aggregates von isolierten Monaden unter der Ägide einer ähnlich isolierten Supermonade namens „Gott“ eine unannehmbare mechanistische Interpretation natürlicher und sozialer Zusammenhänge, die zudem die religiöse Sensibilität verletzte. Für den typischen Romantiker fungiert daher Spinoza als Korrektiv zu solchen einfachen paraphysischen Vorstellungen. Whitehead versucht in seiner Philosophie, ein Gleichgewicht zwischen Spinoza und Leibniz herzustellen, indem er das Ganze in das Einzelne und das Einzelne in das Ganze einfließen lässt.

Ergänzungen. Mit der Bezugnahme auf Leibniz und Spinoza wurde Whiteheads Eigenwahrnehmung berücksichtigt. Ebenso ist die Betonung von Bergsons Bedeutung für seine eigene Philosophie und für seine Zeit ganz in Whiteheads Sinn

⁵⁰⁰ Das Adjektiv „organizistisch“ bilden wir analog zu „pragmaticism“, d. h. zur Bezeichnung, die Peirce in Abgrenzung von James' populärem Pragmatismus erfand. Auf das unschöne Wort „organismisch“ wird im Weiteren verzichtet. MR

⁵⁰¹ Siehe dazu die Bemerkung in Lovejoy 1960, 317 (282) und das Kapitel „French Philosophy“ in Mead 1936, 418 ff. (Appendix).

(*contra* V. Lowe).⁵⁰² Nun werden wir das Gesagte ergänzen. Die Debatte zwischen Leibniz und Spinoza ist trotz aller Logik und Geometrie in deren Argumenten letztlich theologischer Art. Es geht im Grunde um das Verhältnis von Gott zu seinen Geschöpfen, oder wie es Royce in *The World and the Individual* auf den Punkt bringt: „the Absolute in its wholeness as comprising many Selves...“.⁵⁰³ Nun wollen wir dem theologischen einen naturphilosophischen Akzent hinzufügen.

Whiteheads „Organismusphilosophie“ lässt sich nämlich mühelos in eine Debatte einfügen, die auf Aristoteles und Demokrit zurückgeht und später von den Stoikern und den Epikureern brillant ausgefochten wurde: es ist jene, in welcher die Konzepte „Kontinuität“ und „Atomizität“ miteinander konfrontiert werden.⁵⁰⁴ Diese Konzepte werden gewöhnlich als miteinander unvereinbar angesehen – eine Ansicht, die wir in diesem Abschnitt gleich revidieren werden. Fundamentalere als alle bisher angesprochenen Bezüge ist Whiteheads Versuch, die genannten entgegengesetzten Konzepte im Rahmen seiner Metaphysik miteinander zu verbinden. Das ist den meisten Kommentatoren wohl deshalb entgangen, weil sie sich von Whiteheads Pseudorealismus und Pseudoplatonismus in die Irre haben führen lassen und dabei Spinoza und Leibniz aus den Augen verloren haben.

Nun darf nicht der andere Fehler begangen werden, der darin besteht, Whiteheads Atomismus (und die extrinsischen Bezüge zur Quantenmechanik) einseitig zu betonen und die philosophische Reflexion dabei zu vernachlässigen. In der grossen naturphilosophischen Debatte, um die es hier geht, schwebt Whitehead zwischen den Extrema „Atom“ und „Kontinuum“ (*lies*: „absoluter Teil“ und „absolutes Ganzes“). Im ersten Anlauf wäre es möglich, das eine Extrem als Abstraktion des anderen Extrems anzusehen. Da wir uns auf einem Gradienten zwischen den Extrema bewegen (die nichts weiter als Grenzbegriffe darstellen), sind beide Extrema

⁵⁰² Man darf nicht vergessen, dass Bergson und Husserl die beiden einflussreichsten Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren.

⁵⁰³ Royce 1929, 298. – Cf. Wolfson 1934/I, 323 f. (zu Spinoza)

⁵⁰⁴ Siehe dazu Sambursky 1959 und 1956 – Dieser Gegensatz ist mit jenem zwischen Monismus und Pluralismus engstens verwandt. – Whitehead nennt in *PR* seinen Entwurf „philosophy of organism“. Diese Bezeichnung ist deshalb angebracht, weil seine Metaphysik im Prinzip eine Theorie der Individuation ist.

Abstraktionen von konkreten Tatsachen. Eine aktuelle Entität würde demnach zwei komplementäre Aspekte aufweisen, die auf ‚extreme‘ Art abstrahiert werden können, was Whiteheads Denkweise zu entsprechen scheint. Die Unterscheidung von Rand- und Mittelpositionen auf einem Gradienten hilft uns, verschiedene Abstraktionsebenen auseinanderzuhalten und damit Kategorienfehler zu vermeiden. So wäre es beispielsweise falsch, Bradleys Monismus mit dem Pol „absolutes Ganzes“ zu identifizieren, auch wenn Bradleys Verständnis von „experience“ viel näher bei diesem als beim entgegengesetzten Pol ist. Bei James verhält es sich gerade umgekehrt, während Whitehead sich, wie gesagt, ungefähr in der Mitte zwischen den genannten Extrema aufhält, also einen Ausgleich schafft (das ist wenigstens das Ziel seiner Bemühungen; ob dieses erreicht wurde, ist eine andere Frage).

In den drei übergeordneten Bereichen der Metaphysik (philosophische Anthropologie, Kosmologie und Theologie) ist eine Annäherung an Aristoteles und an die Stoa ins Auge zu fassen, was auch der Korrelierung von Whiteheads Organismusphilosophie mit Bergsons so genannter „Lebensphilosophie“ entgegenkommt. Damit schliesst sich der Kreis, so dass Whiteheads Versuch zu voller Geltung kommt.⁵⁰⁵ Einen Anfang sehen wir in der Dissertation von Nathalie Frieden-Markevitch (die Tochter des berühmten italienisch-ukrainischen Komponisten und Dirigenten Igor Markevitch), in welcher sie versucht, Bezüge zwischen Bergson und stoischen Positionen herzustellen.⁵⁰⁶ Eine entsprechende Arbeit zu Whitehead und zur Stoa steht noch aus, obwohl sie im Anschluss an Frau Markevitchs ansprechende Arbeit angesagt wäre.

Vorher sollte eine Studie vorliegen, welche das Verhältnis von Whitehead zum Aristotelismus (und dessen verschiedenen Ausprägungen) systematisch untersucht, da Aristoteles‘ Philosophie seit dem Hellenismus omnipräsent ist und gerade im 20. Jahrhundert wieder aktuell wird (bei Bergson, Whitehead, Husserl, Hartmann u.

⁵⁰⁵ Demokrit und Epikur weisen dagegen den Weg zu Newton und Locke, also zum atomistischen Pol.

⁵⁰⁶ Siehe Markevitch 1982

a.).⁵⁰⁷ Es ginge dabei auch darum, die verstreuten Arbeiten von Ivor Leclerc systematisch zu ordnen und zu evaluieren und dabei auch sein Hauptwerk vermehrt zu beachten.⁵⁰⁸ Die bekannte Studie von Reto Luzius Fetz, die teilweise auf Englisch übersetzt wurde, kann hier als sicherer Ausgangspunkt gewählt werden.⁵⁰⁹ Ein besseres Verständnis von Aristoteles und der Stoa in Bezug auf Whitehead ist notwendig, um das Thema „Panpsychismus“ auf kompetente Art zu behandeln. Leclerc wehrt sich zu Recht gegen diese missverständliche Bezeichnung (auch Dorothy Emmet, Théodore Flournoy bezüglich James u. a.). Es geht also nicht zuletzt auch darum, Leclercs Position in dieser Frage zu untermauern. Wir geben in dieser Arbeit an geeigneten Stellen nützliche Hinweise zu den eben genannten Themen.

§ 12 Erfahrung und *feeling*

Zuerst sei das wiederholt, was im Kapitel zu James und Bradley festgestellt wurde. Während die früheren Empiristen von einzelnen, konkreten Qualitäten ausgingen, betrachtet Bradley das Erfahrene als etwas Vollständiges und Komplexes, wie dies nach ihm auch James, Bergson und Whitehead tun. Die Gegenstände der Erfahrung werden also nicht *im* oder besser *durch* den Intellekt synthetisiert, sondern genau umgekehrt: Das diskursive Denken reduziert die ursprüngliche Erfahrung zu Termen und Relationen und damit die Komplexität des Gegebenen zur scheinbaren Einfachheit von Dingen, Qualitäten und Relationen, welche die verlorene Einheit wieder herbeiführen sollen. Bradleys Position ist eminent religions- und wissenschaftskritisch und baut auf einen starken Metaphysikbegriff, der sich am klassischen (eleatischen) Begriff der absoluten Realität orientiert („truth and reality“). Im Unterschied zu James, Bergson und Whitehead versucht Bradley nicht, seine

⁵⁰⁷ Das Mittelmeergebiet gehört aus historischen, religions- und philosophiegeschichtlichen Gründen zusammen.

⁵⁰⁸ Siehe Leclerc 1972

⁵⁰⁹ Siehe Fetz 1981; ferner Fetz 1986 (cf. Felt 2000)

bekannten Thesen auf die Wissenschaft abzustützen, weil das aufgrund seiner radikalen Voraussetzungen gar nicht möglich ist.⁵¹⁰ Was alle vier Autoren vereint, ist deren Antimaterialismus und deren Antikantianismus, welcher dem empiristischen Konstruktionsmodell ein Modell des psychischen Kontakts, der Intuition oder der Sympathie entgegenstellt und so das Erbe der Romantik weiter trägt. Eine Annäherung an Kant bietet sich noch am ehesten bei Whitehead an, der über Locke, Hume und Leibniz indirekt mit Kant verbunden ist.⁵¹¹ Der wichtigste Bezugspunkt für Whitehead bleibt jedoch Locke, der mit Leibniz und Hume ein Gegengewicht zu Spinozas Totalitäts- oder Kontinuitätsgedanken bildet.

Es geht nun darum, Bradleys Begriffe *feeling* und *experience* herauszuarbeiten. Einerseits können wir so interessante Bezüge zu Whitehead schaffen, andererseits sind wir damit in der Lage, James' Beitrag zu Whiteheads Erfahrungsbegriff besser abzuschätzen. Es wird sich herausstellen, dass Bradleys philosophische Statur stark unterschätzt wird.

Das gängige Verfahren würde nun darin bestehen, dass wir den Britischen Empiristen die radikal empiristische Art unserer Autoren entgegenstellen. Davon werden wir allerdings absehen, da gerade von James' und Whiteheads Seite her Affinitäten und Sympathien zu Locke, Berkeley und Hume bestehen. Zudem ist das gängige Hume-Verständnis zu einseitig, weil es die duale Sichtweise, die für Skeptiker und Idealisten allgemein üblich ist, nicht berücksichtigt. In Humes *Treatise* ist diese explizit gegeben.⁵¹² (Es ist eine ‚weniger strenge‘ neben einer ‚strengerer‘

⁵¹⁰ Bradleys Interesse an der zeitgenössischen Psychologie mag als Ausnahme gelten.

⁵¹¹ Cf. Santayana 1923, chap. XXVII, wo der latente Antikantianismus ganz unverblümt zum Ausdruck kommt. Aus der Sicht unserer Autoren nimmt Kant *keine* Sonderstellung ein, sondern gehört thematisch zum Britischen Empirismus (wobei bei Kant auch theoretische Verbindungen zu Descartes und Leibniz bestehen.) Es wäre daher fragwürdig, wenn man James oder Whitehead mit Kant vergleichen wollte, ohne dabei wenigstens Hume zu berücksichtigen. Der besagte Antikantianismus hat natürlich auch Rückwirkungen auf das Locke- und Hume-Verständnis bei den betreffenden Autoren.

⁵¹² Cf. Kemp Smith 1941 und Deleuze 1953 – Auch Whiteheads Hume-Verständnis ist fragwürdig, weil der ethische Aspekt und die wichtigen Themen „Wille“, „Imagination“ und „Gewohnheit“ nicht beachtet werden – alles Themen, die den Boden für die Romantik vorbereiten. – Siehe dagegen Bradleys treffliche Kritik zur Assoziationstheorie in 1922/I, 299 ff.

Sichtweise möglich.) Gegenüber Kant zeigen unsere Autoren zwar grossen Respekt, was jedoch nicht heisst, dass sie wie Cassirer oder Hartmann bewusst an dessen Lehren anknüpfen.⁵¹³ Die scheinbaren Ähnlichkeiten ergeben sich aus der philosophischen Problemlage, die eben nicht beliebig viele Alternativen bezüglich dem Vorgehen und den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Optionen zulässt. Entweder geben wir der Mannigfaltigkeit oder der Einheit die Priorität – so sieht die Alternative jedenfalls in den Augen unserer Autoren aus. Zudem kommt der entscheidende empiristische Anstoss für die Psychologie und die Philosophie von John Locke, nicht von Kant, dessen Erkenntnistheorie mehr Raum für Interpretationen, Ergänzungen und Erweiterungen bietet als die in sich abgeschlossene Theorie von Kant. (Etwas Entsprechendes liesse sich auch zu Spencer und Hegel sagen.)

Bradley. Bradley gibt deutlicher als die anderen Autoren der Einheit die Priorität. Für ihn gilt zunächst die ‚subjektivistische‘ Gleichung [Realität = Erfahrung + Einheit],⁵¹⁴ wobei das Pluszeichen lediglich auf dem Papier zwei Aspekte der Wirklichkeit graphisch voneinander trennt und nicht eine Relation zwischen tatsächlich getrennten Termen nahe legen soll. Die diametral entgegen gesetzte Auffassung wäre jene des naiven Realismus, von der sich die Philosophie und später auch die Physik allmählich lösen musste: „*Wirklich* sind die von mir unabhängigen Gegenstände oder Lebewesen, die ihrerseits wieder unabhängig voneinander sind, sofern keine kausalen Verbindungen feststellbar sind.“ Wir könnten diese natürliche Sicht der Dinge in die ‚objektivistische‘ Formel [Realität = Substanzen + Relationen] bringen, wobei die Relationen die verlorene Einheit wieder herstellen sollen. Dazu ist zu sagen, dass bei Locke die Beziehung ‚nach aussen‘ (vom Subjekt zum Objekt oder umgekehrt) realistisch aufgefasst wird (externe Relationen), aber dass es eben auch

⁵¹³ Das Gesagte gilt leider auch für Herbert Spencer und dessen „Synthetische Philosophie“, wenn auch hier die Respektbezeugungen immer mit einer diffusen, zeitbedingten Kritik vermengt werden. Gerade bei diesem eigenständigen wissenschaftlichen Denker wäre ein grosser Schatz an wertvollen Hinweisen und Anhaltspunkten zu bergen gewesen.

⁵¹⁴ Cf. Bradley 1930, 405, 460, 469 *etc.*

Beziehungen ‚im‘ Bewusstsein gibt, die für Whiteheads Theorie von Interesse sein können. Man kann sich beispielsweise überlegen, inwiefern Repräsentationen und Erinnerungsbilder unabhängig vom Bewusstsein sind (externe oder interne Relationen?).

Wir dürfen hier feststellen, dass Bradley das gemeinsame Prinzip von James' Radikalem Empirismus und Whiteheads „reformed subjectivistic principle“ vorwegnimmt: Alles ist Erfahrung – oder: „Everything is experience, and also experience is one.“⁵¹⁵ Bradleys „subjektivistisches Prinzip“ besagt, dass Erfahrung immer ein *this-mine* ist – etwas, das sich in einem Subjekt als ein *Dieses* und *Meines* offenbart.⁵¹⁶ „...the identification of being or reality with experience or with sentience in its widest meaning“ ist das, was D. R. Griffin (und nach ihm Sprigge) mit dem Namen „panexperimentalism“ belegt.⁵¹⁷ Wir werden diesen Ansatz eher „subjektivistisch“ oder „phänomenalistisch“ nennen, um nicht den Anschein zu erwecken, Bradley vertrete in dieser Hinsicht eine Sonderlehre. Nun bereitet gerade diese Gleichsetzung von Erfahrung und Wirklichkeit Mühe, besonders wenn „Wirklichkeit“ etwas anderes als „Lebenswelt“ heissen soll. Erfahrung ist doch immer Erfahrung ‚von etwas‘ und nicht ein undefinierbares Gefühl ‚von allem‘. Vielleicht ist es hilfreich, hier noch einmal Bradleys Realitätsbegriff in Erinnerung zu rufen, der uns immer wieder zu entgleiten droht. Der Autor fasst an einer Stelle das Thema seiner Metaphysik mit folgenden, gut verständlichen Sätzen zusammen:⁵¹⁸

Reality is above thought and above every partial being, but it includes them all. Each of these completes itself by uniting with the rest, and so makes the perfection of the whole. And this whole is experience, for anything other than experience is meaningless. Now anything that in any sense 'is', qualifies the absolute reality and so is real. But on the other hand, because everything, to

⁵¹⁵ Bradley 1930, 405

⁵¹⁶ Ibid., 197

⁵¹⁷ Ibid., 492 f.; cf. Sprigge 1993, 441 ff.

⁵¹⁸ Ibid., 493 (Appendix)

complete itself and to satisfy its own claims, must pass beyond itself [d. h. psychische Zustände weisen zeichenhaft über sich selbst hinaus], nothing in the end is real except the Absolute. Everything else is appearance; it is that the character of which goes beyond its own existence, is inconsistent with it and transcends it.

Allgemein wird hier zum Ausdruck gebracht, dass das menschliche Erkenntnisvermögen begrenzt ist. Es gibt eine unbedingte Wahrheit/Wirklichkeit, die durch partielle Sichtweisen aufgebrochen und verfremdet wird. Unsere natürliche Denkart suggeriert das Bestehen von Einzeldingen in ihrer Mannigfaltigkeit (direkter oder naiver Realismus) und verdeckt dabei den emotionalen Komplex, aus dem heraus eben diese Denkart entsteht. Das, was diesen abstrahierenden Teilansichten vorangeht, nennt Bradley „reality“ oder „the whole“, also das noch nicht fragmentierte psychische Ganze. Die aufgesplitterten Einzelperspektiven, an denen Meinungen haften bleiben, bringen nie mehr als „appearances“ hervor. Schematisch liesse sich von einem Substantiv sprechen, das unendlich viele Adjektive ‚aufnehmen‘ oder ‚erzeugen‘ kann, selbst aber kein Adjektiv ist. Ein Adjektiv verweist auf ein anderes *ad infinitum* und letztlich auf das Substantiv ‚hinter‘ den Adjektiven (es ist schwierig zu sehen, wie dieser Prozess ohne Hegels Dialektik vonstatten gehen könnte). Bis hierher können wir Bradley gut folgen. Schwieriger wird es, wenn wir nach dem Fragen, dessen wir *vor* der Auflösung in Terme und Relationen gewahr werden. Fest steht, dass dafür kein adäquater sprachlicher Ausdruck vorliegt, da zwischen Sprechen und diskursivem Denken eine interne Relation besteht – das eine steht ohne das andere nicht zur Verfügung. Behelfsweise verwenden wir in Anlehnung an Bradley Ausdrücke wie „Gefühlskomplex“ oder „emotionale Basis“, die stark an psychologische Bezeichnungen gemahnen.

Nun denn, Wirklichkeit soll angeblich totale Erfahrung sein. Wie können wir uns in dieser Totalität einen einzelnen Erfahrungsakt oder ein *feeling* vorstellen? Früher haben wir uns die Aussage erlaubt, dass die unmittelbare Erfahrung oder der

Gefühlkomplex die Welt, die auf uns einwirkt, „repräsentiert“; damit haben wir einer ‚realistischen‘ Neigung nachgegeben und einen Unterschied zwischen „Welt“ und „Psyche“ gemacht (die miteinander in „Kontakt“ treten). Mit dieser behelfsmässigen Brücke haben wir das gegenüberliegende Ufer freilich noch nicht erreicht. Bradley spricht nicht von „representation“, sondern ausdrücklich von „presentation“ und denkt dabei nicht an ‚gegebene‘ Externalitäten, sondern an die unmittelbare Erfahrung, die wir uns letztlich als Selbstbezug des Absoluten vorzustellen haben.⁵¹⁹ Es wäre sinngemäss zwar nicht falsch zu sagen, dass allgemeine Denkmuster (Substanzen und Qualitäten, Terme und Relationen) die reine Erfahrung und somit die unmittelbare (d. h. subjektive) Wirklichkeit auf einer abstrakten Ebene „repräsentieren“. Wir sprechen hier jedoch über die primäre Erfahrung, und nicht über deren Derivate. Abgesehen davon geht es bei Bradley um partielle Erfahrungen in Abhängigkeit einer totalen Erfahrung (wir sind versucht, „Wechselwirkung“ zu sagen). Wir fragen anders: Wie kann sich das Absolute in einzelnen Erfahrungszentren manifestieren, wenn diese doch nur an Wahrheit und Wirklichkeit *teilhaben*, und nicht selbst Wahrheit und Wirklichkeit *sind*, ja nicht einmal als wirkliche Teile eines übergeordneten Ganzen gelten? Es ist nun fraglich, ob das Problem so richtig gestellt ist und tatsächlich eine ‚Lücke‘ zwischen ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ besteht (wir sprechen hier metaphorisch). Vielleicht liegt das vor, was Münsterberg eine „mystische Erkenntnistheorie und Metaphysik“ nennt, „welche im unmittelbaren Gefühl die Grundlage für die Erkenntnis des Wirklichen sucht“.⁵²⁰ Wir

⁵¹⁹ Ibid., 218, 220. – Cf. Royce 1919, 228 / 243 (zu Hegel) – In gewöhnlicher Sprache hiesse das: „Das Universum erkennt sich selbst.“

Die Verbindung einer *faktischen* Wirkung mit einer *hypothetischen* Ursache würde an sich an Kants Unterscheidung Phänomenon/Noumenon erinnern. Während es etwa bei Newton oder Spencer ausschliesslich um *phenomena* geht, steht bei Bradley der psychische Kontakt zu einer Wirklichkeit im Vordergrund, welche mit der Psyche innigst verwandt ist und diese unendlich übersteigt. Die Bezeichnungen „Idealismus“ und „Skeptizismus“ sagen bei Kant und Bradley etwas ganz anderes aus. Bradley und Bergson adaptieren auf unterschiedliche, aber dennoch vergleichbare Weise den antiken Gedanken, dass *Gleiches zu Gleichem* drängt (oder Ähnliches zu Ähnlichem). – Cf. Basile 1999, 57 - 60, wo eine Annäherung Bradleys an Kant versucht wird.

⁵²⁰ Münsterberg 1900, 170 – Möglicherweise hat Münsterberg an dieser Stelle an Bradley oder an Bergson gedacht.

sind dieser Ansicht nicht abgeneigt, wollen aber trotzdem versuchen, die Sache von einer anderen Seite her anzugehen.

Dieses „Gefühl“ und diese „Grundlage“ sind also irgendwie „präsent“. Was aber heisst „presentation“? Einerseits wird Erfahrung mit einer Wirklichkeit gleichgesetzt, welche ‚über‘ dem zeitlichen Geschehen liegt, andererseits soll sie sich in unserer Gegenwart und in unserem Gefühl – also in der Zeit – manifestieren. Es scheint, als sei unsere Gegenwart ein ‚Teil‘ der ewigen Gegenwart des Absoluten. Wie ist so etwas zu verstehen? Liegt hier eine abstrakte Variante eines Panentheismus vor (*many in one* und *one in the many*)? Stellt sich Bradley den Kosmos als Lebewesen vor (wie Platon, Pythagoras und die Stoiker)? Oder in Anlehnung an Locke, Kant und Spencer gefragt: Wie kann ein hochkomplexes, menschliches Erfahrungszentrum das Sein ‚hinter‘ den Erscheinungen (das Substantiv ‚hinter‘ den Adjektiven) gedanklich erreichen, wenn doch Gedanken das Wirkliche nicht treffen (laut Bradley)? Wir könnten doch auch Bradley entgegen: „Theorie ist Theorie. Unter diesen Voraussetzungen ist eine so gut wie die andere.“ Der Selbsteinschluss scheint bei Bradley unvermeidbar, da seine ‚Theoriefeindlichkeit‘ nicht so konsequent ist wie bei Shankara, für den das diskursive Denken nicht mehr als eine hübsche Spielerei ist.

Whitehead. Whiteheads Begriffe *experience* und *feeling* liegen quer in der Landschaft und legen sich gewissermassen quer ‚über‘ die Begriffspaare *Subjekt/Objekt*, *Sein/Bewusstsein*, *Faktum/Norm*, *Zeit/Zeitlosigkeit* und *Realismus/Idealismus*. Das erschwert das Verständnis von Whiteheads Thesen ungemein, wobei die Schwierigkeiten konzeptueller, und nicht etwa sprachlicher Art sind (an Whiteheads Terminologie kann man sich gewöhnen). Deshalb ist jeweils eine sinnfällige Hinführung zu den wichtigen Aspekten seiner Philosophie angezeigt.

Wenn Whitehead des Öfteren das Subjekt/Prädikat-Schema angreift, dann intendiert er mit seiner Kritik nicht gewohnte Ausdrucksweisen, sondern die illegitime Übertragung (kulturbedingter) grammatischer Strukturen auf das, was in

einer strengeren Sprechweise als „wirklich“ gelten soll.⁵²¹ An der Basis finden wir jenes Problem, das sich schon bei Platons Ideenlehre ergeben hat: Wie kommt ein Prädikat dazu, sich mit einem Subjekt zu verbinden? Bei Platon ergibt sich dabei folgende Frage: Wie wirken Ideen in der Welt? Diese Frage kann so kondensiert werden: Wie verhalten sich Immanenz und Transzendenz zueinander?

Eines der Werke, die für die Entwicklung von Whiteheads philosophischen Gedanken besonders wichtig waren, ist zweifellos Russells Leibnizbuch aus dem Jahre 1900. Dort lesen wir schon nach wenigen Seiten, dass viele Philosophen sich vom Glauben haben leiten lassen, „that propositions must (...) have a subject and a predicate.“ (Russell nennt neben Leibniz auch Kant und Bradley).⁵²² Da Relationen, Ereignisse und Sachverhalte in der traditionellen Metaphysik kaum oder gar nicht thematisiert wurden (was verschiedene Gründe hat), darf das ontologische Substanz/Attribut-Schema als der gemeinsame Nenner der abendländischen Philosophie gelten. Sprachlich manifestiert sich dieses pragmatische Denken in Dingen und Eigenschaften (respektive in Personen und deren Charaktereigenschaften) mit Sätzen, in denen Subjekten Prädikate zugeschrieben werden. Nun soll eben dieses Denken aufgebrochen und in Fluss gebracht werden. Dies versuchte bereits Hegel, indem er seine Dialektik aus den inhärenten Widersprüchen von Bestimmungen (Prädikaten) herleitete, dabei jedoch noch auf eine letzte Substanz als ‚Ort aller Bestimmungen‘ baute (wie Spinoza und Bradley). Bei Whitehead besteht der Anspruch, den Substanzbegriff endgültig überwinden zu haben. Im Gegensatz zu Hegel benötigt Whitehead scheinbar kein substanzielles Weltsubjekt. Hier stellt sich freilich dieselbe Frage wie in Zusammenhang mit James’ neutralen Monismus: „Ist das wirklich so, oder wurde dem alten Substanzdenken

⁵²¹ Das ist der eigentliche Grund für Whiteheads Aristoteleskritik. Aus demselben Grund konnte sich Whitehead nie mit den Thesen von Wittgenstein und Russell anfreunden (auch die 1959 als „deskriptive Metaphysik“ präsentierte Sprachphänomenologie von P. F. Strawson wäre für Bergson und Whitehead mehr als fragwürdig gewesen). Sie wiederholen im Prinzip den gleichen Fehler, den Aristoteles nach allgemeiner Auffassung in der Kategorienschrift begangen haben soll, nämlich die Verwechslung von Sprache und Welt. Die Kritik in Bezug auf Aristoteles ist allerdings anfechtbar. - Cf. Lowe 1990, 275 ff. (zu Wittgenstein) und *ESP*, p. 107 f. (Sprache und Algebra)

⁵²² Leibniz 1937, 15; cf. Hylton 1990, 154 ff.

lediglich ein neues Gewand verpasst, das mit seinen Falten die theoretischen Gemeinsamkeiten verdeckt?“ Wir haben weiter oben bereits die Antwort auf diese Frage gegeben. Sie lautet: „Es scheint so zu sein, ist aber nicht so.“ Das Substanz/Attribut-Schema impliziert keinen ontologischen Materialismus. Es steht bei Aristoteles und Spinoza nirgends geschrieben, dass eine Substanz ein opaker „Block“ ist, der sich mit Attributen schmückt oder sich hinter solchen versteckt, um Philosophen zu ärgern. Zudem ist das Subjekt/Prädikat-Schema eine sprachliche Konvention, also ein Produkt der Geschichte. Sprache und Sitte mögen philosophische Theorien ‚lenken‘ - determinieren tun sie das Denken bestimmt nicht (*contra* Whitehead). Es ist schon möglich, dass aristokratische Denker wie Platon, Pythagoras oder Aristoteles zuweilen Kultur und Natur miteinander verwechseln, das hat jedoch weit mehr mit ihrer politischen Haltung als mit grammatischen Strukturen zu tun (das Weltgesetz soll das Gesetz der Polis oder der Kommune legitimieren). Wir haben im Anschluss an Parmenides (und mit einem Ausdruck von Whitehead) eine Substanz als „logische Harmonie“ zu verstehen gesucht. Als Alternative dazu könnten wir auch von der „Bedingung des Zusammenseins“ kompatibler Qualitäten sprechen (*togetherness*). Der Irrtum besteht darin, dass Kritiker des Substanzbegriffs (angefangen bei Locke!) den abstraktiven Sprung nicht mitmachen, den Parmenides, Spinoza und Aristoteles vollziehen. Die Vorstellung einer ‚reinen‘, ‚unbestimmten‘ Materie ist sicherlich seltsam - ein X mit unendlich vielen Attributen (*vide* Spinoza) oder mit gar keinem Attribut ist zwar auch nicht vorstellbar, aber begrifflich durchaus fassbar (hohe Abstraktionen müssen nicht vorstellbar sein). Aber niemand verlangt, dass wir die theoretische Korrelation „Materie *und* Form“ bei Aristoteles aufspalten und die getrennten Korrelate wieder zusammenfügen sollen. Eine Analyse ist nicht eine Synthese, und Theorie ist nicht Praxis – auch bei Aristoteles nicht. Wenn ‚Substanz‘ und ‚Attribut‘ tatsächlich die hohen Abstraktionen sind, für welche sie James, Bergson, Russell und Whitehead sie ausgeben, warum ist es dann nicht möglich, solche unglaublich leeren Begriffe mit unterschiedlichem Gehalt zu ‚füllen‘, d. h. auf verschiedene Weise zu interpretieren?

Seit wann sind Begriffe „stubborn facts“? Weshalb kann es nicht dynamische Substanzen und dynamische Attribute als deren Aspekte geben? Führen uns Aristoteles' Thesen etwa nicht auf diesen Weg?

Feeling. Da für unsere Autoren der Ursprung aller Erfahrung im Gefühl (*lies*: im unmittelbaren Kontakt des Körpers mit der Welt) liegt, soll nun der Gefühlsbegriff von Bradley mit jenem von Whitehead verglichen werden. Da diese Autoren in ihren Texten mehr Einzelheiten liefern als James und Bergson, dürfen wir interessante Kontraste erwarten.

Wir setzen bei Herbert Spencer an, von dem (aus heutiger Sicht) wichtige Impulse für die Prozessphilosophie, Systemtheorie und weitere Richtungen ausgehen. Spencer kommt in seiner Psychologie zum Schluss, dass die einfacheren und höheren psychischen Vorgänge („forms of psychical action“) nichts weiter sind als „different aspects of the same development, and may so be expected to arise from the same root by the same process.“⁵²³ Genau auf diesen Gedanken kommt es an, und wir tun gut daran, uns dessen ganze Tragweite klar zu machen, bevor wir Whiteheads eigene Version davon untersuchen.

Whitehead gibt die Unterscheidung zwischen Gefühlen und Gedanken definitiv auf und verwendet nunmehr ‚feeling‘ als Gattungsbegriff, unter den einfache und komplexe ‚feelings‘ als Arten fallen. Diese Begriffsorganisation erlaubt es Whitehead, neben den bewussten „thoughts“ alle „forms of psychical actions“ (Spencer) theoretisch abzudecken. Im Unterschied zu Bradley und in völliger Übereinstimmung mit James sieht Whitehead in *feelings* Phasen eines ‚Mechanismus‘:⁵²⁴

A feeling is the appropriation of some elements in the universe to be components in the real internal constitution of its subject. The elements are the initial datas; they are what the feeler feels.

⁵²³ Spencer 1899, 478 (473) – Spencer nimmt also eine genetische Einheit an.

⁵²⁴ *PR*, p. 231

Diese Definition lässt eine Affinität zu James' Ausführungen im ersten Band von PP erkennen. „Gefühle“ werden mit einem Geschehen und einer Aktivität in Verbindung gebracht. Bei Bradley ist das nicht der Fall. Ein komplexer und dem Wahrnehmungsvermögen des jeweiligen Erfahrungszentrums entsprechender Zustand namens „feeling“ ereignet sich aus der Perspektive dieses Zentrums zwar auch, aber damit wird noch keine Handlung verbunden (das Erfahrungszentrum ist kein empirisches Subjekt). Das empirische Subjekt greift erst ein, wenn es versucht, die lokale Primärerfahrung zu deuten, bewusst zu machen und damit noch weiter von der allumfassenden Wirklichkeit zu entfernen. Auch von einer „Wirkung“ und deren „Richtung“ kann bei Bradley nur von einer subjektiven Perspektive aus gesprochen werden. „Datum“, „Ursache“, „Wirkung“, „vorher“, „nachher“, „Richtung“, „Trennung“ und „Verbundenheit“ sind für Bradley nur Namen für Erscheinungen, mit anderen Worten: verstandesmäßige Interpretationen von subjektiven Befindlichkeiten. Bei Spencer und Bergson wird vermehrt das Wachstum oder die Entwicklung im Sinne eines Differenzierungsprozesses betont, und weniger ‚atomistische‘ Vorgänge (der besagte „Mechanismus“).

Whitehead betont dagegen, dass (über das Sensorium, wie man annehmen muss) einer organischen Entität ein diffuses Gefühl einer Einwirkung („causal efficacy“) vermittelt wird und damit auch ein Gefühl für den Ursprung und den ‚Schub‘ dieser Einwirkung (der „vector character“ von *feelings*). In Bezug auf solche effizienten äusseren Ursachen bezeichnet sich Whitehead als „Realist“. Wenn wir uns mit Whitehead auf diese eingeschränkte Bedeutung einigen, dann ist gegen die Bezeichnung „Realismus“ nichts einzuwenden. Es wird damit eine konkrete Vorstellung verbunden, nämlich das erste Stadium in der Entstehung einer neuen Aktualität („dative phase“), die durch Wirkursachen in Gang gebracht wird („ein X wird von Y und Z affiziert“).

Wie ein *feeling* entsteht, erfahren wir nicht; Gefühle sind absolut und in ihrer Ursprünglichkeit nicht reduzierbar.

Mit L. B. McHenry sagen wir, dass für Bradley ein komplexes *feeling* (i) nicht begrifflich, also (ii) nicht relational und deshalb (iii) in sich widerspruchsfrei ist.⁵²⁵ Mit Logik alleine können Bradleys Überlegungen freilich nicht nachvollzogen werden. Hinter der Logik steht die philosophische Psychologie als empirischer Aspekt von Bradleys Metaphysik: Psychische Komplexe sind aus der Sicht des Individuums unhintergehbare (eben „absolute“) Weisen der Existenz. Sie ‚bezeichnen‘ erst die Tatsache, *dass* es etwas Absolutes gibt; dieses wird sozusagen durch den vereinzelt subjektiven Ausdruck repräsentiert.⁵²⁶ Wenn etwas über diese endlichen Erfahrungen hinausweist, dann ist es ein relationales Moment, eine Essenz, welche an anderem ‚Ort‘ - letztlich im Absoluten - realisiert ist (was für den Teil ein *what* ist, ist für das Ganze ein *that*). Ungefähr so lässt sich Bradleys idealistischer Empirismus mit gewählten Worten so umschreiben, dass eine theoretische Verbindung mit Whiteheads relationaler Metaphysik begünstigt wird. James würde den Punkten (i) und (iii) zustimmen, vielleicht mit dem Verweis auf einfache Sinnesqualitäten. Bei Whitehead wäre (i) noch mit der Wahrnehmung von latenten „conceptual feelings“ zu ergänzen, welche in den späteren Phasen der Konkretisierung einer aktuellen Entität („concrecence“) ‚herausgelöst‘ und weiter ‚verwendet‘ werden.⁵²⁷ Dies ist ein markanter Unterschied zu James, Bergson, Dewey und Bradley. Für die Letztgenannten haben abstrakte Entitäten mit natürlichen Prozessen (oder „Erfahrung“) nichts zu schaffen. Abstraktionen sind die Produkte des menschlichen Intellekts und nur über den Intellekt/Verstand mit der Natur verbunden. Das diskursive Denken ist zwischen intersubjektiven Transaktionen und individuellen Aktionen zu lokalisieren - zwischen der Situation *jetzt* und der

⁵²⁵ McHenry 1992, 29 f. (cf. Sprigge 1993, 437 f.)

⁵²⁶ Der Teil verweist als Ikon auf das Ganze. So „repräsentiert“ eine Welle, die am Ufer aufschlägt, die gesamte Energie oder Wesensart des Meeres (siehe das Zitat von D. H. Lawrence im ersten Anhang). Entsprechend repräsentieren „Ideen“ (Locke), „Prehensionen“ bei Whitehead oder die unmittelbare Erfahrung bei James und Bradley eine objektive Realität, die mehr oder weniger geistiger Natur ist. Diese „objektive Realität“ ist als Veräusserung in etwas anderem „präsent“. Es ist nicht notwendig, viel Gewicht auf die Unterscheidung *präsent sein* / *repräsentieren* zu legen, wie das Philosophen in Reaktion auf Locke gerne tun (so auch James, Bradley und Whitehead). Es ist klar, dass der Wärmeeffekt eines Sonnenstrahls auf unsere Haut nicht der Sonnenstrahl selbst ist (das Erstere ist ein Index auf das Letztere).

⁵²⁷ Zu den Phasen der Konkreszenz siehe *AI*, p. 220 und *PR*, p. 212 f.

Situation *nachher*. Mit dieser Relativierung oder ‚Entwertung‘ der geistigen Fähigkeiten ist auch eine Relativierung der Wissenschaften zugunsten von Philosophie, Religion oder „Kultur“ (Dewey) verbunden.

Der Begriff ‚feeling‘ lässt sich bei Whitehead nicht definieren, ohne den ‚parapsychologischen‘ Mechanismus der ‚affektiven Aneignung‘ („toprehend“) mit einzubeziehen.⁵²⁸ Nehmen wir als einfaches Modell eine Situation, die (abgesehen von Gott) von den aktuellen Entitäten Z, Y und X bestimmt wird. Ein X wird von einem Y und einem Z affiziert, wobei die aktuellen Entitäten X, Y und Z Fühlungen (Gefühlskomplexe), Empfindungen oder elementare Wahrnehmungen ‚von etwas‘ sind. Y und Z sind vergehende Aktualitäten; eine Aktualität im Endstadium heisst „Superjekt“. X objektiviert also die Superjekte Y und Z. Der Gehalt eines Superjektes liesse sich mit „realisierter Wert“ umschreiben. Die Bedingung für die „Realisierung von Werten“ ist ein „good pattern“ (Whitehead), also etwas, was beim Menschen Sinne und Intellekt anspricht (es wird bei Whitehead in Analogie zur menschlichen Erfahrung gesprochen). Ein „Muster“ und dessen „Fühlung“ (primitive Wahrnehmung) durch nachfolgende Aktualitäten ist analog zur Unterscheidung Materie/Form und zur Aufnahme von „Formen ohne Materie“ durch die Seele zu denken (*vide* Aristoteles). Gefühle lassen sich nicht *materialiter* transferieren, aber ein Muster kann Anlass zu einem entsprechenden Gefühlszustand bieten („reenaction“). Genauer gesagt haben wir es mit zwei Arten von Mustern zu tun. Auf der ‚Materialebene‘ liegen relevante objektive Muster vor (die Aktualitäten Y und Z), die als Aspekt einer „actual world“ (die mit einer bestimmten Perspektive, also einer bestimmten „actual entity“ zu korrelieren ist) zusammen mit allen anderen für X irrelevanten Aspekten der entstehenden Aktualität gegeben sind („negative“ und „positive Prehensionen“). Das komplementäre Muster auf der ‚Organisationsebene‘ der werdenden Aktualität ist das „subjektive Ziel“ (*subjective aim*), das wir uns als „Vorschlag Gottes“ vergegenwärtigen können. Die Funktion von subjektiven Zielen (also von der ständigen Intervention Gottes) ist die Sicherung der Kontinuität („the

⁵²⁸ Cf. Christian 1983, 32 - 35

order of nature“) und der Freiheit („novelty“, „creativity“). Ein internalisiertes *subjective aim* (genauer ein vom Subjekt empfangenes begriffliches *initial aim* von Gottes Hand) muss somit die Möglichkeit von Modifikationen einschliessen, die zur Vergangenheit ‚konform/geschlossen‘ und in Richtung Zukunft ‚kreativ/offen‘ sind. Ob und inwiefern eine Aktualität X die Möglichkeit einer Modifikation und damit einer intensiveren Individualisierung ergreift (also dem individuellen Vorschlag Gottes zustimmt), liegt bei der entstehenden aktuellen Entität, die „Entscheidungen“ treffen muss. Eine geeignete Formel für den beschriebenen Vorgang wäre nach dem allgemeinen Modell *Makrokosmos* → *Mikrokosmos*, das Whiteheads Idee der Individuation entspricht:

$$actual\ world\ [A, B, C, D, E... / Y, Z]\ for\ X \rightarrow actual\ entity\ X\ (y, z)$$

Auf der linken Seite des Pfeiles ergänzen wir in Gedanken „+ *initial aim from God*“, auf der rechten Seite „+ *subjective aim*“. Eckige Klammern sollen den objektiven Aspekt, runde Klammern den subjektiven Aspekt dieses Vorganges - dieser Transition oder dieses „Makroprozesses“ - symbolisieren. Die Welt vor und nach X ist quantitativ und qualitativ nicht mehr die gleiche. X ist ein Element unter vielen einer übergreifenden intersubjektiven Entwicklung.

§ 13 Whiteheads Kritik

In § 8 wurde Whitehead James zur Seite gestellt, als es darum ging, ihre gemeinsame Haltung gegenüber Bradleys Monismus darzustellen.

Was das dort angesprochene Problem der stillen aber wirksamen Voraussetzungen („Ethik und Polemik“) anbelangt, so zeigt Whitehead ein ähnliches Temperament wie Royce. Beide Männer waren Streitgesprächen abgeneigt und gingen Wortgefechten wenn immer möglich aus dem Weg. Beide teilten Leibniz' platonische Auffassung, wonach es in der natürlichen Welt eine moralische Welt gebe.⁵²⁹ Spinozistisch gewendet hiesse das, dass Ethik und Physik zwei Seiten der gleichen Sache sind. Weder Whitehead noch Royce nahmen jemals G. E. Moores Argumente in *Principia Ethica* (1903) auf, die letztlich darauf abzielen, Natur und Moral vollständig und unwiderruflich voneinander zu trennen.⁵³⁰ Einer der Gründe liegt auf der Hand: „Philosophie“ ist weder eine spezielle Wissenschaft noch eine Protowissenschaft. Philosophie ist der Ausdruck geistigen Lebens (also etwas, was in einem weiteren Kontext eine „anthropologische Konstante“ genannt werden darf). Die Ziele, Vorgaben und Einschränkungen der Einzelwissenschaften gelten für die Philosophie nur in beschränktem Masse. Traditionell versuchen Philosophen, mit ihren Theorien mehr oder weniger tragfähige Brücken zwischen dem Menschen, der Natur und dem Göttlichen zu schlagen. Dieses nahezu konstante philosophische Programm entspringt einem tiefen menschlichen Bedürfnis und ist deshalb völlig legitim. Der Rechtfertigungszwang besteht weniger für Philosophen, die in diesem legitimen traditionellen Rahmen ihren Fragen nachgehen, sondern viel eher für

⁵²⁹ Cf. Leibniz 1990, 284 (Leibniz, *Mon.*, Sec. 86) und die Unterscheidung *world of description* / *world of appreciation* bei Royce 1927 / 1929.

⁵³⁰ Hattiangadi 1994, 289 (zu Moore) – Diese positivistische Argumentationsweise läuft letztlich auf einen (uneingestanden) metaphysischen Dualismus hinaus, den unsere Autoren als störend und unästhetisch empfanden und deshalb zu überwinden suchten.

diejenigen, die einem alternativen Philosophieverständnis zum Durchbruch verhelfen möchten.⁵³¹

Neben dem cartesisch-spinozistischen Doppelaspekt *cogitatio/extensio* (der klassische Geist/Materie-Dualismus in neuer Form) kommt auch der abstraktere Doppelaspekt *pars/totum* (Teil/Ganzes-Relationen) zum Tragen, der auch bei Spinoza gegeben ist.⁵³² Dieses Kernproblem der Metaphysik erlaubt uns, James, Bradley und Whitehead nach einem klaren Kriterium voneinander abzugrenzen: Bei Bradley ist die Vielheit eine kontingente Eigenschaft des Ganzen, insofern dieses Ganze Anlass zur Aktivität von Erfahrungszentren gibt (das Ganze wird aus einem nicht angegebenen Grund refraktiert). Bei James ist umgekehrt das Ganze eine Folge des Vielen, sei dies nun in der Theorie oder in der Praxis.

Für James stand in der Auseinandersetzung mit Royce und Bradley die Konfrontation „Monismus *versus* Pluralismus“ im Vordergrund. Diese beiden theoretischen Optionen bilden die Extrema eines Gradienten, auf dem es auch vermittelnde Positionen gibt. Als typische Verfechter der einen oder anderen ‚extremen‘ Position werden abgesehen von den miteinander befreundeten Gegnern Bradley/James die Paare Parmenides/Heraklit und Spinoza/Leibniz angesehen. Wenn dieses Bild relativiert wird, dann mag man sich an ihm orientieren. Einer philosophischen Denkweise kommt man näher, wenn den sozialen und intellektuellen Tatsachen entsprechend an mögliche Perspektiven gedacht wird, die bevorzugt, positiv bewertet oder aus mehr oder weniger plausiblen Gründen hervorgehoben werden. So sind auch James’ und Bradleys Positionen nicht einfach mit den genannten Extrema gleichzusetzen, viel eher tendieren sie zu den ihren Theorien entsprechenden Polen, ohne den entgegengesetzten Pol völlig zu negieren.

⁵³¹ *Bemerkung:* Dass ein solcher Durchbruch Russell, Moore und Wittgenstein ‚gegen‘ solche Geistesgrößen wie Nicolai Hartmann oder Alfred North Whitehead gelungen ist, beruht nicht zuletzt auf dem kulturellen und intellektuellen Zusammenbruch Europas zwischen 1914 und 1945 und dem damit verbundenen Verlust eines bedeutenden Teils der geistigen Elite – eine Entwicklung, die politisch und religiös indifferenten, positivistischen und ‚minimalistischen‘ Denkweisen Vorschub leistete. Dieser bis heute spürbare kulturelle Identitätsverlust musste zwangsläufig zu einem veränderten Bild vom Menschen und seiner Berufung führen, was sich unweigerlich im damaligen Philosophieverständnis niederschlug.

⁵³² Wolfson 1934/I, 324 (cf. 73 f.)

Dass es in der traditionellen Metaphysik so etwas wie *top-down*- und *bottom-up*-Perspektiven gibt, wurde auch von Whitehead erkannt.⁵³³ Damit vermeiden wir die platte Kontraposition Monismus-Pluralismus, wie sie James zu seiner Zeit wirkungsvoll in Szene gesetzt hat. Im Gegensatz dazu findet sich bei Royce, Bradley und McTaggart die für Idealisten typische Ansicht, dass sich die Mannigfaltigkeit der phänomenalen Welt auf diese oder jene Art dem Primat des Einen und Ganzen unterordnen lässt. Tendenziell wird hier dabei bereits eine funktionale Erklärung in Erwägung gezogen, da nach monistischer Überzeugung das Ganze nicht ein Aggregat aus Teilen ist, sondern umgekehrt: das überzeitliche Ganze weist relative und temporale Eigenschaften als Aspekte auf, die sich entfernt als Funktionen ebendieses Ganzen verstehen lassen. Die Funktion der Teile würde dann darin bestehen, als Zeichen (als Indices) auf das Absolute zu verweisen. Zudem geht es bei einer „Funktion“ nicht um die Aktualisierung neuer Existenzformen, sondern um zirkuläre oder iterative Prozesse. Diese sind in der Natur zwar mit linearen Prozessen gekoppelt (individuelle Lebensgeschichten), aber diese linearen Prozesse sind von einem höheren Standpunkt auch wieder „zirkulär“ oder „iterativ“ (ein Individuum/eine Spezies ersetzt das/die andere). Der Funktionsbegriff ist also nicht unbedingt an die Biologie oder an die Evolutionstheorie gebunden. Ein Monist könnte sich auch des mathematischen Funktionsbegriffs bedienen, wenn er das wollte.

Erscheinungen werden also nicht liquidiert, sondern relativiert. Auf diesem alten idealistischen Untergrund bewegt sich auch Whitehead mit seiner dynamischen Philosophie. Für Whitehead ist die Philosophie nicht ein Kampf um das einzig richtige philosophische Programm (*vide* G. E. Moore), sondern eine perspektivisch begrenzte Einsicht in das Wesen und die Möglichkeiten der Dinge. In Bezug auf die Monismus/Pluralismus-Debatte schwebt Whitehead so etwas wie eine ‚grosse Synthese‘ vor. Anders gesagt sucht er einen akzeptablen metaphysischen Standpunkt zwischen den beiden genannten Extrema. Es ist deshalb nicht sachgemäss, wenn

⁵³³ Siehe Emmet 2003, 24: „Largely a question of emphasis“ steht in Dorothy Emmets Vorlesungsnotizen (Wintersemester 1928 / 29).

Whitehead als reiner Pluralist, Leibnizianer oder umgekehrt als eine Art ‚Kryptomonist‘ präsentiert wird.⁵³⁴ Das Bemühen um solche Einordnungen lässt vermuten, dass der Grundzug von Whiteheads Metaphysik übersehen wurde. Whiteheads vermittelnde Position nennt sich „philosophische Relativität“ oder auch „Solidarität“.⁵³⁵ Deren Leitmotiv liesse sich etwa mit der Wendung „universelle objektive Immanenz“ angeben. Whiteheads „Organismusphilosophie“ (eine Bezeichnung, die nicht zu wörtlich genommen werden sollte), ist im Prinzip eine Relationentheorie, in welcher Relationen als Aktivitäten oder Funktionen begriffen werden. Im Unterschied zu Bradley sehen James und Whitehead in Relationen konkrete Verhältnisse – ‚Erfahrungsgegenstände‘ eigener Art und nicht abstrakte Hinzufügungen von Seiten des diskursiven Denkens (wie das bei Hume und bei Bradley der Fall ist). Im Unterschied zu den Impressionisten James und Bergson gibt Whitehead seinem mathematischen Bedürfnis nach Formalisierung nach und kreiert eine komplizierte Theorie, die von ihm selbst mit einigem Recht „organischer Mechanismus“ genannt wird,⁵³⁶ worunter wir genauer eine funktionalistische Theorie der „objektiven Immanenz“ oder eine „organische Ursachenlehre“ verstehen wollen.⁵³⁷ Vor diesem vielschichtigen theoretischen Hintergrund sind die verschiedenen Punkte, die Whitehead an Bradley kritisiert, als Hinweise für mögliche Korrekturen und nicht als Zeichen totaler Ablehnung zu verstehen. Whiteheads Kritik ist konstruktiver Art; ihr eignet eine ganz andere Qualität als jene von James.

Whiteheads Bemühen, den Menschen mit dessen Erkenntnisarbeit als Teil der Natur auszuweisen, erinnert ein wenig an Spinozas Versuch, die geistigen und materiellen Aspekte der Wirklichkeit – zu der eben auch der Mensch gehört – als ideale Teile eines umfassenden Ganzen zu beschreiben. Für Whitehead ist das

⁵³⁴ Cf. Emmet 1991, 100 (im Zusammenhang mit Alexander, Spinoza und Leibniz), Leclerc 1961 und Wilcox 1991

⁵³⁵ *PNK*, p. 4 und *PR*, p.

⁵³⁶ *SMW*, p. 80 / 107; cf. Bochenski 1951, 236 f.

⁵³⁷ Wir können hier nicht auf die Schwierigkeiten eingehen, die mit den Begriffen ‚konkret‘ und ‚konkrete Relation‘ verbunden sind; auch der Immanenzbegriff ist bei Whitehead nicht unproblematisch.

harmonische Ganze durchaus eine Realität, wenn auch nicht im ausschliesslich objektivistischen Sinne Spinozas. Das Ganze im objektivistischen Sinne ist bei Whitehead in der Erinnerung Gottes (in dessen Folgenatur) zu suchen, was die subjektiv realisierten Einheiten der aktuellen Entitäten voraussetzt. Bei Whitehead ist die partielle Einheit der einzelnen „Kreaturen“ oder „Organismen“ die *materiale* Voraussetzung der totalen Einheit in Gott. Umgekehrt ist Gottes Wissen (dessen primordiale Natur mit der Hierarchie ewiger Objekte, die eine Wertordnung darstellt) die *formale* Voraussetzung für die Realisierung partieller Einheiten. Dabei ist hervorzuheben, dass die genannten Voraussetzungen *top-down* und *bottom-up* „notwendig aber nicht hinreichend“ sind. Diese gegenseitige Durchdringung von Teil und Ganzem (von totaler und partieller Einheit) wurde bisher zu wenig Rechnung getragen. Durch die Synthese von Monismus und Pluralismus (von Spinoza und Leibniz, wenn man so will) und die Wende zum Evolutionismus (James, Bergson und Alexander im Anschluss an Spencer) gelingt Whitehead ein Entwurf, der trotz dessen Unvollkommenheit an Konsistenz und Ästhetik beinahe unerreicht ist! Die Frage, ob Whiteheads Theorie mit der Wirklichkeit „korrespondiere“, ist eine sehr interessante metaphysische Frage, denn das dabei unterstellte Verständnis von „Wirklichkeit“ bleibt dabei weitgehend ungeklärt (dies ist Herbert Marcuses bekannte Argument). Eine humane und attraktive Art, den Wirklichkeitsbegriff zu erhellen, wäre eben die Interpretation von Whiteheads metaphysischer Theorie. In diesem fundamentalen Sinn ist sie gegen den populären und unphilosophischen Vorwurf „Die Wirklichkeit ist doch ganz anders!“ immun – auch das wurde bisher übersehen. Es ist nicht die Metaphysik, die nach Kant und Strawson kapituliert hat, sondern das philosophische Problembewusstsein – und der Respekt vor anderen Kulturen.

Die Nähe zu Spinoza erlaubt es Whitehead, Bradleys Denken *ab intra* nachzuvollziehen und eine differenziertere Position zu dessen Monismus einzunehmen, als das James zu Lebzeiten (vor SPP) möglich war.

Logik. Russell geht in seiner Leibnizkritik von zwei generellen Prämissen aus: (a) die Logik begründet abgesehen von der Mathematik auch die Ontologie, und (b) das Subjekt/Prädikat-Schema lässt sich auf ein Term/Relation-Schema reduzieren.⁵³⁸ Diese beiden Prämissen sind auch bei Whiteheads Bradleykritik wirksam. Mit (a) behauptet Russell grundsätzlich, dass die ontologischen Kategorien mit den Namen „Substanz“ und „Attribut“ Hypostasen des gängigen Prädikationsschemas seien. Von den drei grossen Rationalisten des 17. Jahrhunderts sind es Descartes und Spinoza, die von diesem Schema ihre ontologischen Kategorien ableiten: „The attributes of a substance are the predicates of a subject.“⁵³⁹ Das gilt auch für Leibniz, daran ändert auch sein Kraftbegriff (*puissance*) nichts, der den Substanzbegriff stützen soll. Was hier bei Russell so nebenbei erwähnt wird, ist im Hinblick auf spiritualistische Denker, welche sich mehr oder weniger deutlich an Leibniz orientieren, von grösster Wichtigkeit (Maine de Biran, Boscovich, Fichte, Lotze, ferner Whitehead). Russell ebnet in seinem Leibnizbuch den Weg für Whiteheads philosophische Relativität, wenn er in Bezug auf Leibniz' Monaden bemerkt: „Activity is an *attribute* corresponding to the *relation* of causality...“.⁵⁴⁰ Die Aktivität einer Monade/Substanz kann *qua* Attribut nur aufgrund von entsprechenden Manifestationen (Wirkungen) zugesprochen werden, und solche Manifestationen haben die logische Form von Termen und Relationen. Von einer anderen Warte aus gesehen heisst das, dass das Term/Relation-Schema näher bei der empirischen Basis ist als das davon abgeleitete grammatische Subjekt/Prädikat-Schema. Das Erstere ist weniger abstrakt und trifft somit das Konkrete besser. In diesem Sinne sind Eigenschaftswörter ‚Kodes‘ für Beziehungen. Aus diesem Grund lassen sich die Grundlagen einer Prozessphilosophie über eine geeignete Kritik des traditionellen Substanzbegriffs seit Aristoteles erschliessen. Es geht sozusagen darum, die verborgene Relativität der in sich ‚abgeschlossenen‘ Substanzen aufzudecken.

⁵³⁸ Eine Andeutung dieser Auffassung findet sich bereits bei James in PP/II, p. 332.

⁵³⁹ Russell 1937, 41 – Diese Kritik ist eine generelle Kritik an aristotelischen Denkweisen, auch wenn Russell diese in seinem Buch nicht so präsentiert.

⁵⁴⁰ Ibid., 45

Daraus wird verständlich, warum Whitehead sich des Öfteren auf typische Substanzdenker wie Descartes oder Spinoza berufen kann, ohne von seinem Ziel abzurücken. In diesem Vorgehen liegt somit nichts Widersprüchliches, vielmehr handelt es sich um eine kluge und konsequente Strategie, mit der versucht wird, das Neue aus dem Alten herzuleiten. Whiteheads Methode zeigt daneben auch eine gewisse Verwandtschaft zu jener von Bradley, der auf eine konservative Art und Weise den herkömmlichen Substanzbegriff ‚reformieren‘ will. Das traditionelle Substanzdenken verdeckt als „Erscheinung“ (d. h. als Denkmuster) den Konnex der „Wirklichkeit“, welcher man sich auf kritischem Wege anzunähern versucht.⁵⁴¹

Der Substanzbegriff ist ein Derivat von Gegenständen und Personen, die im Leben des Menschen und in der Gesellschaft eine Rolle spielen. Es ist anzunehmen, dass sich die Wurzeln des Denkens nicht im Denken selbst, sondern im Leben befinden. Ein ‚Ding‘ wird seit frühester Zeit analog zum Ich (oder zu Personen) verstanden. Da begegnet mir etwas mit einer stabilen und instabilen Phase. Die stabile Phase wäre der Kern der Person, deren „Seele“, Charakter oder „spiritual self“ – Eigenschaften die ahistorisch einfach als ‚gegeben‘ (d. h. von Gott erschaffen) oder ‚eingeboren‘ aufgefasst werden. Dieser Kern wird durch wechselnde Stimmungen und Auftretensweisen (Eigenschaften) der Person ‚eingehüllt‘, die normalerweise in einem erkennbaren Zusammenhang mit inneren und äusseren Umständen sind (das „social self“ bei James, das „me“ bei Mead). Kurz und prägnant gesagt: der Substanzbegriff ist anthropomorph.⁵⁴² Das Prädikationsschema erscheint in dieser Sichtweise als logische Zerlegung dieses Anthropomorphismus. Allgemein wird das Problem der Anthropomorphismen bei der Theoriebildung stark unterschätzt. Auch wenn sich die Entstehungsweise eines Begriffs nicht in der Geschichte ‚beobachten‘ lässt, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass auffallende Ähnlichkeiten zum

⁵⁴¹ Die Tatsache, dass Bradley praktisch Einzelsubstanzen durch eine Gesamtsubstanz ersetzt – und damit Spinoza zumindest formal folgt – ändert am besagten methodisch-metaphysischen Prinzip nichts.

⁵⁴² Cf. Baertschi 1982, 60 (zu Maine de Biran); ferner Kemp Smith 1902, 192 (zu Locke)

eigenen Selbst reiner Zufall sind. Diese Feststellung gilt speziell für Whiteheads ‚soziale‘ Prozesseinheiten, die sich teilweise wie Personen verhalten, die ihre Erlebnisse selbständig verarbeiten, sich von anderen Individuen abgrenzen und versuchen, sich als empirische Subjekte zu definieren.⁵⁴³ Damit sind die Karten neu gemischt, und es gilt, Whiteheads Verhältnis zum Substanzdenken neu zu überdenken. Man macht es sich zu leicht, wenn man von scheinbar einfachen Gegensatz ‚Substanz-Ereignis‘ ausgeht. Die relevante Unterscheidung finden wir bereits bei Spencer – es ist jene zwischen Prozess und Produkt, die sinngemäss auch Whiteheads Denken dominiert.

Das Hauptübel jeglicher Substanzphilosophien ist nach Whitehead die dadurch kräftig geförderte intellektualistische Vorstellung von „bare particulars“, also von nackten, unverbundenen Tatsachen. Whitehead kritisiert in diesem Kontext die damit einhergehenden Vorstellungen von „simple location“, „simple occurrence“, von einfachen Sinnesdaten als Ausgangspunkte philosophischer Darlegungen und von einem ‚asymmetrischen‘ Subjektivismus, bei dem etwas Wahrnehmungsfähiges etwas nicht Wahrnehmungsfähiges („vacuous actuality“) wahrnimmt und dadurch selbst als ‚qualifiziertes Ding‘ angesehen wird.⁵⁴⁴

Im näheren Umkreis des Prädikationsschemas befindet sich auch die Universalienfrage, bei der es um den ontologischen Status des Prädikats geht. Sehr aufschlussreich ist in dieser Hinsicht jene Stelle in *R*, bei der Whitehead Ereignisse auf einer Mikro-, Meso- und Makroebene ansiedelt.⁵⁴⁵ Es entsteht so in unserer Vorstellung ein aristotelisches Schalenmodell mit dem psychophysischen „Wahrnehmungsereignis“ (*percipient event*) im Zentrum und einer allgemeinen Richtung der Verursachung von ‚oben‘ nach ‚unten‘ in Richtung Zentrum. Die Welt ist die komplexe Ursache (oder der Grund) für die Situation namens „Wiese im Frühling“, die ihrerseits als ausreichender Grund für ein bestimmtes Grün und eine

⁵⁴³ Cf. Christian 1959, 72 f.

⁵⁴⁴ *S*, p. 21 ff. und *PR*, p. 29 und 166 f.

⁵⁴⁵ *R*, p. 26 f.: „bodily life“ – „situation“ – „the whole of nature“. Cf. *PNK*, p. 14 f. und *CN*, p. 107, 152

bestimmte Gestalt eines Grashalmes gelten kann. Dieses konkret erscheinende Grün nennt Whitehead in *R* ein „Adjektiv“ eines Ereignisses. Die individuelle Erscheinung (das Konkrete) eines ereignisartigen Gegenstands offenbart sich dem Beobachter mittels intelligibler Formen, die in *R* noch „sense-objects“ genannt werden. Die Kombination solcher Sinnesobjekte bildet die objektive (d. h. objektivierbare) Seite eines Ereignisses (die individuelle Seite gilt in *R* als nicht objektivierbar.)⁵⁴⁶ Der Irrtum besteht nun darin, die Makro- und Mikroebenen (Welt- und Erfahrungsereignis) kurzerhand auszublenden und den Blick auf die mittlere Objekzebene zu fixieren, wo sich scheinbar autarke Entitäten („Substanzen“) befinden. Diesen *Nur*-Objekten inhärieren dann scheinbar *nur*-objektive (oder auch *nur*-subjektive) Qualitäten. Das absolute Objekt steht zeitlos und ohne essenzielle Verbindungen im leeren Raum des abstrakten Denkens:⁵⁴⁷

Under the obsession of the logical theory of universals and concrete particulars the percipient event was suppressed, and the relation of green to its situation represented as universal qualifying particular.

Der letzte Satz ist dahingehend zu verstehen, dass durch die Fixierung auf die Mesoebene der ‚Dinge‘ und den Verlust der Interdependenzen zwischen den drei genannten Sphären auch die relative Natur der mittleren Objekzebene verloren geht. Phasen dieser Wechselbeziehungen werden so zu losen Substanzen und losen Qualitäten verabsolutiert. Der Fehler liegt also im verengten Blickwinkel und ist insofern methodischer Art.

Spinoza. Spinoza befindet sich am Scheidepunkt, an dem sich die Wege von James und Whitehead trennen. An der Oberfläche zeigt Whiteheads Philosophie Affinitäten zu den Denkern und Epochen, die er selbst nennt (Locke, Spinoza, Bergson u. a.). ‚Darunter‘ befindet sich die tragende Basis, die in dieser Arbeit als „neuromantisch“

⁵⁴⁶ *R*, p. 28. - Zum „objektiven Relativismus“ bei Whitehead siehe Lovejoy 1930, chap. III - IV.

⁵⁴⁷ *R*, p. 27

und „neuaristotelisch“ apostrophiert wird. Dieses romantische Fundament beherbergt die zentralen Anliegen von Whiteheads Philosophie: Gott und die Welt, Natur und Geschichte, Wissenschaft und Religion (Fakten und Werte), Mensch und Gesellschaft, Leben und Tod (Werden und Vergehen); weiter Kunst, Kreativität und Ästhetik. Im Grossen und Ganzen decken sich diese Interessen mit jenen von Bergson, der wie andere Schriftsteller und Philosophen seiner Zeit ebenfalls der Romantik nahe steht. Was Bergson und Whitehead (respektive James und Bradley) voneinander trennt, ist ihr Verhältnis zur Philosophie Spinozas, die seit der Goethezeit unumgänglich geworden ist. In dieser Beziehung haben sich seit dem 19. Jahrhundert zwei Lager gebildet: die einen sind der Auffassung, Spinoza sei mit der modernen Wissenschaft schlicht unvereinbar (so James, Huxley und Bergson), die anderen sehen den Gegensatz weniger scharf (nach Goethe und Schelling Lloyd Morgan, Alexander und Whitehead). In der neueren Metaphysik lässt sich im Anschluss an Goethe und die Romantik ein eigentliches „Spinoza Revival“ festzustellen, und zwar ausgerechnet in jenen philosophischen Versuchen, die auf Spencer folgend dem Entwicklungsgedanken breiten Raum gewähren (Fechner, Paulsen, Lloyd Morgan; etwas weniger deutlich bei Spencer, Alexander, Whitehead, Royce und McTaggart; ferner Lotze und Joachim). Die beiden wichtigsten Bezugsautoren, die helfen, Spinozas strenger Monismus aufzulockern, sind Leibniz und Berkeley.

Ein Einwand, den bereits Romantiker und Idealisten gegen Spinoza hervorgebracht haben,⁵⁴⁸ gibt Whitehead die Gelegenheit, das Ziel seiner Metaphysikvorlesungen am Anfang von *PR* zu erläutern. Das Folgende läuft eindeutig darauf hinaus, das Neue in Whiteheads Metaphysik als ‚logische Korrektur‘ von Spinozas Alleinheitslehre zu empfehlen:⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Cf. Taylor 1975, 281 f. (zu Hegel) und Emmet 1971, 217 f. – Es ist wahrscheinlich, dass Coleridge eine „dynamische Philosophie“ ins Auge fasste, um damit der Statik von Spinozas Weltbild seine eigene Theorie entgegenzusetzen. Diese Motivation war bekanntlich bei Schelling und Hegel vorhanden, später auch bei Whitehead.

⁵⁴⁹ *PR*, p. 6 (cf. Nobe 1986, 171)

The philosophy of organism is closely allied to Spinoza's scheme of thought. But differs by the abandonment of the subject-predicate forms of thought, so far as concerns the presupposition that this form is a direct embodiment of the most ultimate characterization of fact. The result is that the 'substance-quality' concept is avoided; and that morphological description is replaced by description of dynamic process. Also Spinoza's 'modes' now become the sheer actualities; so that, though analysis of them increases our understanding, it does not lead us to the discovery of any higher grade of reality.

Formal geht es zunächst einmal um den ontologischen Status von Teil und Ganzem. Da die Zuweisung eines Status eine relative Sache ist, kommen bei dieser Frage implizit Relationen mit ins Spiel. „Was ist von was abhängig?“ oder „Was ist Bedingung von was?“ sind Fragen, die mit dem Vorhandensein von internen und externen Relationen zu beantworten wären. Solche Abhängigkeiten lassen sich in Richtung vom Ganzen zu den Teilen, von den Teilen zum Ganzen (zwei asymmetrische Verhältnisse), in beiden Richtungen (symmetrisch) oder auch ausschliesslich auf der Ebene der Teile denken. (Im Prinzip wäre auch ein reflexives Verhältnis des Ganzen zu sich selbst denkbar, wie das bei Bradley zuzutreffen scheint.) Mit diesen Optionen haben wir denn auch schon das Gerüst von Whiteheads Kosmologie in Griffnähe. In seinem metaphysischen Weltbild bestehen interne Relationen zwischen den Teilen⁵⁵⁰ und zwischen dem Ganzen und den Teilen, wobei das „Ganze“ für die laufende kosmische Epoche steht, die in der Erinnerung Gottes greifbar wird. Im Unterschied zu anderen philosophischen und theologischen Theorien stuft Whitehead die Gottheit zu einem *primum inter pares* herab, so dass der Name „Gott“ einen realen Teil oder Aspekt (eben eine aktuelle Entität) des Universums bezeichnet. Damit halten wir fest, dass sich Whiteheads metaphysisches Projekt unmittelbar aus der Kritik an Spinozas Totalitätsgedanken

⁵⁵⁰ Es handelt sich genauer gesagt um intern-asymmetrische Relationen, da wir den zeitlichen Ablauf berücksichtigen müssen. In einem zeitlosen organischen Ensemble wären die Relationen intern-symmetrisch. So ist sich das harmonische Zusammensein von Leibniz' Monaden vorzustellen.

ergibt. Dieser Feststellung schicken wir gleich nach, dass gerade dieser „totaliteitsgedachte“ (Munnik) in Whiteheads Schriften und Vorlesungen immer präsent ist, und zwar als Gegenstück zum individuellen ‚Einheitsgedanken‘ (Makro- und Mikrokosmos). Dieser relativistisch gefasste Einheitsgedanke ist bereits in den naturphilosophischen Werken *PNK*, *CN* und *R* wirksam und lässt sich in seinen späteren Schriften bis zu *MT* weiter verfolgen.⁵⁵¹ Das Ganze beansprucht denselben Grad an Wirklichkeit wie dessen konstituierende Teile (Teil und Ganzes bedingen oder durchdringen sich gegenseitig). Es wäre fragwürdig, dem einen oder anderen einen höheren ontologischen Status zuzuweisen, wie das James und Bradley mit umgekehrten Vorzeichen tun. Die Monismus/Pluralismus-Dichotomie ist kein unausweichliches Dilemma, sondern nur die theoretische Konfrontation einseitiger Emphasen. Wenn es gelingt, Einheit und Vielfalt miteinander zu korrelieren, dann verliert diese Dichotomie ihr argumentatives Potenzial – sie wird hinfällig.

Es ist nun zu erwarten, dass Whitehead seine konstruktive Spinozaskritik in dieser oder jener Form auch auf Bradley übertragen wird. Bradley befasst sich zwar nicht *expressis verbis* mit Spinoza, doch sind Ähnlichkeiten zwischen deren Theorien unverkennbar. Wenn wir vom Prozessaspekt absehen, vertreten auch Spinoza und Bradley einen „Panaristotelismus“: anstelle der vielen Substanzen bei Aristoteles (und bei Descartes) tritt nun die *eine* Substanz mit ihren Affektionen, die mal „Modi“, mal „endliche Erfahrungszentren“ heißen, und in denen jeweils die Zeit „erscheint“ (*vide* McTaggart).⁵⁵² Diese empirischen Foci sind mit Whiteheads aktuellen Entitäten eng verwandt - es reicht, den Zeitfaktor wieder einzuführen. Diese stehen zum Ganzen in einer vergleichbaren Relation wie bei Spinoza die endlichen Modi zu Gott. Der Unterschied zwischen den beiden Theorien lässt sich am besten theologisch an der Rolle Gottes bestimmen. Whiteheads Gottesentität entspricht nicht mehr höchsten logischen Kriterien. Whiteheads Gott ist nicht der Notwendigkeit unterworfen, logischen Sätzen zu genügen. Whitehead entwirft einen Parallelismus

⁵⁵¹ Siehe dazu Munnik 1987/I, Kap. 2

⁵⁵² *PR*, p. 200; cf. Wolfson 1934/I, 348 f. (zu Descartes und Spinoza)

zwischen Gott und seinen Geschöpfen (und nicht zwischen Logik und Existenz), der analog zu einem aristotelischen Gedanken zu verstehen ist: die Kunst und der Künstler verwirklichen sich gegenseitig.⁵⁵³ Statt von Handwerk und Kunst zu reden, können wir im Sinne Aristoteles' und Spinozas auch sagen: Das Allgemeine und das Besondere ermöglichen sich gegenseitig, da alles Seiende ein bestimmtes Seiendes ist (Form und Materie). Ein reines Sein wäre reine Form und somit ausserhalb der Reichweite menschlicher Erkenntnis. Anstatt *einer* Konstante und zweitrangigen Variablen, die direkt von jener abhängen (sie ist deren Existenzgrund), müssen wir uns bei Whitehead zwei kovariante Aspekte der Welt vorstellen, die in sich wiederum ewige und zeitliche Aspekte bergen und auch in dieser Hinsicht die Welt widerspiegeln („mental“ und „physisch“ im Sinne Whiteheads).⁵⁵⁴ In diesem Sinne ist auch der Mensch zwischen Gott und der Natur ‚aufgespannt‘.

Für James und Whitehead ist ein Absolutes, das alles Relative absorbiert, eine hypertrophe Vorstellung, die zu korrigieren ist. Das Absolute steht bei James, Bergson und Whitehead nicht an der Subjekt-, sondern an der Prädikatstelle. Wenn etwas „absolut“ ist, dann ist es die Erfahrung oder abstrakt gesagt „die Relativität“. Alle Daseinsfaktoren sind durch eine gemeinsame Geschichte miteinander mehr oder weniger eng verbunden, was sich mit Ruskins Einheiten elegant darlegen lässt. Bei Whitehead und anderen evolutionistischen Philosophen sind es der Ursprung und die Kontinuität des Ganzen, die Einheit stiften und das Gefüge der Natur stützen. Im Gegensatz zu Spinoza und Bradley hypostasiert Whitehead nicht einen abstrakten Einheitsbegriff, der auf den klassischen Substanzbegriff zurückzuführen ist. Die Kritik, die Whitehead nach Spinoza auch gegen Bradley richtet, spielt

⁵⁵³ Siehe dazu Dewey 1987, 71 (84) – Wie man sieht, ist der Schritt zu einem psychophysischen Parallelismus ohne Interaktion nicht mehr gross. – Dies wäre auch eine mögliche Interpretation des Verhältnisses von absoluter und relativer Erfahrung bei Bradley, wenn es gelingt, die Wendung „verwirklichen sich gegenseitig“ in Bradleys Sinne atemporal zu fassen.

⁵⁵⁴ Der Einfachheit halber sprechen wir so, als würde es sich bei Aristoteles und Whitehead um ‚absolute‘ Formen ‚neben‘ den Substanzen handeln. Formen sind nur in einem theoretischen Kontext Entitäten. Diese leichte platonische Verschiebung kann erst in § 24 korrigiert werden.

demgemäss auf die Dominanz des gewohnten (aristotelischen) Prädikationsschemas an.⁵⁵⁵

According to Bradley, the ultimate subject of every judgment is the one ultimate substance, the absolute. Also, according to him, the judging subject is a mode of the absolute, self-contradictory if taken to be independently actual. For Bradley, the judging subject has only a derivative actuality, which is the expression of its status as an affection of the absolute. (...)

Im nächsten Satz folgt wie im anderen Zitat zu Spinoza die Erklärung, dass es darum gehe, die Verhältnisse umzudrehen, so dass dem „judging subject“ (allgemein den individuellen Modi oder Entitäten) einen angemessen ontologischen Status zugesprochen werden kann. So wird das versinkende Selbst aus dem Meer des Absoluten gefischt:

In the philosophy of organism, an actual occasion (...) is the whole universe in process of attainment of a particular satisfaction. Bradley's doctrine is simply inverted. The final actuality is the particular process with its particular attainment of satisfaction [der aristotelische Begriff dafür wäre *Entelechie*].

Nun markiert Whitehead seine Position wieder mit dem Stichwort „solidarity“. Dieser Ausdruck wird als Alternative zur systematischen Bezeichnung (bzw. zum Begriff) „relativity“ verwendet (dabei klingt auch die Idee der Sympathie an). Bereits im Anschluss an das wiedergegeben Zitat zu Spinoza umschreibt Whitehead den relativistischen Einheitsgedanken mit der Wendung „the obvious solidarity of the world“, was dort als Alternative zu Spinozas objektiver Totalität zu verstehen ist.⁵⁵⁶ Es geht also keineswegs darum, den Totalitätsgedanken preiszugeben, vielmehr gilt

⁵⁵⁵ PR, p. 200 (Whitehead bezieht sich auf Bradleys Urteilstheorie in *The Principles of Logic*). Dieses längere Zitat wird im Folgenden in drei Teile aufgeteilt.

⁵⁵⁶ PR, p. 7

es, diesen anhand von Whiteheads philosophischen Prinzipien der durchgehenden Relativität und Subjektivität zu ‚reformieren‘:

The actuality of the universe is merely derivative from its solidarity in each actual entity [d. h. es gibt keinen externen Standpunkt auf das Ganze]. It must be held that judgment concerns the universe as objectified from the standpoint of the judging subject. It concerns the universe through that subject.

Damit gibt Whitehead die Vorstellungen einer „absoluten Objektivität“ und einer „absoluten Wahrheit“ auf. Wahrheit und Wirklichkeit sind im exakten Sinn von Whiteheads Prehensionstheorie „relativ“. Dies mag der Grund sein, weshalb einige Autoren Whitehead im Sinne des Postmodernismus lesen möchten (Griffin, Ferré, Allan u. a.). Ob dies einen Gewinn bringt, sei dahingestellt.

Dialog zur Erkenntnis. Whiteheads naturphilosophische Schriften sind nicht nur wegen dem latent in ihnen enthaltenen Einheitsgedanken interessant, sondern auch wegen erkenntnistheoretischen Überlegungen, die als Kritik von Bradleys Erkenntniskritik gelesen werden dürfen.

Eine naturphilosophische Betrachtung beschränkt sich nach Whitehead auf das, was sich der Beobachtung („sense-awareness“) eröffnet.⁵⁵⁷ Der Begriff ‚Natur‘ steht für einen komplexen Erkenntnisgegenstand („complex fact of knowledge“) bestehend aus realen Termen und Relationen.⁵⁵⁸ Nur ist die „erscheinende Welt“ immer ein Ganzes, das in einem Aneignungsvorgang zu Termen und Relationen „diversifiziert“ wird. Das ist nicht dahingehend zu verstehen, dass Terme und Relationen nachträglich in die Natur ‚hineingelesen‘ werden. Adäquate theoretische Unterscheidungen verlaufen entlang natürlicher Strukturen, sie sind sozusagen in der Realität vorgezeichnet (diese Auffassung ist mit jener von Bradley vergleichbar). Unter dem Titel „the diversification of nature“ skizziert Whitehead in *PNK* den Weg

⁵⁵⁷ CN, p. 28

⁵⁵⁸ Ibid., 46: „fundamental entities“ und „fundamental relations“

von der ursprünglichen Einheit zu einer Vielheit von korrelierten Entitäten, welche uns in der Wahrnehmung gegenwärtig ist:⁵⁵⁹

Our perceptual knowledge of nature consists in the breaking up of a whole which is the subject matter of perceptual experience (...) This whole is discriminated as being a complex of related entities (...) This process of breaking up the subject matter into a complex of entities will be called the 'diversification of nature.'

Whitehead stellt sich eine Analyse als ‚sanften‘ Differenzierungsprozess ohne begriffliche Verzerrungen vor. Es ist nun höchst interessant zu sehen, dass Bradley bereits in *Appearance and Reality* genau das Gleiche sagt, nur ‚von der anderen Seite‘ her, d. h. er bewertet im Rahmen seiner theoretischen Voraussetzungen die Diversifikation der Realität anders. Es liegt somit *kein* Gegensatz in der Sache vor. Sehr aufschlussreich ist auch die Tatsache, dass Bradleys „andere Seite“ scholastisch-spinozistische Züge trägt. Das Absolute wird als Kongruenz der Kategorien „Essenz“ und „Existenz“ verstanden. Nach mittelalterlichem Verständnis wäre Bradleys „Absolutes“ allein wegen dieser Kongruenz nichts weiter als ein Synonym für Gott. Auch wenn Bradley nicht so weit wie Thomas von Aquin oder Spinoza geht, so ist doch bei der Lektüre seiner Texte nicht zu übersehen, dass seine metaphysischen Versuche weit über eine psychologische Philosophie hinausgehen. Durch die negative Folie von Bradleys Philosophie zeichnet sich die Silhouette von Whiteheads Metaphysik ab. Es lohnt sich deshalb, eine dieser ‚spinozistischen‘ Stellen wiederzugeben. So schreibt Bradley in seinem Hauptwerk:⁵⁶⁰

The essence of reality lies in the union and agreement of existence and content, and, on the other side appearance consists in the discrepancy of these two aspects. And reality in the end belongs to nothing but the single Real. For take

⁵⁵⁹ PNK, p. 59

⁵⁶⁰ Bradley 1930, 403 f.

anything, no matter what it is, which is less than the Absolute, and the inner discrepancy at once proclaims that what you have taken is appearance. (...) The 'what' and the 'that' are plainly two sides which turn out not to be the same, and this difference inherent in every finite fact entails its disruption. As long as the content stands for something other than its own intent and meaning, as long as the existence actually is less or more than what it essentially must imply, so long we are concerned with mere appearance, and not with genuine reality.

„Yes, that's how it is, in a way“, würde Whitehead Bradley im Gespräch wohl antworten. Da gebe es ein extensives Kontinuum, das man als „single Real“ ansprechen könnte (vorausgesetzt man verwechselt nicht „real“ mit „actual“), das sich aus sich heraus ständig erneuert und übersteigt. Der Ort dieser Erneuerung wäre eine „multiple Wirklichkeit“, nämlich jene der Existenzfaktoren, von Whitehead meist „actual occasions“ genannt. Wenn wir die Thesen von James und Bradley zusammenziehen, dann gelangen wir zum Satz „Reality is many-in-one“. Bei Whitehead liegen nicht zwei Stufen der Wirklichkeit vor, sondern zwei komplementäre Aspekte eines Ganzen; damit rettet er die Rationalität vor der Mystik (um es etwas plakativ zu formulieren). Damit soll gesagt werden, dass Wissen und Wirklichkeit parallel gehen (*vide* Parmenides und Platon): wenn wir die Wirklichkeit in zwei Bereiche aufspalten, dann trennen wir parallel dazu ein ‚höheres‘ von einem ‚niedrigeren‘ Wissen ab. Das hätte zur Konsequenz, dass wir als Philosophen nur der Philosophie (als Logik oder Metaphysik) den Status einer ‚echten‘ Wissenschaft zusprechen dürften; die ‚niederen‘ (empirischen) Wissensformen wären *sub specie philosophiae* Pseudowissenschaften. Es ist zweifelhaft, ob Bradley dies unterschreiben würde, selbst dann, wenn diese Einschätzung seiner neueleatischen Philosophie entspricht. Bradleys Denken ist zwar skeptisch und erinnert entfernt an die Mystik, aber insgesamt ist sein Philosophie ‚zu wenig religiös‘. Für Bradley entfällt der Grund, die Wissenschaft zugunsten der Religion zu entwerten (dieses Motiv ist bei

ihm nicht erkennbar). Descartes, Spinoza, Leibniz und Berkeley ging es ebenfalls nicht um die Entwertung der Wissenschaft, sondern um die Aufwertung der Religion respektive der Metaphysik, welche den Gottesglauben mit Argumenten festigen sollte. Es ist ungeheuer wichtig, das zu sehen, denn der angebliche „Immaterialismus“ bei Leibniz und Berkeley ist eher als Phänomenalismus denn als monistischer Spiritualismus zu verstehen (epistemologisch statt ontologisch). Wäre dem nicht so, dann sähen sich die genannten Autoren gezwungen, aus ethischen/religiösen/philosophischen Gründen systematisch *gegen* die Wissenschaft (vorab gegen Newton) vorzugehen, was sie als kluge Köpfe natürlich gar nicht erst versuchen. So sieht der ideologische Hintergrund aus, der die „Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik“ motiviert und *volens volens* die Anerkennung der materiellen Phänomene mit sich führt.

Die Zeiten haben sich geändert – aber nicht so stark, wie gewöhnlich angenommen wird. Bereits Platon hatte Mühe, am naturphilosophischen System des Demokrit unbeschadet vorbeizusegeln (seine Konzessionen an Demokrit im *Theaitetos* und im *Timaios* sind beeindruckend). Umgekehrt war es Demokrit nicht möglich, sich mit dem Kreis um Sokrates zu identifizieren, denn als gewissenhafter Wissenschaftler konnte er Anaxagoras' Kosmologie nicht einfach in den Wind schlagen. Noch schwieriger war es, sich im 17. Jahrhundert gegen Newton zu stellen, da die Sprache seiner Naturphilosophie nunmehr die Mathematik war. Was Anaxagoras eingeleitet hat wir durch Newtons Physik bekräftigt und durch Descartes nochmals bestätigt: *expliquer le matériel par le matériel* und *expliquer le spirituel par le spirituel* (wie wir frei nach Emile Durkheim sagen dürfen). Dieses doppelte Motto darf wahrscheinlich auch für Bradley gelten (es gilt *in dubio pro reo*).

Nehmen wir nun etwas, das „less than the Absolute“ ist. Wie Bradley meint, könne so ein Existenzfaktor „less or more“ als seine Bestimmung (Essenz) sein. Nun ja, eine Aktualität wird wohl eher *mehr* implizieren, als sie exemplifiziert, könnte Whitehead zu diesem Punkt sagen. Wir bleiben noch bei diesem Punkt, entscheiden uns aber für eine handlichere Terminologie. Es reicht, die Begriffspaare *appearance/reality* und

actual occasion/extensive continuum mit den neutralen Begriffen ‚Teil‘ und ‚Ganzes‘ zu ersetzen, und die Sache wenigstens im Ansatz semiotisch und mereologisch zu verstehen. Die Teile sind unvollständig und weisen über sich hinaus. Die Existenz kann aufgrund von Widerständen und Interdependenzen nicht die ‚ganze‘ Essenz realisieren. Die Realisierung verlangt Kompromisse. Was sich manifestiert, ist zwar intendiert, aber aus den genannten Gründen nicht realisiert (Extension).⁵⁶¹ Eine solche Manifestation ist so ‚unvollständig‘ wie eine Pflanze, die mit der ‚realisierten Möglichkeit ihrer Existenz‘ auf Erde, Luft, Wasser, Sonnenenergie, letztlich auf den gesamten Komplex von Bedingungen ersten, zweiten und höheren Grades (Bedingungen von Bedingungen usw.) verweist. In gewissem Sinne ‚übersteigen‘ die mineralogischen, biochemischen und ökologischen Bedingungen die einzelne Pflanze (wie sie ja auch den Menschen übersteigen), andererseits sind diese vielfältigen Voraussetzungen in Form von Bedingungen und Kausalrelationen irgendwie ‚in‘ der Pflanze präsent. Wir stehen also in der Metaphysik vor dem gleichen Problem wie in der Erkenntnistheorie, das bekanntlich darin besteht, „the presence of the absent“ (Lovejoy) zu explizieren.⁵⁶² Angenommen die Essenz unserer Pflanze wird mit „Energiegewinnung“ angegeben, dann ist es einsichtig, dass die Existenz derselben nicht aus sich selbst begründet werden kann. Die entstehende und gedeihende Pflanze ist auf physische Aspekte, Ursachen oder Teile angewiesen, die *dort* sind und *hier* wirksam gemacht werden müssen. Die Pflanze ist als biologischer Organismus eben semi-autonom, bzw. semi-heteronom, genau wie das für den Menschen oder für Whiteheads Aktualitäten auch gilt. Die Teilautonomie natürlicher Terme (und Gruppen solcher Terme) ist die Bedingung dafür, dass in der Natur eine Dialektik zwischen dem Ganzen und den Teilen in Gang kommt (etwa zwischen Menschen und der Gesellschaft, zu der sie gehören). Zusammengefasst heisst das: „The internal being of everything depends on that which is beyond it“,

⁵⁶¹ Zur Wortwahl „Extension“, „Intension“, „Manifestation“ siehe weiter unten. - Ich ziehe es vor, zu deuten, als zu paraphrasieren, deshalb darf ich mich von Whiteheads Vokabular distanzieren. Die bekannten Formulierungen mit immer denselben Termini und immer denselben Argumenten finden sich in der Sekundärliteratur zur Genüge. Etwas Abwechslung kann nicht schaden. MR

⁵⁶² Cf. Lovejoy 1930, 15

wie Bradley trefflich formuliert.⁵⁶³ Dem trägt Whitehead mit einem Gedanken Rechnung, der ein wenig an Leibniz erinnert und zunächst etwas befremdet: "... an actual occasion is the whole universe in process of attainment of a particular satisfaction", wie weiter oben zitiert wurde.⁵⁶⁴ In der Transition zu einer neuen Aktualität fließt die gesamte aktuelle Welt der entstehenden Aktualität ein. Sie ist die Summe aller Bedingungen, die jene Ursachen ermöglichen, die ihrerseits das Entstehen und Wachsen der neuen Aktualität ermöglichen (*transition* und *concrecence*).⁵⁶⁵ Der Ort, wo das Universum Aktivität entfalten und in seltenen Fällen Bewusstsein erlangen kann, ist das „endliche Erfahrungszentrum“ (mit Bradley für Whitehead gesprochen).

Nun könnte Bradley auf freundschaftliche Art Folgendes erwidern: „Ich komme mit meiner Philosophie dem intellektuellen Bedürfnis nach absoluter Sicherheit nach. Wahrheit und Wirklichkeit sind für mich Grenzbegriffe, die ihren wörtlichen Sinn ohne Abstriche beibehalten. In deinem Relativismus müssen diese Begriffe ins Subjekt verlegt werden, sie werden sozusagen ‚pragmatistisch‘ deformiert. Alles ist immer nur *für* das Subjekt. Damit gibst du auch jede Hoffnung auf gesichertes Wissen auf (das, was ich nach wie vor „Wahrheit“ nennen möchte), da unter deinen Voraussetzungen im Grossen und im Kleinen unendlich viele Relata durchmustert werden müssten, was bestenfalls einer Annäherung an die Wahrheit erlaubt, die nur noch pragmatische Bedeutung hat, aber keine metaphysische mehr. Mit dem Zusatz ‚...und im Kleinen‘ mache ich dich nochmals auf den Umstand aufmerksam, dass Relationen von relativen Eigenschaften nicht zu trennen sind, was uns zunächst zum „Axiom der internen Relationen“ (wie unser Freund Russell es nennt) führt. Wie ich jedoch weiter gezeigt habe, würde unter den Bedingungen dieses „Axioms“ jeder Term in eine Innen- und eine Aussenseite zerfallen – die eine Seite wäre der Ort der

⁵⁶³ Bradley 1930, 404

⁵⁶⁴ PR, p. 200

⁵⁶⁵ Bei Whitehead vermissen wir eine klare Unterscheidung zwischen Bedingungen, Ursachen, Prinzipien und Gründen.

relativen Eigenschaften, die andere Seite jene der eigentlichen (absoluten) Eigenschaften des Terms selbst. Wegen dem unvermeidlichen Regress würde es dir nicht einmal möglich sein, einen einzelnen Term zum Fassen zu kriegen - er würde sich unter deinen Augen in virtuelle Relationen ohne fassbare Terme auflösen. Zenons ‚Dichotomie‘ ist also auch auf dieses Erkenntnisproblem anwendbar.“

In *R* finden wir Whiteheads Antwort darauf. Die Antwort ist so passend, dass wir Whitehead gleich selbst zu Wort kommen lassen:⁵⁶⁶

It has always been a reproach to those philosophers who emphasize the systematic relatedness of reality that they make truth impossible for us by requiring a knowledge of all as a condition for a knowledge of any.

Hier haben wir die unendlich vielen Relata, von denen Bradley (mit unseren Worten) eben gesprochen hat. Bei der von Whitehead vertretenen relativistischen Position ergibt sich scheinbar die Notwendigkeit, jedes Element auf das übergeordnete System zu beziehen, wobei dieses System wiederum nur über die einzelnen Elemente ein Wissensgegenstand sein kann. (Der Erkenntnisprozess verläuft nicht einfach linear vom Ganzen zu den Teilen oder umgekehrt.) Dem namentlich ungenannten „Opponenten“ entgegnet Whitehead dazu Folgendes:⁵⁶⁷

The answer can only take one road, we must distinguish between the essential and the contingent relationships of a factor. The essential relationships which are inherent in the peculiar individuality of the factor, so that apart from them the factor is not the special exhibition of finitude within fact which it is. They are the relationships which place the factor as an entity amid a definite system of entities. (...) ... the factor would be what it is even if its contingent relationships were otherwise. Thus awareness of a factor must include

⁵⁶⁶ *R*, p. 73

⁵⁶⁷ *R*, p. 23

awareness of its essential relationships, and is compatible with ignorance of its contingent relationships.

Im Anschluss daran, deutet Whitehead an, dass er bei „essenziellen“ und „kontingenten“ Relationen an interne und externe Relationen denkt. Es ist sehr wohl möglich, dass Whitehead bereits in *R* versucht, Bradleys Argumenten entgegenzutreten. Whiteheads Argument liesse sich in ein Dilemma umformen:

- (+) Ein Faktum wird von der ganzen Wirklichkeit verursacht, oder
 - (-) ein Faktum wird von nichts verursacht,
- ergo* sind erscheinende Fakten unwissbar.

Um diesen unerwünschten eleatischen Schluss zu vermeiden, muss der Mittelweg beschritten werden:

- (+/-) Ein Faktum wird von einem Teil der Wirklichkeit verursacht.

Dieser „Teil der Wirklichkeit“ kann man sich nur als relevante Fakten oder „essential relationships“ in einem zeitlichen Zusammenhang vorstellen. Deshalb benötigen wir die Unterscheidung externe /interne Relationen (wie hier hinzugefügt werden darf).

Beachtenswert an Whiteheads Distinktion zwischen essenziellen und kontingenten Eigenschaften bzw. Relationen ist, dass eine solche Unterscheidung in der nach-aristotelischen wissenschaftlichen Praxis keinen Sinn mehr macht. Dabei ist nicht nur an die klassische Mechanik zu denken, sondern auch an jüngere Theorien, wie die Evolutionstheorie, physikalische Feldtheorien, die Quantenmechanik, die Systemtheorie oder die Chaostheorie. In solchen Theorien scheint es nicht mehr möglich zu sein, zwischen „kontingent“ und „essenziell“ zu unterscheiden. Der Satz „Phänomene sind semi-autonom“ könnte durchaus als metaphysisches Axiom

fungieren, nur haben wir mit diesem Axiom noch nicht das Unwesentliche vom Wesentlichen ausgesondert. Ein oft übergangenes Problem, das den Metaphysiker in diesem Kontext beschäftigen muss, ist, ob der so genannte „Zufall“ eines zureichenden Grundes bedarf (wie das der Fall zu sein scheint). Wenn dem so ist, dann wäre das Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit neu zu überdenken (auch jenes von externen und internen Relationen). Wir müssten dann eher von „Graden der Notwendigkeit“ sprechen, analog zu Bradleys „degrees of reality“.

Man kann sich gut vorstellen, was Bradley darauf antworten würde: „Was du da sagst, beeindruckt mich überhaupt nicht. Die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften kennen wir spätestens seit Aristoteles. Du bist offensichtlich der Meinung, dass sich interne Relationen von relativen Eigenschaften unterscheiden. Ich sage dir nochmals, dass diese beiden Aspekte nicht zu trennen sind. Das eine kannst du ohne das andere nicht haben. Was manchmal Attribut bzw. Akzidens genannt wird, habe ich vorhin als „Innen- und Aussenseite“ eines Terms bezeichnet. Ich stimme dir also zu, dass zwischen „wesentlich“ und „unwesentlich“ unterschieden werden kann. Nur genügt es in der Metaphysik nicht, ohne weitere Fragen „Entitäten“ und ganze „Systeme“ zu setzen, wie du das gerade getan hast. Wir möchten als Philosophen wissen, ob eine solche Setzung Sinn macht und ob es Alternativen dazu gibt. Als Philosophen *fragen* wir, bevor wir Antworten geben. Wenn wir beim Substanzbegriff bleiben, dann scheinen die relativen Eigenschaften in die unwesentliche „Aussenseite“ des Terms (z. B. einer Person) zu gehören. Was ein Term ausmacht, ist sein wahrer Charakter, der gewissermassen absolut ist. Wer diese Auffassung nicht teilt, muss eine *echte* Alternative zum Substanzbegriff anbieten, die letztlich auch eine alternative Logik impliziert (oder *vice versa*). Auf welche Weise der Substanzbegriff und die Urteilstheorie zu ‚reformieren‘ wären, habe ich in meinen früheren Werken deutlich genug gesagt.“

Es liesse sich hier und anderswo die Frage aufwerfen, ob Whitehead und Bradley überhaupt vom Gleichen sprechen. Bewegen sie sich auf derselben Ebene, oder gibt es in ihrer Auseinandersetzung eine Kluft zwischen konkreten und abstrakten

Gegenständen (eine abstraktive Verwerfung)? Beide nehmen für sich in Anspruch, von etwas Konkretem zu sprechen, hier von „Ereignissen“, dort von einer „Wirklichkeit“ hinter den Erscheinungen. Beginnen wir mit zwei Zugeständnissen, die Whitehead in *R* an Bradley (oder zumindest an eine Position, wie dieser sie vertritt) macht. Whitehead spricht dem Bewusstsein zwei Momente zu, nämlich ein sinnliches und ein ideales Moment.⁵⁶⁸ Mit „ideality“ meint Whitehead die Tatsache, dass ein Gegenstand bzw. ein Bewusstseinsakt über sich hinaus weist. Ereignisse verweisen zeichenhaft auf andere Ereignisse, auf die Qualitäten, die sich durch sie manifestieren und auf den Zusammenhang, in dem sie stehen. In diesem Sinne gibt es kein „bare event“, ein solches wäre eine abstrakte Vorstellung: „Each event signifies the whole structure.“⁵⁶⁹

Auf der anderen Seite gibt es aber auch kein totales Faktum, wie Bradley meint. Wie weit die „Idealität“ und die „Signifikanz“ eines Faktors, eines Ereignisses oder eines „assemblage of factors“ (oder eines Relationennetzes) reicht, kann nicht leicht abgeschätzt werden. Bradley dehnt den idealen Gehalt einer Erscheinung bis an die äusserste Grenze aus, was willkürlich erscheint. Immerhin gesteht Whitehead dies zu.⁵⁷⁰

Also I entirely agree that the factors of nature are also significant of factors which are not included in nature. But I propose to ignore this preternatural significance of nature, and to analyse the general character of the relatedness of natural entities between themselves.

Bradleys Standpunkt ist also prinzipiell denkbar. Was Whitehead hier zugesteht, ist nicht wenig, auch wenn er an einer früheren Stelle sagt:⁵⁷¹

⁵⁶⁸ *R*, p. 20: „sense-awareness“ und „ideality“

⁵⁶⁹ *R*, p. 25 f.

⁵⁷⁰ *R*, p. 21

⁵⁷¹ *R*, p. 15

Fact in its totality is not an entity for cogitation, since it has no individuality by its reference to anything other than itself. It is not a relatum in the relationship of contrast.

Diese apodiktische Aussage ist allerdings etwas unvorsichtig. Es steht nirgends geschrieben, dass ein Astronom an die Existenz anderer Universen glauben muss, um Überlegungen zu *diesem* Universum anstellen zu können. So wie Whitehead seine Kosmologie auf die gegenwärtige „kosmische Epoche“ bezieht, so wird auch ein Astrophysiker oder ein Kosmologe ‚unser‘ Universum als ein totales, in sich geschlossenes „Faktum“ (System) ansehen dürfen. Physiker, Astronomen und andere Wissenschaftler würden nie auf die Idee verfallen, zu behaupten, ihre Theorien gelten nur für den sublunaren Bereich, also nur für die ‚menschliche Perspektive‘. Bei Bradley haben wir weiter oben einen „Selbstbezug des Absoluten“ angenommen. Wenn das Absolute aus welchem Grund auch immer relative Positionen (*centres of experience*) als ‚Instrumente‘ ausbildet und benutzt, kann gesagt werden, die Totalität nehme sich mit einer Unzahl von Organen selbst war. Diese Option (die sich an das anthropische Prinzip anschliesst) muss dem Metaphysiker gewährt werden, schon nur deshalb, weil abgesehen von uninteressanten Vorurteilen und Kategorienfehlern (e.g. „Metaphysik ist Protophysik“) dieser metaphysischen Option nichts entgegenzusetzen ist.

Weiter spricht für Bradley (und gegen Bergson), dass die zeitgenössische Physik im Allgemeinen *nicht* von der „Realität der Zeit“ ausgeht (siehe auch H. Weyl).⁵⁷² Es ist in der Tat überaus schwierig, etwas scheinbar so Selbstverständliches wie die Zeit begrifflich zu fassen. Dieses Problem wird von Philosophen allgemein stark unterschätzt. Für Bergson war klar, dass die Zeit ein Aspekt einer Energie ist, die nur in immanenter Form spürbar ist (Intuition des Subjekts). Er ist mit seinem (Inter-) Subjektivismus also gar nicht so weit von den Ansichten Bradleys und McTaggarts entfernt. Der Unterschied besteht wieder in der Wertung bezüglich der

⁵⁷² Siehe den interessanten Artikel von Paul Davies mit dem Titel „That Mysterious Flow“, in: *Scientific American* 16/1 (2006), Special Edition: „A Matter of Time“, 6 - 11

Unterscheidungen *wirklich/unwirklich*, *primär/sekundär* bzw. *konkret/abstrakt*. Die psychische oder spirituelle Energie ist die Bedingung des Subjekts (der Person), und nicht umgekehrt (wie etwa bei Kant). Das scholastische Verfahren, die Zeit in verschiedene Kategorien einzuteilen (wie dies beispielsweise McTaggart und einige Neuplatoniker tun) entfernt sich nur wenig vom *common sense*, der in seiner Relevanz für philosophische Diskurse gerade von Philosophen immer wieder überschätzt wird. Bis anhin sieht die Bilanz für Bradley jedenfalls ganz gut aus.

Abgesehen vom Lapsus, der Whitehead mit der oberen Behauptung passiert ist, wäre es sein Recht, Bradleys „fact in its totality“ (nämlich das Absolute) als etwas Abstraktes, das fälschlicherweise als etwas Konkretes angesehen wird (als eine „fallacy of misplaced concreteness“), einzuordnen. Ein stichhaltiger Einwand, der in diese Richtung weist, findet sich in *PNK*:⁵⁷³

The point here to be emphasised is that natural knowledge is a knowledge from within nature, a knowledge ‚here with nature‘ and ‚now with nature,‘ and is an awareness of the natural relations of one element in nature (namely, the percipient event) to the rest of nature.

Mit dem, was im Text folgt, könnten wir sagen, dass Bradley uneingestanden mit einem überaus abstrakten Relationenbegriff operiere. Die erste Bedingung für eine Relation ist das Vorhandensein von Termen: ohne „things“, keine „relations“.⁵⁷⁴ In Bezug auf den Absolutheitsanspruch von Bradleys Grenzbegriffen *truth* und *reality* und dessen Berufung auf die metaphysisch verallgemeinerte psychologische Erfahrung könnte darauf hingewiesen werden, dass - zumindest im Rahmen unseres unvollkommenen Wissens - der Zeitfaktor gilt. Bei unserem Wissensstand lässt sich nur eine zeitabhängige Realität postulieren. (Ob es eine „Wahrheit“ gibt und ob diese auch „eine Tochter der Zeit“ ist, wäre eine andere Frage.⁵⁷⁵) Alle denkbaren

⁵⁷³ *PNK*, p. 13

⁵⁷⁴ *loc. cit.*

⁵⁷⁵ Siehe die Notiz von Leonardo da Vinci (1958, 26): „La verità fu sola figliola del tempo.“

Lebensvollzüge stehen unter dem Zeichen der Zeit. Was einmal war, wird auf dem Grund des kollektiven Bewusstseins abgelagert. Die Wissenschaft besteht in einem Wissen um Beziehungen, die eine Geschichte haben, die unauflösbar mit der Geschichte der Relata verquickt ist: „...relations are perceived in the making and because of the making.“⁵⁷⁶ Hier liegt der bekannte Intellektualismusvorwurf vor, den Whitehead nach James an die Adresse Bradleys richtet: „Zuerst verlierst du dich in hohen Abstraktionen und klagst dann über die Unzulänglichkeit des Denkens und der Wissenschaft.“

Bradley könnte an dieser Stelle unseres fiktiven Dialogs einwerfen: „Also gut, sprechen wir von Abstraktionen. Wenn du aus diesem Gefüge von Ereignissen, das du „System“ oder „aktuale Welt“ nennst, *ein* einzelnes Ereignis oder eine „Entität“ herausgreifst und etwas über genau *dieses* Ereignis aussagen willst, musst du notgedrungen vom Ganzen abstrahieren. Was du als „konkret“ ausgibst, ist genau besehen etwas Abstraktes, Theoretisches. Du sagst ja selbst, dass ein Subjekt das gesamte Universum objektiviere, also geht ein solches Subjekt in seinen Urteilen vom Ganzen aus. Diese Ganze mag bei dir immanent sein; ich halte von der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz herzlich wenig, weil sich in meiner Theorie die Wahl zwischen Monismus und Dualismus (oder zwischen Theismus und Pantheismus) nicht aufdrängt. In diesem Sinne gehe ich weit über Spinoza hinaus, der einen Eigenschafts- oder Wesensdualismus vertritt, und damit Descartes Tribut zollt“.

Whitehead muss also klar machen, wie er auf empirischem Weg ein Wissen von einzelnen „Faktoren“ in Absehung des ganzen „Faktums“ und der weiteren Zusammenhänge zu erlangen gedenkt, das die Komplexität der „Natur“ nicht ungebührlich vereinfacht und damit verzerrt. Weiter müsste der spätere Whitehead (besonders jener von *PR*) zeigen, dass er mit seiner polaren Philosophie nicht einen

⁵⁷⁶ PNK, p. 14 – Damit deuten wir eine mögliche Definition von ‚Wissen‘ an: ‚Wissen‘ würde im Sinne Bergsons und Whiteheads bedeuten, entstandene Zusammenhänge zu verstehen. Wissen bezieht sich somit primär auf Vergangenes, genauer gesagt auf etwas, das in der Gegenwart weiter wirkt (cf. Barden 1999 und Vetö 2005, beide zu Bergson).

attenuierten Dualismus vorlegt und auf seine Weise „Descartes Tribut zollt“. Dieser zweiten Forderung ist recht schwierig zu begegnen. Wir nehmen hier vorweg, dass Whitehead zu diesem Zweck in *R* eine folgenschwere Unterscheidung einführt, nämlich jene, mit der er dort „cognisance by adjective“ und „cognisance by relatedness“ begrifflich voneinander trennt.⁵⁷⁷

Nun ist das nicht eine Unterscheidung wie eine andere auch, sondern Whitehead stellt in seiner Naturphilosophie („philosophy of natural science“) die Weichen für seine Metaphysik, die nach wenigen Jahren folgt. Formal gesehen handelt es sich dabei zunächst um die traditionelle Unterscheidung *particularia/universalia*, die vor allem in der Antike und im Mittelalter die philosophischen Gemüter erhitzte. Nun ist nicht abzustreiten, dass diese nahe liegende Unterscheidung von Ding und Qualität sprachlich als Subjekt/Prädikat-Schema daherkommt. Nur ist es fraglich, ob man an der Unterscheidung *konkret/abstrakt* festhalten kann, ohne dabei konkrete Gegenstände (subjektive Qualia) und abstrahierbare Eigenschaften (objektive Qualitäten) zu portieren, egal, ob wir die im Stillen vorausgesetzten Substanzen nun „statisch“ oder „dynamisch“, „substanzielle Einheit“ oder „substanzielle Aktivität“, „Ereignis“ oder „Prozess“ nennen. Whitehead befindet sich vermutlich immer noch im Umfeld des Prädikationsschemas, auch wenn er dies bestreiten würde. Er erhöht den Kontrast oder die Spannung zwischen Dingen und allgemeinen Eigenschaften sogar, indem er die Universalienfrage stärker als Platon und Aristoteles mit der Fluenz/Persistenz-Unterscheidung (*flux/permanence*) verbindet: danach ergibt die Analyse von konkreten Situationen „fliessende Ereignisse *plus* rekurrierende Eigenschaften“ (...*by relatedness*/...*by adjective*) –was ist das anderes als „wiederholbare Eigenschaften“ und „nicht-wiederholbare Gegenstände“? Es ist in der Tat nicht leicht, das Tor zur Prozessphilosophie aufzutossen und die schattigen Gefilde des Substanzdenkens ein für alle Mal zu verlassen. Es scheint sich jedoch ein kleiner Lichtspalt aufzutun: Was im Unterschied zur Tradition ins Gewicht fällt, ist das, was

⁵⁷⁷ *R*, p. 23 – Interessanterweise findet sich in Bradleys *Principles of Logic* eine ähnliche Unterscheidung, nämlich jene (sehr missverständliche) Unterscheidung zwischen „analytic“ und „synthetic judgments of sense“ (Bradley 1922/I, 49).

wir frei nach Munnik „relativistischer Einheitsgedanke“ genannt haben, also die Auffassung, dass ‚horizontale‘ Relationen eben so entscheidend sind wie die ‚vertikale‘ Relation zum Ewigen und Göttlichen. Aber auch das genügt nicht. Wir müssen versuchen, die Unterscheidung *konkret/abstrakt* einzuebnen oder besser ‚aufzuheben‘. Das Universale sollte sich mit dem Konkreten in der Natur ‚kreuzen‘, so dass die fragliche Unterscheidung als „hohe Abstraktion“ (*i.e.* als Denkprodukt) eines vielschichtigen, komplexen Ganzen ausgewiesen werden kann. Wir müssten also gezielt „konkrete Universalien“ oder „univerale Partikularien“ ins Spiel bringen, um das Subjekt/Prädikat-Schema zu durchbrechen. Nun, soweit sind wir in den Schriften vor *SMW* noch nicht. Whitehead schlägt in *PNK* einen einfacheren Weg vor.⁵⁷⁸

A sense-object, such as a particular shade of redness [ein ‚Ort‘ in einer Qualitätenreihe], has a variety of relations to the events of nature. These relations are not explicable in terms of the two-termed relations to which attention is ordinarily confined.

Whitehead nimmt im Anschluss an diese Stelle jene Dreiteilung vor, die weiter oben mit einem „aristotelischen Schalenmodell“ verglichen wurde: In der Wirklichkeit überschneiden sich die Sphären „percipient events“, „situations of the sense-objects“ und „conditioning events“.⁵⁷⁹ Nun garantiert ein holistischer Ansatz noch nicht die Radikalität neuer Denkkategorien. Es kommt im Prinzip nicht darauf an, ob wir eine oder mehrere Substanzen, ein komplexes Weltereignis oder unendlich viele Prozesse annehmen und die empirischen Fakten danach richten. Diese Annahmen oder Entscheidungen ‚überspringen‘ die Frage, auf die alles ankommt: Ist es überhaupt sinnvoll, Eigenschaften von ‚Dingen‘ oder ‚Ereignissen‘ begrifflich zu trennen? Aus empirischer Sicht müsste doch die Subtraktion von Eigenschaften etwas ergeben, das vielleicht selbst nicht Eigenschaft ist, aber dennoch etwas

⁵⁷⁸ *PNK*, p. 84 (cf. *R*, p. 26)

⁵⁷⁹ *loc. cit.* – Zur näheren Definition von „situation“ siehe *CN*, p. 147.

Positives an sich hat. Aber genau das ist nicht der Fall, damit wird die Frage unvermeidlich: „Was nützen uns solche Gedankenkonstrukte?“ Wir sind wieder bei Aristoteles angelangt.

Bradleys Verteidigung. Nun ist es nicht ganz fair – und auch nicht ganz korrekt – Monisten wie Bradley oder Spinoza mit dem müden Hinweis zu verabschieden, sie seien eben ein Opfer des ‚falschen‘ Prädikationsschemas geworden und hätten eben nicht begriffen, dass in der Welt alles in Bewegung sei usw. Diese oft geäußerte, aber selten reflektierte Meinung verlangt nach der Kritik, die sie verdient. Wir wollen uns Zeit nehmen und sehen, wie sich Bradley gegen die stereotypen Attacken von James, Russell und Whitehead hätte wehren können. Zuerst ist wieder darauf hinzuweisen, dass mit ungeklärten (d. h. mit ungenügend definierten) Begriffen operiert wird: ‚Welt‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Bewegung‘, ‚konkret‘, ‚abstrakt‘ usw. Wir durften schon bei Whitehead feststellen, dass das Hantieren mit vagen Begriffen der Metaphysik eine solide *raison d'être* liefert, umso mehr in vorschnellen, unkritischen Äußerungen haufenweise Existenzaussagen gemacht werden. Es liegt auf der Hand, dass alles auf die Definition von ‚Wirklichkeit‘ ankommt; die Definition entscheidet, ob Bradleys Theorie ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ ist. (Das Problem der tendenziösen Definitionen wurde unseres Wissens bisher überhaupt nicht beachtet.) Andere Einwände gegen die unmotivierte Kritik an Bradley und allgemein an monistischen Philosophen sind wahrlich nicht schwer zu finden:

- a) Wer sagt, nur das Ganze sei absolut, sagt im gleichen Atemzug, dass alles andere *relativ* zu diesem Ganzen zu betrachten sei.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ Dies ist auch die Auffassung Spencers im Anschluss an Spinoza. Das wichtige Thema „aktuell/potenziell“ ist im ersten Punkt natürlich nicht eingeschlossen. - Ein reiner Illusionismus ist in der Philosophie so selten anzutreffen wie ein reiner Materialismus. Shankara, Berkeley und Bradley wurden zuweilen im Sinne eines Illusionismus gedeutet, was in dieser verkürzten Form sicher falsch ist. Genauso falsch ist es, Spencer und Marx als „reine Materialisten“ hinzustellen, wie das eine religiös motivierte Kritik tun würde (*vide* Ward). Beide vertreten eine Art Natur/Kultur-Parallelismus. Hume war seinerseits kein radikaler, sondern ein methodischer Skeptiker (siehe Kemp Smith 1941). Soviel zu einigen beliebten Missverständnissen.

- b) Es kommt offensichtlich nicht darauf an, ob wir Substanzen Attribute zusprechen oder Ereignissen relative Eigenschaften. Akzentverschiebungen und Umbenennungen machen noch keine radikal neue Logik aus.⁵⁸¹ Bevor Neues festgestellt werden kann, muss das Alte reflektiert werden. Dabei ergibt sich unter anderem die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, die Begriffe ‚Substanz‘ und ‚Ereignis‘ voneinander loszulösen und einander entgegen zu setzen.⁵⁸²
- c) Wie Whitehead wissen müsste, wird in der Wissenschaft mit natürlichen und künstlichen Systemen gearbeitet, die aus praktischen Gründen angenommen werden und in der Regel als „abgeschlossen“ gelten.⁵⁸³ Wie auch Russell bekannt gewesen sein dürfte, gilt im Experiment oder in der Beobachtung dieses System als „absolut“, d. h. es wird bewusst von möglichen Aussenbeziehungen abgesehen. Es ist nun ganz klar so, dass in wissenschaftlichen Untersuchungen Systemen Eigenschaften zu- und abgesprochen werden (z. B. der menschlichen Psyche, einem Bienenschwarm oder einem planetarischen Nebel).⁵⁸⁴
- d) Weiter steht ausser Zweifel, dass die einzelnen Faktoren oder Subsysteme innerhalb des Referenzsystems nur in Bezug auf relative Eigenschaften

⁵⁸¹ Auch Whiteheads Subsumierung des Begriffs *relations* unter den Begriff *contrasts* ist von dieser Kritik unmittelbar betroffen. Es liesse sich darüber hinaus sagen, dass wir mit „relation“ lediglich den logischen Aspekt von dem bezeichnen, was wir in der Metaphysik „contrast“ nennen könnten, wie dies Whitehead tut (siehe *PR*, p. 228). Auf diesem Weg gelangen wir mit unserer Bradleykritik nicht weit, da dieser ebenfalls der Ansicht ist, Relationen seien eine Abstraktion von etwas Konkretem; unter diesem „Konkreten“ versteht er durchaus keine amorphe psychische Masse.

⁵⁸² Diese Frage verneinen Ritchie 1905, und Emmet 1992, chap. 5 wohl zu Recht.

⁵⁸³ *CN*, p. 3; *R*, p. 21 f.

⁵⁸⁴ Cf. Margenau 1950, 177 (ferner chap. 9) – Ein System „ist im Gleichgewicht“ oder eben nicht. An diesem Beispiel können wir kurz demonstrieren, wie nahe wir am klassischen Platonismus vorbei ziehen, wenn wir darauf bestehen, dass das aristotelische Prädikationsschema unzulänglich sei und es gelte, allgemein Relationen zwischen Termen anzunehmen oder zu ‚setzen‘. Wenn wir dies tun, dann erhalten wir ein X, dem die logischen Adjektive „System“ und „im Gleichgewicht“ zugesprochen werden. „System“ und „Gleichgewicht“ wären dann Ideen, an denen ein X teilhaben kann oder nicht (vergleiche dazu *PR*, p. 264 f. mit dem Beispiel „Es ist sokratisch und sterblich.“) Der Schönheitsfehler bei alldem ist natürlich, dass wir mit X ein unergründliches Substrat postulieren, das zu den Eigenschaften ungefähr so steht, wie Kants Noumena zu den Phänomenen. Eine Tatsache wird mit einem Geheimnis begründet. Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, ob wir als Philosophen an ein virtuelles X oder an ein aktuelles Etwas denken, und diesem Eigenschaften zu- oder absprechen.

(„relational properties“ nach G. E. Moore) Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sind. Metaphysische Methoden (Bergson) und Programme (Whitehead), welche sich zum Ziel setzen, „die Natur der Dinge“ und nicht „die Dinge in der Natur“ zu erforschen, können nicht im strengen Sinne als wissenschaftlichen Unternehmungen angesehen werden, egal, ob sie sich in monistischem oder pluralistischem Gewand präsentieren. Metaphysik ist *sui generis*.

- e) Es soll hier nicht versäumt werden, dem Gesagten ein einfaches *common sense*-Argument beizufügen – dies auch im Hinblick auf eine zeitgemäße, nicht-positivistische Analytische Philosophie, die sich nicht mehr von Vorurteilen gegenüber bedeutenden Philosophen und anderen Denkweisen und Lebensformen leiten lässt. Bradleys Denkweise steht der gewohnten Gesprächspraxis viel näher als zugegeben wird. Wenn ich beispielsweise sage: „Die Schweiz ist ein schönes Land“, sage ich damit nicht: „Die Schweiz ist schöner als Italien“⁵⁸⁵ oder gar „Die Schweiz ist das schönste Land auf Erden“. Im Alltag verfahren wir ähnlich wie ein Wissenschaftler. Mit „die Schweiz“ beziehe ich mich auf ein künstliches System, das im engen Rahmen meiner Aussage abgeschlossen ist. Relativ zu diesem absoluten Rahmen sind die Kategorien „See“, „Berg“, „Dorf“, „Universität“ oder „Tunnel“ - also alles, was als Faktor zum ganzen Faktum gehört. Ein Vergleich (und eine implizite Wertung) zum System „Italien“ ist in der Aussage bezüglich des Systems „Schweiz“ in keiner Weise enthalten. Etwas pathetisch und in einem abgeschwächten Sinn liesse sich mit Bradley also durchaus sagen, es sei im oberen Satz von einem „Absoluten“ und dessen „Aspekten“ die Rede, die bereits von einem organischen Ganzen (die Welt oder besser die Geschichte) abstrahieren.

⁵⁸⁵ Formal kann dieser Vergleich als ‚abgestufte‘ Ähnlichkeitsrelation zwischen zwei Systemen begriffen werden.

Diese vier *ad hoc* ausgewählten Einwände zeigen, dass entgegen dem ersten unbedachten Anschein Bradleys Metaphysik im Grossen und Ganzen nicht ‚unwissenschaftlicher‘ ist als die konkurrierenden Versuche von James, Bergson und Whitehead, die genau so wenig ‚Pseudowissenschaft‘ sein wollen. Es kommt eben darauf an, Bradleys Argumente ins rechte Licht zu rücken, um diese Tatsache sichtbar zu machen. Auch dürfen die zur Anwendung kommenden (operationalen) Definitionen von ‚Wissen‘ und ‚Wirklichkeit‘ nicht geschlossen sein, d. h. sie sollten philosophische Ansätze wie jenen von Bradley nicht *a priori* ausschliessen. Vom Standpunkt einer offenen Philosophie erscheinen solche Definitionen als tendenziös und diskriminierend. Eine immanente Kritik findet erst *a posteriori* zu fundierten Definitionen und Entscheidungen bezüglich einer Theorie.

Die mit solch breit gefächerten Argumenten zurückgewiesene Kritik gehört auch in den konstruktiven Dialog zwischen Bradley und Whitehead, den wir auf diesen Seiten inszenieren. Es ist nun an Whitehead, uns zu erläutern, wie er sich in seinem relativistischen Kontext die Möglichkeit von Erkenntnis vorstellt.

Zuerst weist Whitehead den simplen Totalitätsgedanken ab, ohne die Tatsache in Erwägung zu ziehen, dass eine Versuchsanordnung im Labor oder Inertialsysteme in der Relativitätstheorie jeweils ein ‚künstliches Absolutes‘ bilden, ohne welches Daten wegen der Unübersichtlichkeit eines ‚Systems ohne Grenzen‘ weder erfasst noch ausgewertet werden könnten. Wie gesehen, ist die kategorische Abweisung des objektiven Totalitätsbegriffs nicht ganz unproblematisch (siehe das Beispiel zur Astronomie oben). Wenn die Totalität den einzelnen Menschen überfordert, heisst das noch lange nicht, dass er nicht fähig ist, sich eine abstrakte Vorstellung davon zu machen. Ein abstrakter Gedanke ist eben nicht in allen Fällen „a limitation within the concrete“ oder „a limitation within totality“.⁵⁸⁶ Niemand würde jemanden für verrückt oder überaus abstrakt halten, der an ein unendliches Universum denkt oder emotional daran glaubt, welches er nie im Leben in irgendeiner signifikanten Weise erfahren wird. Mit abstrakten Konzepten ordnen wir eine Unzahl von Faktoren

⁵⁸⁶ R, p. 16

mittels handlicher Kategorien, um daraus das komplexe Ganze auf schematische Weise zu rekonstruieren. An diesem Punkt angelangt, greifen wir wieder die Unterscheidung „cognisance by adjective“ und „cognisance by relatedness“ auf.

Oben wurde gesagt, dass ein Ereignis auf andere Ereignisse (einzelne oder zusammenhängende) und auf die Qualitäten, die im selben realisiert sind, verweisen. Vom Grashalm auf der Wiese kennen wir das Adjektiv „grün“ als einen bekannten Farbtypus.⁵⁸⁷ Die vorliegende Variante dieses Farbtyps eröffnet sich uns unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung. Weiter befindet sich der Grashalm an einem Ort und unser Wahrnehmungsereignis fällt zeitlich in die Zeitspanne seiner physischen Existenz. Zu den raum-zeitlichen Relationen, die uns als Beobachter mit einschliessen, treten noch solche, die zusammen die Bedingungen für das Pflanzenwachstum und die speziellen Ursachen für die Entstehung *dieses* Grashalmes ausmachen. Auf diesen „rest of nature (...) involved in our particular experience“⁵⁸⁸ verweist dieses pflanzliche Ereignis, das wir „Grashalm“ nennen. Der prinzipielle Fehler, der Bradleys Metaphysik anhaftet, würde gemäss dem eben Gesagten darin bestehen, aus den ursprünglichen *feelings* nur eine „cognisance by adjective“ zu ziehen, ohne die Ort- und Zeitvektoren und andere empirisch gegebene Relationen zu berücksichtigen, oder dann ihre Realität aufgrund von Sophismen anzuzweifeln. Bradley meint, Relationen zwischen Termen (Dinge, Eigenschaften, Terme in kausalen und zeitlichen Relationen) platzieren zu müssen, so dass das Resultat den Charakter eines Aggregats und nicht jenen einer synthetischen und dynamischen Einheit bekommt.

In unserer Diskussion machen die metaphysischen Vorannahmen unserer Autoren einen ziemlich willkürlichen Eindruck. Da werden viele, eine oder keine Substanz angenommen; die einen sagen, Relationen seien „wirklich“, die anderen behaupten

⁵⁸⁷ An dieser Stelle müsste eigentlich eine weitere Zeichenrelation zwischengeschaltet werden: der erscheinende grüne Farbton verweist nämlich auf die Universalie „grün“, die eben nicht *dieses* oder *jenes* Grün ist, sondern als Klasse aller Grünwahrnehmungen ‚über‘ allen Varianten der Farbe Grün steht.

⁵⁸⁸ R, p. 63

das pure Gegenteil; einige sind ‚für‘ interne Relationen, andere wiederum ‚dagegen‘. Man sieht die Notwendigkeit, solche Lehrmeinungen an etwas Drittem zu messen. Nur, was soll dieses „Dritte“ sein? Wer kann darüber verfügen, dass das Mass aller Dinge die Logik, die Psychologie (wie bei Russell respektive bei Bergson) oder eine andere Wissenschaft ist? Warum kommen dafür nicht Kunst oder Religion in Frage? Diese und weitere Fragen in Bezug auf Philosophie und Metaphysik sind bisher ungelöst – es ist nicht einmal gewiss, ob eine allgemeingültige Lösung dafür gefunden werden kann, oder ob der ‚Streit der Meinungen‘ unvermeidlich die Dichotomie Skepsis/Dogmatik herbeiführt (*vide* Sextus Empiricus). Philosophie ist offenbar wie Politik oder Religion eine Sache von Entscheidungen.

Wie dem auch sei, Whitehead betont in seiner Metaphysik die Relativität der Existenzfaktoren (*contra* Bradley) und versäumt es, Stellung zu Hegels dialektischer Methode zu beziehen (z. B. in Form einer Kritik), die ja *die* metaphysische Relationentheorie überhaupt ist. Mit der Betonung der „cognisance by relatedness“ nimmt Whitehead in *R* deutlich Distanz zu Bradleys absolutem Totalitätsgedanken, nicht aber von der Idee einer harmonischen und sinnerfüllten Einheit.

Bevor wir zum nächsten Paragraphen übergehen, lassen wir nochmals Bradley zu Wort kommen. Wir haben nämlich etwas getan, was üblicherweise seine Gegner tun: wir haben stark vereinfacht. Das hat uns zwar erlaubt, einen gewissen Kontrast zu Whitehead herzustellen – dies allerdings auf Kosten einiger wichtiger Aspekte von Bradleys Philosophie. Am deutlichsten ist der Kontrast wahrscheinlich zu James, soweit die Konturen von dessen Metaphysik erkennbar sind - aber auch das steht nicht im Vornherein fest. Ansonsten befindet sich Bradley mit seinen metaphysisch-psychologischen Spekulationen in unmittelbarer Nachbarschaft zu Whitehead und zu Idealisten wie Royce oder McTaggart. Whitehead vertritt zwar keine Lehre von einem ominösen Absoluten, doch spricht auch er der Welt einen absoluten Aspekt zu (im Zusammenhang mit Gottes primordialer Natur und den ewigen Objekten,

welche mit jener systematisch zusammenhängen).⁵⁸⁹ Als notwendige Korrektur zum Gesagten sei hier hervorgehoben, dass Bradley *nicht* die Idee einer simplen und amorphen Totalität (eben eines monotonen „Blockuniversums“) verfißt, *nicht* die bedingte und untergeordnete Wirklichkeit des Raumes, der Zeit und des Wandels bestreitet, und auch *nichts* gegen James' pragmatischen (oder relativistischen) Wahrheitsbegriff einzuwenden hat, solange die Proportionen gewahrt werden, und nicht das Relative verabsolutiert wird. Bradleys Absolutes ist eine umfassende organische Einheit, die sich naturgemäss nicht über die spezialisierten Sinnesorgane erfahren lässt. Innerhalb dieses Systems herrscht eine durchgehende Relativität, die in Bradleys altertümlicher Diktion noch mit „appearance“ angesprochen wird. Ganz ähnlich wie Gott bei Spinoza oder das Unwissbare bei Spencer fungiert Bradleys umfassende substanzielle Einheit als absolute Grenze des Relativen. Die Begriffe *relativ* und *absolut* sind korrelativ (wie bei Spencer). Das führt zum Paradoxon, dass das Absolute ohne das Relative nicht absolut wäre. Damit ist das Absolute zum Relativen *relativ*, während die Relativität in der Welt als etwas „Absolutes“ behandelt werden kann, ohne diese notwendigerweise so zu nennen (wie dies James und Bergson tun). Die Sache ist also nicht so einfach, wie es zunächst scheinen mag.

Weiter darf hier darauf hingewiesen werden, dass Bradley das Leben des Absoluten und der relativen Aspekte betont, was nicht zuletzt an seinen Äusserungen („living unity“ des Absoluten, „living emotion“ in den Aspekten) erkennbar ist. Aus diesem Grund sind wir berechtigt, von einer „organischen Einheit“ zu sprechen, wenn wir das Absolute beschreiben wollen. Die Idee des Lebens rückt Bradley in nächste Nähe zu den anderen Autoren unseres Quartetts. Bradleys Absolutes ist nicht anders als Whiteheads epochale Aktualitäten etwas Lebendes und letztlich etwas Göttliches, selbst wenn Bradley *reality* nicht als *history* auffasst (wie Hegel und Whitehead). Das Universum ist der Ort, wo Leben und Geist

⁵⁸⁹ Das gab bekanntlich Anlass zur Kritik, siehe vor allem Wells 1950, chap. 1 / 9, der Whitehead einer neuen „Bifurkation“ bezichtigt. Dies ist eine Kritik, die bislang zu wenig ernst genommen wurde. Wir werden sie in § 24 aufgreifen.

möglich sind, sofern unabzählbar viele Voraussetzungen erfüllt sind.⁵⁹⁰ Anfang und Ende all dieser Voraussetzungen ist bei Bradley das Absolute, die unhintergehbare Bedingung aller Existenz. Nun darf uns dieser ‚Panlogismus‘ und ‚Panbiotismus‘ im Anschluss an Schelling und Hegel nicht dazu verleiten, einfach einen „Panpsychismus“ in Bradleys Theorie hineinzulegen.⁵⁹¹ ‚Leben‘ und ‚Geist‘ sind auf der Leiter der Wirklichkeit anzusetzen („degrees of reality“), und auf dieser aristotelisch-stoisch-neuplatonischen Stufenleiter sind Begriffe wie ‚Sein‘, ‚Existenz‘, ‚Leben‘, ‚Wille‘, ‚Geist‘ oder auch ‚Liebe‘, ‚Kraft‘ und ‚Kreativität‘ *analog*, und nicht etwa homolog (äquivok, nicht univok) zu verstehen. Das ‚Sein‘ oder das ‚Leben‘ des Absoluten ist nicht homolog zum ‚Sein‘ oder zum ‚Leben‘ eines Grashüpfers; zwischen beiden besteht eine entfernte Analogie oder ‚Verwandtschaft‘, aber bestimmt keine Homologie (das Absolute hüpfte nicht). Letztlich sprechen wir nur in vagen Metaphern, wenn wir die aufgezählten Begriffe in Sätzen als Ausdrücke verwenden. Was ein „absolutes Leben“ oder eine „absolute Liebe“ sein sollen, bleibt für uns Menschen ein unergründliches Geheimnis – eben ein „absolutes“ Geheimnis!

Mit den folgenden drei Stellen reicht Bradley Spinoza und Whitehead die Hand und evoziert - ohne sich dessen bewusst zu sein - altkeltisches Glaubensgut. Wir steigen vom Absoluten ‚hinunter‘ in die Lebenswelt:⁵⁹²

Nature on the one side must be actual, and if so, sensible; but, upon the other hand, it seems in part to be merely intelligible. This is the problem, and the solution is that what for us is intelligible only, is more for the Absolute [deshalb benötigen wir Begriffe und Analogien]. There somehow, we do not know how, what we think is perceived. Everything there is merged and re-absorbed in an experience intuitive [also kein endlicher Denkakt], at once and

⁵⁹⁰ In dieser Art liesse sich Zenons „Argument der Dichotomie“ (Achilles und die Schildkröte) kosmologisch umdeuten: Es grenzt an ein Wunder, dass der Kosmos ‚von A nach B gelangt‘ ist. Es erhebt sich dann für denn ‚Neueleaten‘ die Frage, ob denn der Kosmos tatsächlich ‚von A nach B gelangt‘ sei, oder ob uns unser verengter Blickwinkel ‚falsche‘ Denkweisen nahe legt. – Leibniz hätte nicht gezögert, von „unendlich vielen Voraussetzungen“ zu sprechen, siehe Leibniz 1990, 133 f.

⁵⁹¹ Cf. Skrbina 2005, 155 f. (zu Bradley), 115 (zu Schelling), ferner 149 f. (zu P. Carus)

⁵⁹² Bradley 1930, 246 / 1914, 466, 471

in itself, of both ideas and facts [die miteinander vereinten Attribute *Denken* und *Ausdehnung*].

There is a higher reality doubtless beyond all fact and event, but it is within my own world that this higher world must realize itself for me.

(...) the very soul of the Absolute which I defend is its insistence and emphasis on all-pervasive relativism. Everything is justified as being real in its own sphere and degree, but not so as to entitle it to invade other spheres, and, whether positively or negatively, to usurp other powers [das ist die besagte Stufenleiter].

Wie inzwischen deutlich geworden sein dürfte, erreicht Bradley in literarischer und philosophischer Hinsicht ein ganz beachtliches Niveau. Seine Thesen sind tief in der europäischen Geistesgeschichte verwurzelt und bleiben als eine Artikulation unseres gemeinsamen Erbes aktuell. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Bradleys Philosophie lohnt sich immer.

Auf flache Art zu behaupten, Bradley habe mit der ‚wirklichen‘ Wirklichkeit (also mit Krieg, Wirtschaft und Technologie) nichts zu schaffen und sein metaphysischer Entwurf sei ja sowieso nur unnütze Begriffsdichtung (wie alle andere Philosophie auch), verkennt die bedeutende Tatsache, dass Motive seiner Philosophie mit ihrem weit reichenden Hintergrund im kollektiven Unbewussten ebenso überlebt haben, wie die dazu kontrastierenden Motive aus James' Philosophie. Wer Geschichte und Kultur verleugnet, bereitet der Unvernunft den Boden, deshalb sollten wir uns als gewissenhafte Philosophen nicht mit der Aufklärung identifizieren (*vide* Adorno und Horkheimer). Ahistorisches Denken ist mythologisches Denken. Dabei liegt der Weg der Weisheit so nahe: Wir müssen nur das Phänomen „Mensch“ in all seiner Komplexität ernst nehmen, und schon drängen sich die zahllosen Probleme auf, die

es zu untersuchen gilt. Der Mensch ist der Schlüssel zur „Wirklichkeit“, nicht umgekehrt.

§ 14 Whiteheads absolute Epochen

Wenn wir uns nun Whiteheads Epochentheorie der Zeit zuwenden, dann können wir uns nicht auf unmittelbare Erfahrungstatsachen berufen. Der ganze zeitphilosophische Aspekt von Whiteheads Metaphysik ist hoch spekulativ und nicht immer transparent.

Bei der Entstehung des raumzeitlichen Kontinuums sehen wir uns vorgängig mit einem Problem konfrontiert, auf das uns bereits Aristoteles aufmerksam gemacht hat: Wie ist es möglich, dass aus nicht-A und nicht-B A und B entstehen?⁵⁹³ Das ist bei Weitem nicht nur ein logisches Problem oder gar eine Sprachverwirrung. Man setze für A „Raum“ und für B „Zeit“ ein, um zu sehen, was in Whiteheads Theorie der epochalen Zeiteinheiten verständlich gemacht werden soll.

Nun würden wir gerne mit der Etymologie von „concrecere“ argumentieren und versuchen, das Problem des „A, das noch nicht A ist“ mit einer geeigneten Analogie zu beheben. Das lateinische „concrecere“ bedeutet wörtlich „zusammenwachsen“, deshalb scheint sich vorderhand folgende Analogie anzubieten: Eine Eichel ist als solche zwar keine Eiche, aber potenziell muss in ihr die Möglichkeit angelegt sein, eine Eiche zu werden - also: So wie sich die Eichel zur Eiche verhält, so verhalten sich Epochen zum zeitlichen Kontinuum. Die Epoche wäre dann analog zur Eichel ‚etwas in einem schlafenden Stadium‘, ein vorläufiges Einhalten des Wachstums. Die Analogie mit der Eichel ist sicher attraktiv. Es fragt sich nur, ob sie beliebig

⁵⁹³ Cf. Arist. *De gen.* 317b 1 ff. und 327b 25 ff. (Barnes 1984/I, 518 und 536) – Die für Aristoteles und dessen nahe und entfernte Nachfolger (Whitehead) typische Lösung besteht darin, ein Glied des Gegensatzes in die erste Potenz zu erheben, so dass gilt: A *potentialiter* = nicht-A *actualiter*. A ist also ‚irgendwie‘ immer vorhanden - Die zweite Potenz wäre nicht mehr eine konkrete Möglichkeit, sondern die „Bedingung der Möglichkeit, A zu sein“. Es würde sich in diesem Fall um platonische Formen handeln, die für Aristoteles keine Option darstellen.

verallgemeinert werden kann. Jedenfalls stört dabei, dass wir der Eichel *de facto* die Zeitlichkeit absprechen müssten, wenn die Analogie ihre Aussagekraft behalten soll. Darauf möchten wir deshalb verzichten, weil auch ein Anhalten oder ein Einhalten genau wie der Schlaf ein zeitlicher Vorgang ist. Wir möchten doch annehmen, dass die Rede von „Akten“ und „Aktivitäten“ wörtlich zu verstehen ist, und dass damit nicht gemeint wird, eine Aktualität bilde lediglich eine gelegentliche *occasio* für die substanzielle Aktivität Gottes, die vielleicht auf die Zeit verzichten kann.

Man mag es drehen und wenden wie man will, der Verdacht auf Widerspruch will nicht weichen. Es geht einerseits um elementare Prozesse, bei denen etwas entsteht, andererseits wird diesen „units of process“ die Ausdehnung in Raum und Zeit abgesprochen, da diese erst im Entstehen ist. Die streitbare Stelle aus *PR* lautet:⁵⁹⁴

There is a becoming of continuity, but no continuity of becoming. The actual occasions are the creatures which become, and they constitute a continuously extensive world. In other words, extensiveness becomes, but ‘becoming’ is not itself extensive.

Was uns hier nicht wenig stört, ist das „but...“ am Schluss des Zitats. Was würde uns das nützen, wenn wir Termini wie „Werden“, „Entwicklung“, „Prozess“, „Erfahrung“ oder „Geschöpf“ als Metaphern auffassen würden? Hiesse das, dass sich hinter diesen Metaphern nur ein unverbindliches Gedankenexperiment verbirgt, also ein *jeux d’esprit* für metaphysisch veranlagte Menschen? Das klingt nicht sehr überzeugend. Wir müssen weiter nach Anhaltspunkten suchen.

In Bezug auf Zenons Dichotomie argumentiert Whitehead hinsichtlich der Kausalität gleich wie Bradley. In beiden Argumenten wird darauf hingewiesen, dass wegen eines unendlichen Regresses Ursachen oder Bewegungen (bzw. die Anfangsstadien der „Kreaturen“) sozusagen evaporieren.⁵⁹⁵ Aus einer Summe von *nothings* entsteht nie und nimmer ein *something*. Deshalb übernimmt Whitehead von

⁵⁹⁴ *PR*, p. 35. - Cf. Fetz 1981, 120 ff.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 68 f. – Cf. Bradley 1930, chap. IV - VI

James die Prämisse, dass Wahrnehmungen „totally or not at all“ daherkommen.⁵⁹⁶ Aber James und Bergson hätten sich nie darauf festlegen lassen, dass eine psychologische Dauer letztlich auf abstrakte Momente, in denen Potenzialität und Aktualität gewissermassen koexistieren, zurückführbar seien. Die Ausführungen zum Thema „durations“ im dritten Kapitel von CN wären eher nach ihrem Geschmack gewesen.⁵⁹⁷

Hier müssen wir aufpassen. James beschäftigt sich in seiner Psychologie und Philosophie auffallend wenig mit zeitphilosophischen Fragen. Es wird wohl zutreffen, wenn wir behaupten, James habe diese Frage Bergson „überlassen“, also seinen geistigen Verwandten in Paris für Fragen im Bereich *philosophy of time* als kompetent erachtet. Dies war ein kluger Entschluss, denn Bergsons Zeitbegriff lässt sich folgendermassen differenzieren: die Zeit ist als *concretum* die Wirklichkeit schlechthin (*lies*: Wachstum); als solche ist sie heterogen oder „pluralistisch“ (mit James gesprochen), nicht aber mechanisch-atomistisch. Die Zeit kann aber auch als *abstractum* behandelt werden; insofern ist sie homogen oder „monistisch“. Was soll das heissen? Bergson wehrt sich doch gegen das abstrakte Zeitverständnis der klassischen und relativistischen Physik. Nun, die Zeit *ist* zwar nicht etwas Abstraktes, aber ihr eignet ein logisches Prinzip, das wir im Anschluss an Anaxagoras sehr anschaulich als „zeitliche Homöomerie“ bezeichnen wollen. Das uralte Prinzip, dem Anaxagoras, Aristoteles und die meisten anderen Denker seit der Antike folgen, lautet: „Gleiches aus Gleichem“ (*simul e simili*), also „Bewegung aus Bewegung“ (was Aristoteles einschränken wird), „Leben aus Leben“ „Geist aus Geist“, „Liebe aus Liebe“ und „Hass aus Hass“ (was im Neuen Testament als Norm

⁵⁹⁶ Ibid. und James in SPP, p. 80. Cf. Deleuze 1953, 97 f. (zu Hume) – Die Alternative Sein / Nichtsein würde auch besser zur Quantenphysik passen. Im Mikrokosmos geht es nicht um kontinuierliche Entwicklungen (um „creatures“ oder um „acts of becoming“), wie das Wallack 1980, 263 nahe legt. Die Kontinuität ist dagegen eine notwendige theoretische Voraussetzung der Relativitätstheorie.

⁵⁹⁷ Siehe CN. P. 54 ff. – Im Gegensatz zur rein theoretischen Unterscheidung Materie/Form ist die Unterscheidung zwischen einem *thing in the making* und einem *thing ready-made* in der Erfahrung gegeben. Wenn wir hier die Zeit ‚herausnehmen‘, verwechseln wir Theorie und Praxis. Die Frage ist, ob dies Whitehead mit seinem Epochenbegriff tut oder nicht.

zu Recht verworfen wird).⁵⁹⁸ Im Anschluss an das Zitat, das in § 5 wiedergegeben wurde (aus den ersten Seiten von *L'évolution créatrice*), sagt uns Bergson deutlich, dass weder Subjekt noch Objekt (weder der Wahrnehmende noch das Wahrgenommene) *ready-made* aufeinandertreffen, sondern stets *in the making* sind. Diese ‚Gewohnheit‘ der dauernden Veränderung (wenn man so sagen kann) geht derart sanft vonstatten, dass der Verstand dazu verleitet wird, das Produkt mit dem Prozess zu verwechseln (oder relative Ruhephasen zu verabsolutieren).⁵⁹⁹ Genau diese Verwechslung von Erlebnis und Deutung scheint Whitehead bei seinen aktuellen Entitäten *qua* Epochen unterlaufen zu sein. Diese Verwechslung wurde sicher auch durch dessen Annahme begünstigt, dass allgemeine Werte und Formen ‚zur Natur‘ gehören, so dass es nicht mehr möglich ist, scharf zwischen „abstrakt“ und „konkret“ zu unterscheiden.⁶⁰⁰

Abgesehen davon bringen Gott und das extensive Kontinuum (die jeweils aktuelle und potenzielle Aspekte aufweisen) gemeinsam eine neue Generation von *actual occasions* hervor. Wenn sich Makro- respektive Mikroereignisse tatsächlich überlappen,⁶⁰¹ und wenn eine Aktualität sich in einer „Region“ (in einem potenziellen Volumen) entfaltet, dann ist nicht einzusehen, wie wir aus metaphysischer Sicht im Mikrokosmos auf den Zeitfaktor verzichten könnten, ohne dem Gedankengang Gewalt anzutun. Ein Elementarereignis (*actual occasion* oder *actual entity*) ist ebenso ein ‚gestrecktes‘ Ganzes wie die *durée* bei Bergson (oder das fließende Selbst bei James). Intuitiv können wir mit dem Akt/Potenz-Schema nur zeitliche Vorgänge oder graduelle Veränderungen (*reale* Gradienten) verbinden - kurzum: die Intuition und der Intellekt (*lies*: Bergson und Aristoteles) sprechen gegen Whiteheads Epochentheorie. Der Verdacht liegt nicht auf einem harmlosen

⁵⁹⁸ Cf. Arist. *Phys.* 203a 23 f. (Barnes 1984/I, 346)

⁵⁹⁹ Bergson 1941, 2 – Bergson drückt sich auf Französisch etwas anders aus. Die obige Paraphrase soll schlagwortartig die wichtigsten Punkte hervorheben.

⁶⁰⁰ Bei James, Dewey und Bergson verbirgt sich hier ein Widerspruch: das diskursive Denken ist einerseits eine natürliche Funktion, andererseits haftet ihm etwas Künstliches, Unnatürliches an. Ein Gefühl der Freude oder der Trauer, das nicht unmittelbar dem Überleben dient, könnte ebenso gut als etwas „Künstliches“ angesehen werden. Whitehead ist in dieser Hinsicht also im Vorteil.

⁶⁰¹ Siehe die wichtige Stelle *PR*, p. 66

„Paradoxon“ (Wallack), sondern auf einen möglichen Kategorienfehler. So wie die Seele kein abtrennbarer Teil des Körpers ist (Ryle *contra* Descartes), so ist vermutlich das Atom kein abgrenzbarer Teil des Kontinuums.

Die für einen Mathematiker nahe liegende Idee ist zunächst einfach. Eine mehr oder weniger lineare Entwicklung kann analog zu einer Geraden gedacht werden. In der Definition des Geradenbegriffs liegt bekanntlich das Paradoxon, das besagt, dass die Kontinuität der Geraden auf *ausdehnungslose* und deshalb *unteilbare* Punkte zurückzuführen sei. Das ist ungefähr so, als wollte man einen konkreten Sandhaufen aus virtuellen Sandkörnern aufbauen – die Sache bleibt beim Gedanken. Da keine abstraktive Verwerfung zwischen Teil und Ganzem vorliegt und der Emergenzgedanke für die Lösung des Widerspruchs ungeeignet ist,⁶⁰² ergibt sich notgedrungen Aristoteles’ Problem: aus nicht-A im Mikrobereich soll im Makrobereich ‚irgendwie‘ A werden. Whitehead tendiert zwar auch dazu, in einer aktuellen Entität ‚potenziellen Raum‘ und ‚potenzielle Zeit‘ zu sehen, nur ist Erfahrung *in posse* nicht dasselbe wie Erfahrung *in actu*. Eine „Möglichkeit“ und die „Bedingungen der Möglichkeit“ machen zusammen noch keinen positiven Gehalt aus. Eine abstraktive Verwerfung zwischen Atom und Kontinuum wird uns also nicht aus dem Engpass führen. Wir sehen uns gezwungen, an Whiteheads Aktualismus in Bezug auf seine Epochen/aktuelle Entitäten festzuhalten.

Bei Whitehead lassen sich die Elemente (die „Punkte“, d. h. die atomaren Prozesse) des raumzeitlichen Kontinuums nach einem speziellen analytischen Schema („coordinate division“) zu Quanten zerlegen. Die besagten Elemente lassen sich weiter nach einem genetischen Gesichtspunkt („genetic division“) zu Phasen oder

⁶⁰² Dies deshalb, weil eine genetische Aufeinanderfolge von Phasen (oder auch von gleichartigen Aktualitäten oder „Gesellschaften“) nicht dasselbe ist, wie die komplexen Interrelationen innerhalb eines Systems, das als ‚dynamisches Muster‘ im Laufe vieler Generationen neue Eigenschaften entwickelt (Adaptation, interne und externe Interaktion, Kovarianz, Kybernetik, allgemein „transitive“ und „reflexive Prozesse“, wie wir sagen). Es ist unter der Voraussetzung von Whiteheads Theorie nicht zu sehen, wie spontane, selbstregulierende Mechanismen solcher Systeme entstehen könnten. Es genügt nicht, ohne nähere Angaben und der Tradition folgend eine *causa sui* von einer *causa Dei* zu unterscheiden, wie das Whitehead sinngemäss tut. – Cf. Capra 1997, chap. 3 f. und 8 f.

Momenten einer Konkreszenz zerlegen.⁶⁰³ Hier kommt offenbar wieder eine aristotelische Denkart zum Zug, die im Weiteren zu beachten ist.

Aristoteles gesteht Zenon von Elea zu, dass eine Strecke (etwas Kontinuierliches) durch jede Teilung wieder in kontinuierliche Teile zerlegt werden kann, und das *ad infinitum*.⁶⁰⁴ Damit entgeht er dem philosophisch bedenklichen Paradoxon, wonach ein Kontinuum aus diskreten Elementen mit der Dimension 0 besteht.⁶⁰⁵ Aristoteles wendet nun die Angelegenheit auf eine Art und Weise, die von unseren Autoren her bekannt ist. Zenon denkt zu abstrakt, weil er folgende Unterscheidung nicht macht: Aristoteles unterscheidet eine Teilbarkeit *in potentia* von einer Teilbarkeit *in actu*. Eine Linie ist nur potenziell in unendlich viele ideale (geometrisch definierte) Punkte teilbar. Bei einem aktuellen Versuch einer unendlichen Teilung werden immer Teillinien ‚übrig bleiben‘ (nach Whites Interpretation einer schwierigen Passage).⁶⁰⁶

Uns genügt indessen, was Aristoteles im Rahmen seiner Kritik von Platons *Timaios* sagt: „(...) mathematics deals with an abstract and physics with a more concrete object.“⁶⁰⁷ In der „Physik“ (d. h. in der Lehre der veränderlichen Dinge) sind wir mit „konkreten Gegenständen“ beschäftigt, die sowohl qualitative als auch quantitative Merkmale aufweisen, die nur theoretisch voneinander ablösbar sind. Nehmen wir das Beispiel mit dem Gewicht: „(...) no weight can consist of parts not possessing weight.“⁶⁰⁸ Es ist nun unmittelbar einsichtig, dass es Qualitäten mit der Extension 0 nicht gibt, es sei denn, man nimmt mit Platon, Aristoteles und Whitehead subsistierende Ideen/Formen ‚in‘ oder ‚bei‘ einem göttlichen Intellekt an: reine, ewige Möglichkeiten, nach Güte und Logik hierarchisch gegliedert. Dies tut hier weiter nichts zur Sache. Was uns vielmehr interessiert, ist Aristoteles‘ implizite Distinktion zwischen realen und idealen Entitäten. Wir können dann sagen: potenziell oder

⁶⁰³ Siehe PR, p. 219 f. und Leclerc 1958, chap. XIV

⁶⁰⁴ Nach White 1992, 8 (196) – Cf. Rescher 1986, (zu Leibniz)

⁶⁰⁵ Cf. Arist. *Phys.* 232a 23 (Barnes 1984/I, 392)

⁶⁰⁶ White 1992, 15 - 19 – *Ditto* gilt für Anaxagoras‘ gleichartige Teile eines gleichartigen Ganzen (Homöomerien) und für Bergsons Dauer.

⁶⁰⁷ Arist. *De caelo* 299a 18 und weiter unten 299b 15 (Barnes 1984/I, 490 f. / übers. v. J. L. Stocks) – Diesem Votum hätte auch Pythagoras beigepflichtet.

⁶⁰⁸ *loc. cit.*

idealiter lässt sich ein Kontinuum in letzte unteilbare Einheiten zerlegen; aktuell oder *realiter* haben wir es jedoch immer mit einem qualifizierten Kontinuum zu tun, das nicht zu quantitativen Portionen bar aller Qualitäten reduziert werden kann. Auf dieser Linie argumentieren auch unsere vier Autoren.

Bei Whitehead ist eine infinite Teilung einer ein- oder mehrdimensionalen Ausdehnung ähnlich wie bei Aristoteles unmöglich, allerdings schiebt Whitehead den Riegel schon bei der finiten Teilung ein. Ein atomarer Prozess und die Epoche, die diesem entspricht, sind potenziell/theoretisch teilbar, aktuell/faktisch jedoch nicht. Dies gilt für die finite und *a fortiori* für die infinite Teilung. Auf die Antike bezogen bedeutet das, dass Whitehead im Unterschied zu Aristoteles von einem Atomismus ausgeht, wie dies ja auch der späte Platon im *Timaios* auf eine ziemlich abstrakte geometrische Art getan hat. Damit ergibt sich für Whitehead die nicht zu unterschätzende Schwierigkeit, den Gedanken der Kontinuität und des organischen Ganzen (*vide* Aristoteles und Stoa) mit dem Atomkonzept (Demokrit, Epikur und moderne Theorien) zu vereinbaren.

In Whiteheads Modell kommt eine zeitliche Differenz einer Differenz zweier aufeinander folgender Entitäten/Epochen gleich. (Damit folgt Whitehead wahrscheinlich Hume und Berkeley, welche ihm beinahe fertige Argumente für seine Epochentheorie der Zeit servieren, deren Grundidee denkbar einfach ist.⁶⁰⁹) Würde eine einzelne Epoche in Zeitintervalle unterteilt, dann müsste verständlich gemacht werden, warum die Anzahl dieser Intervalle drei und nicht dreissig oder noch mehr beträgt. Damit steht Whitehead vor dem Dilemma: *entweder* ist eine Epoche *de facto* unendlich teilbar, was zu Zeitabschnitten führt, die gegen 0 tendieren; *oder* die Extension 0 in Bezug auf die Zeit wird gleich bei der ganzen Epoche angesetzt, um das andere Horn des Dilemmas zu vermeiden. In beiden Fällen wird eine positive zeitliche Ausdehnung auf Zeitelemente ohne Ausdehnung zurückgeführt, was stark kontraintuitiv ist. Diesem Dilemma kann nur entgehen, wer die Zeit als in sich widersprüchlich und deshalb als unreal deklariert (Bradley), oder dann die

⁶⁰⁹ Siehe Berkeley 1949a, 83 (§ 98) und Hume 1978, 34 - 39 (I, ii, 3): Eindrücke kommen und gehen; davon lässt sich die Notion der Zeit ableiten.

ungebrochene zeitliche Kontinuität als *factum brutum* behandelt (Bergson). In Absehung der letzten Möglichkeit stehen wir vor der absurden Alternative, dass wir entweder im Atom (Whitehead) oder im Kontinuum (Bradley) die Zeit ausschalten müssen. Was wir vielmehr suchen, sind theoretische Minima. An die Stelle idealer mathematischer Punkte ohne wirkliche Ausdehnung sollten physikalische Zeit- und Raum-Minima mit ihren jeweiligen Ausdehnungen treten.

Nun scheint es die Hypothek eines radikalen Empirismus zu sein, dass wir mit unserer „reinen Erfahrung“ im gegenwärtigen Moment gefangen sind (dieses Thema ist durch Santayana bekannt geworden⁶¹⁰). Bei James heisst ein solcher Moment „specious present“, Bradley spricht dagegen einfach von der Empfindung eines „this“. „This“ kann als Abkürzung von „this present feeling“ gelesen werden.⁶¹¹ Gedanklich ist ein *this* in ein *that* und ein *what* zerlegbar (Existenz und Essenz) – tatsächlich sind diese zwei Aspekte untrennbar miteinander verwebt (dies gilt auch bei Whitehead).⁶¹² Die verschiedenen Ausführungen, die Bradley zum Thema „this“ bzw. „feeling“ macht, sind Whitehead’schen Argumenten zum Verwechseln ähnlich.⁶¹³ Die Vorstellung einer ‚ganzheitlichen Präsenz‘, die Whiteheads Begriffe *epoch* und *concrecence* bestimmen, findet sich auch bei Bradley. Der Umstand, dass eine Entität/Epoche mit ihren Phasen und Aspekten ‚ganz‘ gegeben ist, wird mit den Worten Bradleys sehr gut verständlich:⁶¹⁴

The ‚this‘ and the ‚mine‘ express the immediate character of feeling, and the appearance of this character in a finite centre. Feeling may stand for a psychical stage before relations have been developed (...). At any time all that we suffer, do, and are, forms one psychical totality. It is experienced all together as a coexisting mass, not perceived as parted and joined by relations

⁶¹⁰ Siehe Santayana 1923, 14 ff. und Sprigge 1983, 31 ff. - Cf. Bradley 1930, chap. XXI

⁶¹¹ Bradley 1930, 406 f.: „(...) anything (...) that is only present and simply is.“

⁶¹² Ibid., 155 f.

⁶¹³ Man lese etwa Bradley 1922/I, 53, 1922/II, 659 - 661 oder Bradley 1930, *loc. cit.*

⁶¹⁴ Bradley 1930, 198

even of coexistence. It contains all relations, and distinctions, and every ideal object that at that moment exists in the soul.⁶¹⁵

Was aus solchen Stellen nicht deutlich wird, ist die Funktion, die der Begriff ‚feeling‘ bei Bradley erfüllt. Ein *feeling* ist die Zwischenstufe zwischen der absoluten Realität und dem abstrakten Denken, wir haben also die logische Folge „transzendente Realität – immanentes Gefühl – extrinsisches Denken“ zu berücksichtigen. Dabei ‚repräsentiert‘ ein Gemütszustand als partielle Realität das Absolute, das allein „wirklich“ und „wahr“ ist.⁶¹⁶ Gefühle sind psychologisch gesehen „wirklich“, metaphysisch betrachtet jedoch „unwirklich“, d. h. sie bedürfen einer metaphysischen Deutung. Im Gegensatz dazu sind bei Whitehead die Ausdrücke „Gefühl“ und „Transzendenz“ ganz anders zu verstehen. Zum einen ist das Gefühl in der Metaphysik nicht anders als in der Psychologie absolut und wirklich. (So wäre es verfehlt, eine schwache psychische Intensität als minderere „degree of reality“ anzusehen.) Zum anderen vermag eine Aktualität die Transzendenz der Vergangenheit (der historischen Wirklichkeit) partiell in eine Immanenz zu verwandeln und so vergangenen Existenzfaktoren zu einer objektiven Präsenz in der Gegenwart zu verhelfen.⁶¹⁷ In einer Epoche oder einem ausgedehnten, aber unteilbaren „specious present“ wird ein immanentes Ganzes (genau gesagt: die relevanten Partien der subjektiv erfahrenen „actual world“) so prozessiert, dass wiederum eine transzendente Einheit („satisfaction“ als ‚Vorschlag‘ oder ‚Modell‘ für nachfolgende Aktualitäten) entsteht. Weiter erscheint bei Whitehead mehr als bei James, Bradley oder Bergson das diskursive Denken als eine natürliche Funktion

⁶¹⁵ Bradley scheint hier und anderswo von etwas Lebendigem (vom Lebensvollzug) zu sprechen. Er sagt an solchen Stellen nicht, dass alle Existenzformen fühlen, denken und handeln.

⁶¹⁶ Ibid., 407 – Bei Whitehead zeigt sich ein ähnliches Bild, wenn auch das Prädikat „wirklich“ anders verwendet wird. „Wirklich“ ist die Erfahrung der einem individuellen Standpunkt entsprechenden aktuellen Welt, deren Einheit durch die Einheit der aktuellen Entität verbürgt oder „repräsentiert“ wird. Eine weitaus stärkere Aussage wäre, wenn behauptet würde, eine Aktualität „realisiere“ die Einheit der Welt, die es eben nur in subjektiver Form gebe. Dies wäre eine radikale, aber mögliche Kantische Auslegung von Whiteheads Metaphysik, der wir hier nicht weiter nachgehen.

⁶¹⁷ Die Präsenz des Vergangenen in der gegenwärtigen Aktivität ist ein typisch bergsonianisches Thema. Für Hegel, Bergson und Whitehead gilt: *reality is growth and history*. Dieses Motto gilt auch für Peirce, James und Dewey in der Form: *reality is change and habit*.

höherer Organismen (*i.e.* des Menschen, aber auch Gottes). Kürzlich vergangene Aktualitäten transportieren ihre vielfältigen aktuellen und potenziellen Bezüge als Objekte in die neu entstehenden Aktualitäten (als Subjekte). Dies ist aus der Sicht der Organismusphilosophie notwendig, denn es wäre fragwürdig, eine amorphe Welt als unmittelbare komplexe Ursache für eine strukturierte Entität anzugeben. Um von der ‚objektiven Konfusion‘ zur subjektiven Harmonie zu gelangen, bedürfte es eines beträchtlichen Einsatzes Gottes, was die naturalistische Seite von Whiteheads Philosophie schwächen würde. Bei Whitehead wären Bradleys ‚regressive‘ Folgen *Realität – Gefühl – Denken* und *Totalität – interne Relationen – externe Relationen* (die beide als Gradient zwischen einem konkreten und einem abstrakten Pol zu verstehen sind) so zu korrigieren, dass wir nicht von etwas Positivem zu etwas Negativem oder Künstlichem fortschreiten, sondern *in* der Natur und *im* Individuum vom Möglichen zum Vollendeten - vom bisher Erreichten zu etwas Besserem. Das bedeutet, dass die Aktualität von einer Idealität begleitet wird, die sich in der allgemeinen Richtung der kosmischen Evolution ablesen lässt (*vide* Samuel Alexander, der Whiteheads unmittelbares Vorbild war).⁶¹⁸ Diese Sichtweise ist nur möglich, wenn die Realität von Möglichkeiten gewährleistet ist. Mit idealen Alternativen, welche die Realität nicht treffen (also reine Gedankenspiele bleiben), gelingt uns die Korrelation des konkreten und abstrakten Pols nicht – wir würden uns in Abstraktionen verlieren. Das heisst aber auch, dass alle Stufen in den beiden angegebenen Gradienten auf ihre relative Weise ‚real‘ sind. Das verneint Bradley zwar nicht, andererseits gelingt es ihm nicht, den Zusammenhang der Dinge, also seine „Stufen der Wirklichkeit“

⁶¹⁸ Das Verb „begleiten“ soll andeuten, dass der Garant oder die Quelle dieser Idealität Gott ist. – Die vorstehende Diskussion zeigt deutlich, dass es notwendig ist, zwischen Metaphysik, philosophischer Psychologie und philosophischer Theologie zu unterscheiden. – Die Metaphysik kann wegen ihrer Allgemeinheit nicht auf einen hohen Standard bezüglich „truth and reality“ verzichten. Wenn alles ‚irgendwie wahr‘ und ‚irgendwie gut‘ ist, dann kann auf ethische und metaphysische Diskussionen getrost verzichtet werden. Existenz und Essenz fallen zusammen, und wir finden uns in der besten aller Welten wieder.

miteinander zu verbinden. Es hat die grosse Kette des Seins nicht fertig geschmiedet.⁶¹⁹

Abgesehen von den genannten Divergenzen dürfen wir mit Bradleys Worten festhalten, dass eine Epoche bei Whitehead „one psychical totality“ ist, welche alle materialen Kontraste („relations, and distinctions“) und Ideale („every ideal object“) in sich einschliesst und aus sich heraus *nicht* als zeitlicher Vorgang zu verstehen ist, *obwohl* Wirkursachen und Finalursachen zusammen als zureichender Grund für das Entstehen neuer Aktualitäten angesehen werden dürfen. Für die Epoche (Mikrokosmos) gilt das, was für das extensive Kontinuum (Makrokosmos) gilt, nämlich, dass Prozesse jeglicher Art Möglichkeiten realisieren. Wir müssten demnach eine Entität/Epoche/Mikroprozess als einen Realisierungsprozess im Sinne Aristoteles' verstehen, *obwohl* es dabei keine ‚wirkliche‘ Zeit gibt. In einem solchen Vorgang sind *that* und *what*, Aktualität und Potenzialität immer schon gegeben. Dabei schlägt die Potenzialität auf eine atemporale Weise in die Aktualität um (bis hin zur „satisfaction“, d. h. bis zum objektivierbaren Superjekt). Nun mag dieses „atemporale Umschlagen“ wenig plausibel klingen, wo doch öfters von „Transitionen“ die Rede ist.⁶²⁰ Nicht minder befremdlich ist die Auffassung, dass eine in sich geschlossene Epoche einem atemporalen oder prototemporalen Konkreszenzvorgang entsprechen soll, andererseits aber wiederum eine Art *specious present* mit einer zeitlichen Extension sein soll.⁶²¹ Die Konkretisierung einer Aktualität stellen wir uns mit Vorteil als etwas Einheitliches vor, ‚in‘ welchem ein nicht-zeitlicher Übergang von der Potentialität zur Aktualität stattfindet. Dieser Umschlag zur Aktualität kann retrospektiv (d. h. theoretisch) als eine logische Abfolge von drei oder vier Phasen gedeutet werden.

Wenn wir die Sache etwas zurechtbiegen, könnten wir sagen, dass die zeitliche Sukzession innerhalb einer Epoche eine „Erscheinung“ im Sinne einer theoretischen

⁶¹⁹ Ähnliches kann über die metaphysischen Entwürfe von A. N. Whitehead und Nicolai Hartmann gesagt werden.

⁶²⁰ Cf. Wallack 1980, 133 f. – Das Gesagte ergibt sich aus dem Dilemma mit ‚dicken‘ und ‚dünnen‘ Grenzen, das wir in § 5 mit Milič Čapek festgestellt haben (siehe Seite xy).

⁶²¹ Wallack 1980, 229

Deutung sei. Damit befindet sich Whitehead von der allgemeinen Idee her in unmittelbarer Nähe zu Bradley und zu McTaggart. Auf diese Feststellung kommt es hier an. Es wird hier nicht behauptet, Whitehead negiere die Zeit. Alles, was hier festgestellt wird, sind Ideen, die bei den genannten Autoren analog verstanden werden können. Die Unterscheidung zwischen einer atemporalen Epoche und einer temporalen Deutung derselben (*viz.* die logisch geordneten Konkreszenzphasen in der Theorie) stellt sich entschieden gegen die natürliche, aristotelische Zeitauffassung, die James mit Bergson teilt (ein *specious present* ist keine logisch-atemporale Entität, sondern ein psychischer Mikroprozess). Eine extrinsische Erklärung dafür könnte lauten, dass eben erst Whitehead in der Lage gewesen sei, die Neuerungen in der Physik von 1920 bis 1930 zu verstehen und für seine Philosophie fruchtbar zu machen, und dass sich Bergson in dieser Zeit vermehrt der Religionsphilosophie und Religionssoziologie zugewandt habe. Das ist sicher nicht falsch, dennoch wird damit zu kurz gegriffen. Philosophie lässt sich immer mit Philosophie erklären. Die angedeutete Erklärung wäre jedenfalls mit einer intrinsischen Erklärung zu ergänzen, die mehr den zeitgenössischen philosophischen Diskursen und der Tradition Rechnung trägt. Es ist kein Wunder, dass immer wieder lesenswerte Autoren wie Royce, Ritchie, Bradley oder McTaggart als völlig bedeutungslose Philosophen erscheinen, wenn ihre philosophischen Abhandlungen am Stand der Physik um 1930 gemessen werden, obwohl ein gemeinsames Mass für Physik und Metaphysik fehlt. Warum sollten metaphysische Äpfel an physikalischen Birnen gemessen werden? Der Spiess liesse sich auch umdrehen. In Anbetracht der allgemeinen Rückwendung zum Aristotelismus in der neuen Metaphysik, in der neuen Ontologie (Nicolai Hartmann), in der Neuscholastik (Maritain), in der Phänomenologie (Brentano und Husserl), in der Prozessphilosophie (Whitehead und Hartshorne), aber auch in der jüngeren Analytischen Philosophie, die sich „Metaphysik“ nennt, erscheinen umgekehrt die Postulate der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik als ‚für die Ewigkeit‘ unbedeutende Zeiterscheinungen.⁶²²

⁶²² Whiteheads Atomismus liesse sich auch rein philosophisch ohne Rekurs auf die Quantenmechanik

Diese nichts sagende Gegenüberstellung zeigt, dass hier Diskurse aneinander gemessen werden, die aufgrund ihrer Herkunft und ihrer Intentionen nicht miteinander vergleichbar sind.

Konkretes Innehalten. Nun stellen wir die Frage: Könnte es sein, dass Whitehead das Erlebnis der Zeit mit einer Theorie der Zeit verwechselt hat? Diese Frage führt uns zur eigentlichen Frage: Von was wurde abstrahiert? Nun, die Antwort finden wir möglicherweise bei Dewey oder bei Bergson.

Dazu müssen wir uns das psychologische Modell des Reflexbogens (*reflex arc*) kurz in Erinnerung rufen. Wir stellen uns mit Bergson vor, dass der Körper mit seiner Umgebung Energie austauscht, d. h. die Gegenstände geben Bewegung an den Körper ab, und dieser sendet den Gegenständen wieder Bewegung zurück.⁶²³ Die Frage ist nun, wie ein solcher Austausch vonstatten geht. Wie wird auf die Welt reagiert? Wir zitieren dazu eine passende Stelle aus H. W. Carrs Schrift zum freien Willen.⁶²⁴

In reflex action there is automatic response to stimulus, and the introduction of freedom may mean at first no more than a power of inhibition. Such a negative power would not account for intelligent action. Intelligence implies freewill, a power in man not only to hesitate and deliberate but also to choose and determine the responsive action.

Stellen wir uns dazu einen Gradienten vor mit dem negativen Pol „Wille, Freiheit, Individualität, Unsicherheit...“ und dem positiven Pol „Konformität, Determination, Sicherheit, Schnelligkeit...“. Jede Bewegung auf dem Gradienten hat ihren Preis: Mit zunehmender Freiheit steigt auch die Unsicherheit, Reaktionen werden langsamer

begründen, wie das ja auch bei Leibniz' Monadenbegriff möglich ist. Es könnte dabei an Demokrit, Aristoteles und andere Denker in Ost und West angeknüpft werden. Etwas weiter unten werden wir zeigen, wie man systematisch zu dieser Position kommt.

⁶²³ Bergson 1939, 14 – Cf. Lloyd Morgan 1926, 95

⁶²⁴ Carr 1928, 7 - Cf. Spencer 1899, 427 ff.

und komplizierter usw.⁶²⁵ Genau um das scheint es doch bei unserem abstrakten Problem zu gehen, nämlich um *verzögerte Reaktionen*. Whitehead selbst formuliert es kurz vor der Abfassung seiner *Gifford Lectures* so:⁶²⁶

Reflex action is that organic functioning which is wholly dependent on sense-presentation, unaccompanied by any analysis of causal efficacy *via* symbolic reference [„images“ bei Bergson und „power“ bei Locke]. The conscious analysis of perception is primarily concerned with the analysis of the symbolic relationship between the two perceptive modes. Thus reflex action is hindered by thought (...)

Dieses ‚Hamletmotiv‘, das höhere Lebensformen innewohnt, wird auch von Bergson hervorgehoben, und zwar auf eine Art und Weise, die einen direkten Bezug zu Whiteheads Epochentheorie ermöglicht. Dies sind Bergsons wichtige Worte:⁶²⁷

(...) l'être vivant dure (...), justement parce qu'il élabore sans cesse du nouveau et parce qu'il n'y a pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même où il n'est rien du tout. (...)

(...) le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix?

Diese zwei Passagen aus dem Vortrag „Le Possible et le réel“ (1920) stellen den Zusammenhang von „temps“, „retardement“, „choix“ und „création“ explizit her

⁶²⁵ Cf. *ibid.*, 454: Seltene und vielfältige Erfahrungen sind ein Zeichen der Freiheit und der relativen Autonomie eines Organismus.

⁶²⁶ S, p. 81 – Bei der Wahrnehmung und bei Whiteheads Elementarereignissen wirkt zuerst eine Kraft ein, die eine Aktivität (Prehension bzw. Wahrnehmung) auslöst. In der alltäglichen Erfahrung wird diese Abfolge fälschlicherweise umgekehrt angenommen (dies ist der Kern von Whiteheads Humekritik).

⁶²⁷ Bergson 1938, 101 / 102 – Hamlet wird von Whitehead in PR, p. 181 evoziert.

und dürfen als Parallele zu - oder wohl eher als geniale Vorwegnahme von - Whiteheads Theorie des Werdens und Vergehens von aktualen Entitäten gewürdigt werden. In der logischen Harmonie, die innerhalb einer aktualen Entität herrscht, ist in gewisser Weise alles gegeben („...tout soit donné tout d'un coup“). Da gibt es ein autozentriertes Subjekt bestehend aus immanenten Objekten, die gemäss Whitehead teils als Wirkursachen, teils als Finalursachen fungieren (tatsächlich als Material- und Formursachen) und zusammen eine pseudotemporale *process bubble* zwischen einem t_1 in der Vergangenheit und einem t_2 in der Zukunft aufspannen. Ein Tropfen macht noch keinen Regen aus, und so kann man mit gutem Gewissen sagen, dass erst die (nach einer gewissen Logik geordnete) Abfolge von Wassertropfen einen ‚echten‘ Regen ausmache. Nur gilt diese Analogie hier nicht, denn auf der Ebene der abstrakten, homogenen Zeit (wie wir vorhin mit Bergson festgestellt haben), kann Zeit nur aus Zeit bestehen; mit Wassertropfen aus etwas, das nicht Wasser ist, macht man keinen Regen.

Was wir eben frei „Hamletmotiv“ genannt haben, scheint tatsächlich der fehlende Teil im Puzzle von Whiteheads Zeitphilosophie zu sein. Das besagte Motiv wird von Dewey sehr einprägsam ausformuliert:⁶²⁸

Reflection occurs only in situations qualified by uncertainty, alternatives, questioning, search, hypotheses, tentative trials or experiments which test the worth of thinking.

In einer Welt, in der alles ewig wiederkehrt, gäbe es kein Sicherheitsdefizit, die Natur würde einfach ihren schicksalshaften Lauf nehmen und alles mit sich mitziehen. Die Intelligenz wäre ihrer biologischen Funktion entledigt. Da nichts von nichts kommt, müssten wir uns auf eine Gottheit oder eine spirituelle Gegenwelt à la Swedenborg berufen, um die menschliche Existenz und Intelligenz einigermaßen verständlich zu machen. Das Hamletmotiv wird dann erkennbar, wenn Unsicherheit

⁶²⁸ Dewey 1981, 62

- oder positiv ausgedrückt „Freiheit“ - entsteht, die wir im Anschluss an Spencer als Differenz zwischen inneren und äusseren Relationen verstehen können, die für einen Organismus keine Gefahr birgt. Whitehead streift diese Thematik, wenn er in *MT* sagt, dass „novel situations“ neue Reaktionsweisen oder Verhaltensmuster fordern.⁶²⁹ Bergson und Dewey lenken unsere Aufmerksamkeit vermehrt auf die soziale Komponente. Mit dem Leben brechen Freiheit und Unberechenbarkeit in die materielle Welt ein. In der determinierten Physis entsteht eine „zone d'indétermination“, die sich auf das gesamte Leben in einem gemeinsamen Habitat auswirkt.⁶³⁰

Es spricht viel dafür, Whiteheads aktuelle Entitäten, Mikroprozesse oder Epochen als Gebilde aufzufassen, die analog zu mentalen Vorgängen bei höheren Lebewesen ausgedacht wurden. Da gibt es „alternatives“ und „hypotheses“ auf der einen Seite, und die Möglichkeit zwischen Alternativen auf *quasi*-intelligente Art zu wählen auf der Seite der ‚protomentalen Einheit‘, die unter Handlungszwang steht und „Entscheidungen“ treffen muss.⁶³¹ Eine solche abstrakt-konkrete Einheit, die *causa sui* sein soll und in welcher Art auch immer Entscheidungen trifft (d. h. konkrete und konzeptuelle ‚Vorschläge‘ annimmt oder verwirft), kann nicht mehr als „protomental“ bezeichnet werden, ausser man definiert den Begriff ‚mental‘ auf eine ungewöhnliche Weise. Es ist möglich, entsprechende Themen und Begriffe bei Whitehead zu finden. Dazu gehören die Themen „value“, „importance“, „interest“, „to live better“, „adversion/aversion“, „propositions“, „decision“ und „canalization“ (nach Bergson). Da es nicht klar ist, wie ein Fluss ohne Flussbett fließen könnte, rekuriert Whitehead bezüglich der Evolution und der Ordnung der Natur (*lies*: Prozess und Struktur) auf Gott und versucht auf seine Weise, das *argument from design* (also den physikotheologischen Gottesbeweis) ‚von unten‘ oder ‚von innen‘ her plausibel zu machen. Was hier gesagt wird entspricht ziemlich genau dem, was

⁶²⁹ *MT*, p. 25

⁶³⁰ Bergson 1919, 12 f. – Siehe dazu Maine de Birans Übersetzung eines Verses von Lukrez: „rompre les liens du *fatum*.“ (in Moore 1970, 207)

⁶³¹ Bergson, *loc cit.*

Stephen C. Pepper in einem Aufsatz von 1961 zum Besten gibt. Pepper fragt sich ebenfalls, von was Whitehead bei der Entwicklung seines Prozessbegriffs ausgegangen ist (was die grundlegende Metapher ‚hinter‘ den aktuellen Entitäten ist). Seine Antwort trifft sich mit der unsrigen und wirft die heikle Frage des Anthropomorphismus (allgemeiner der Berechtigung von Analogiebildungen) auf:⁶³²

I believe the root metaphor is what we ordinarily call a purposive act. Such an act, as we watch it going on, is through-and-through qualitative. It has a distinctive unity, drive, and aim. It has a degree of extensiveness both spatially and temporally.

Im Unterschied zu Pepper sehen wir den „purposive act“ eher in Analogie zur Zeitdifferenz zwischen aufeinanderfolgenden Aktualitäten und bleiben bei unserem Hamletmotiv. Eine aktuelle Entität handelt nicht im eigentlichen Sinne des Wortes. Erst die Zeitdifferenz bringt eine ontologische Differenz hervor, die für das weitere Geschehen interessant sein könnte. Eine aktuelle Entität ‚plant‘ gewissermassen (mit der Hilfe Gottes) sich selbst als ontologische Differenz für nachfolgenden Aktualitäten, was man als Handlung ‚nach aussen‘ verstehen könnte aber nicht muss. Abschliessend kann gesagt werden, dass Whiteheads Organismusphilosophie vielleicht nicht im engeren Sinne anthropomorph ist,⁶³³ jedoch mit Schwierigkeiten kämpft, wenn es gilt, den Spagat von elementaren Existenzformen über Pflanzen und Tiere zum Menschen und weiter in Richtung Gott mit einem einzigen Prozessschema zu versuchen, das zudem noch mehrheitlich linear verläuft. Das Problem liegt auf der Hand: je grösser die Extension, desto kleiner die Intension, d. h. unsere Sätze und Definitionen und deren Anwendung in Modellen werden zunehmend abstrakt und

⁶³² Pepper 1961, 74 (87 f.) – Cf. Rescher 1996, 75 (zu Pepper)

⁶³³ Darüber liesse sich streiten. Die Unterscheidung der Funktionen „physical“ / „mental pole“ könnte beispielsweise als ein versteckter Anthropomorphismus gedeutet werden (cf. Rescher 1991, 42, Analogie 79). Die Schwierigkeit hängt mit der „induction naturelle“ zusammen. Wenn der Mensch doch ein Teil oder ein Produkt der Natur ist, dann sollte es doch möglich sein, vom Menschen auf die Natur zu schliessen. Genau dieser Punkt wäre zu diskutieren.

‚leer‘. „Wachstum“, „Fühlung“, „Entscheidung“ und weitere Termini sind in seltenen Fällen wörtlich, in vielen Fällen dagegen eher metaphorisch zu verstehen. Das ganze Begriffsschema scheint überdehnt zu sein. Dabei spielt die Vorstellung eine Rolle, dass Phänomene möglichst ‚konkret‘ erfasst und gedeutet werden sollen – eine Forderung, die bei einer metaphysischen ‚Theorie von Allem‘ mit hoher Sicherheit nicht einlösbar ist.⁶³⁴ Darin haben wir auch den Grund für die Vagheit von James‘, Bradleys und Bergsons Theorien zu sehen, die durchaus nicht negativ zu bewerten ist. Diese Theorien begnügen sich mit einem impressionistischen Bild der sinnlichen Welt und beanspruchen nicht, intuitiv oder reflektiv den ‚Mechanismus der Wirklichkeit‘ gefunden zu haben. Die Philosophie ist als solche eben eine fließende Frage, und nicht eine kompakte Antwort. Auch Whiteheads grosse Kette des Seins ist nicht fertig geschmiedet worden...⁶³⁵

⁶³⁴ Einen ähnlichen Einwand liesse sich auch gegen McTaggarts Metaphysik formulieren.

⁶³⁵ Das letzte Kapitel von Lovejoys magistraler Studie *The Great Chain of Being* (1936), die Whitehead möglicherweise bekannt war, kann als historisch fundierte Kritik an seinem System gelesen werden. Siehe Lovejoy, 1965, chap. XI (zu Platon und zur Romantik, mit einem kurzen Zitat aus SMW)

§ 15 Einheit und Vielheit

Plurality and relatedness are but
features and aspects of a unity.⁶³⁶

Bezüglich Whiteheads „absoluten Epochen“ (wie wir sie nennen) gibt es drei mögliche Erklärungen (A, B und C). Die erste davon ist relativ uninteressant, die anderen beiden sind dagegen überaus lehrreich. Der Vollständigkeit halber muss (A) auch behandelt werden. Da das Thema bekannt sein dürfte, können wir uns kurz fassen. Uns geht es in diesem Paragraphen vorwiegend um das Thema „Einheit und Vielheit“ bei Whitehead. Das Bradley-Zitat oben verrät uns schon, in welche Richtung der Wind bläst, nämlich in Richtung „Synthese“. Das Wenige, was hier zu James gesagt werden kann, soll am Schluss noch angefügt werden.

(A) Nach der ersten Erklärung hat Whitehead seinen Epochenbegriff als Antwort auf Zenons Argument der Dichotomie ausgedacht. Würde es diese Art zu argumentieren nicht geben, wäre Whitehead nicht dazu veranlasst worden, den Epochenbegriff zu bilden (das wird zwar nicht so gesagt, aber diese Folgerung ergibt sich unausweichlich). Nun ist das nicht genau das, was wir oben mit „uninteressant“ meinten; „uninteressant“ ist viel eher Whiteheads Antwort auf Zenon. Der Grund für unser Urteil liegt auf der Hand: Wenn es um den Monismus der Eleaten (Parmenides, Melissos, Zenon) und um die entsprechenden Argumente von Zenon geht, reicht es nicht, mit Glaubenspostulaten aufzuwarten wie: „Ich bin ein Pluralist!“ (James) oder „Ich glaube an die Kreativität!“ (Whitehead). Aussagen von der Art „Wir sind G, und ihr seid *nicht*-G“ können als philosophische Argumente keine Geltung beanspruchen- selbst dann nicht, wenn sie so anspruchsvoll daherkommen wie bei Whitehead. Whitehead kann weder Zenon noch Bradley dazu verpflichten, sein Konzept von Kreativität zu übernehmen. Sätze wie „(...) every act

⁶³⁶ Bradley 1930, 125

of becoming must have an immediate successor“, „It lies in the nature of things that the many enter into complex unity“ oder „(...) each event is a process issuing in novelty“ sind philosophisch gesehen nicht zwingend, da sie die Theorie, die zur Diskussion steht, bereits voraussetzen.⁶³⁷ Dies könnte auch gegen die Eleatische Schule eingewendet werden, aber das ändert nichts an der Ungültigkeit von rationalen Glaubenspostulaten. Wenn Whitehead im Vortrag „Time“ (1927) von Zenons Argument der Dichotomie ausgeht und dann sinngemäss feststellt, dass unter Zenons Voraussetzungen ein unendlicher Regress unausweichlich ist, und dass *deshalb* Zenons Argumentationsweise für die Wirklichkeit unerheblich sei,⁶³⁸ dann setzt Whitehead dabei Zenons Argument *und* seinen eigenen Wirklichkeitsbegriff einfach voraus. Viel mehr als eine Neuauflage einer bekannten Konfrontation ist darin nicht zu sehen (Parmenides *contra* Heraklit), selbst dann nicht, wenn Whitehead auf die neuere Physik oder auf die Mathematik (in *PR*) verweist. Die effektive Strategie bestünde darin, den eleatischen Wirklichkeitsbegriff, der Zenons Paradoxa motiviert, aufzugreifen und kritisch zu hinterfragen. Eine solche naturalistische Kritik wäre allerdings nicht ohne Mühe vonstatten gegangen, denn Whitehead teilt die verwandten Vorstellungen einer logischen und einer wirklichen Harmonie, die sich historisch auf Parmenides respektive auf Pythagoras zurückführen lassen.⁶³⁹ Darin ist der tiefere Grund für Whiteheads oberflächliche Behandlung von Zenon zu sehen, was offenbar noch niemandem aufgefallen ist.

Was Zenon uns mit seinen Argumenten sagen will, ist im Prinzip das Gleiche wie das, was James, Bergson und Whitehead uns sagen: die konkrete Erfahrung und das begriffliche Denken driften auseinander. Dabei kommt es *prima facie* nicht darauf an, wie wir diese Feststellung evaluieren. Die Frage nach der Wirklichkeit stellt sich erst im Anschluss an die gemachte Feststellung. Erst mit deren Evaluation und mit den entsprechenden tendenziösen Definitionen des Erfahrungsbegriffs geraten wir in den ewigen ‚Streit der Meinungen‘, der zur skeptischen Enthaltung Anlass geben kann.

⁶³⁷ *PR*, p. 69 / 21 und *AI*, p. 236

⁶³⁸ Siehe das Zitat aus dem besagten Vortrag in Christian 1959, 71: „*B* has superseded *A*“ etc.

⁶³⁹ Cf. *AI*, chap. XVII / XX; weiter Wells 1950, chap. 8 / 10

Was Verweise auf die Praxis oder auf andere Wissenschaften (in unserem Falle die Mathematik⁶⁴⁰) betrifft, so ist der hier vertretene Standpunkt unmissverständlich: Wenn sich Philosophie nicht mehr mit Philosophie erklären lässt, gibt es im fraglichen Argument vermutlich eine Lücke. Wir dürfen immer in andere Wissensgebiete ‚teleskopieren‘, nur ist es uns in der Philosophie nicht möglich, die hypothetisch-deduktive Methode (*vide* Mill) anzuwenden, da sich philosophische Theorien prinzipiell nicht ‚testen‘ lassen – an mathematische Beweis ist gar nicht erst zu denken!⁶⁴¹ Wenn die Philosophie nicht vage und suggestiv bleiben darf, läuft sie Gefahr, zu einer überflüssigen Pseudowissenschaft zu verkommen. Diese Kritik streift auch Whiteheads Metaphysik, aber sie wirft sie nicht um.

(B) Weitaus interessanter als die vorige Erklärungsweise ist das Verhältnis von Monismus und Pluralismus. Bei Whitehead gibt es anders (oder zumindest deutlicher) als bei James oder Bergson eine Interdependenz von Teil und Ganzem, wobei Einheit und Kontinuität des Universums durch Gott garantiert werden. Teile einer *lineage* sind intern-asymmetrisch miteinander verbunden, wobei die externe Relation vom Vorgänger zum Nachfolger ‚beinahe intern‘ ist, weil der Vorgänger bis zu einem gewissen Grad ‚bestimmt‘, wie man die Linie, an der er selbst ‚teilnimmt‘, fortführen kann (Antizipation). Wir sagen im Anschluss an Whitehead und im Sinne eines objektiven Idealismus: Eine Aktualität ‚macht‘ einen Vorschlag, oder das resultierende Superjekt ‚ist‘ ein Vorschlag, den nachfolgende Aktualitäten annehmen oder ablehnen können.⁶⁴² Mit gewissen Einschränkungen gilt Whiteheads Wort: „There is complete contemporary freedom.“⁶⁴³

Da der Einheitsgedanke in Bezug auf Prozess und Struktur des Universums bei Whitehead klar im Vordergrund steht, wirkt Whiteheads Pluralismus im Vergleich

⁶⁴⁰Cf. *PR*, p. 69

⁶⁴¹ Cf. *FR*, p. 83 f. (zu Platon und J. S. Mill) und Klose 2002, 323 (zu A. Shimony)

⁶⁴² Cf. *AI*, p. 195 und 187 (zum *Timaios*) – Mit Platon, Hegel, Paulsen, Bergson und anderen wird hier die Ansicht vertreten, dass die Wirklichkeit ein ‚Gemisch‘ von Notwendigkeit und Freiheit ist. Diese Ansicht vertreten *de facto* auch Spencer, James und Whitehead.

⁶⁴³ *AI*, p. 198

zu jenem von James ‚weniger wild‘, vielleicht auch ‚weniger modern‘ (Whitehead ist im Wesentlichen ein moderner Pythagoreer). Jedenfalls sieht Whitehead trotz seiner neu-alten Monadentheorie die Totalität aktueller und potenzieller Tatsachen nicht als Denkprodukt, sondern als Naturprodukt an. Das Thema der Einheit oder der allumfassenden Harmonie, das Leibniz und seinen Nachfolgern (darunter auch Whitehead) etliche Mühe bereitet hat, scheint bei Whitehead zunächst weniger dringlich zu sein, da er nach eigenen Angaben von Spinoza ausgegangen ist, wie bereits dargelegt wurde. Wenn wir Spinozas universelle Theorie ‚personalisieren‘ möchten, dann müssen wir dessen Blockuniversum (das keines ist – *pace* James) aufbrechen, ohne die harmonische Einheit völlig zu zerstören. Die Mitte zwischen Monarchie und Anarchie ist die Demokratie. Mit diesem Vergleich soll der Gradient eingeführt werden, der von den absoluten Extrema „Monismus“ und „Pluralismus“ abgegrenzt wird. Wenn wir wie Whitehead den Ausgleich suchen, werden wir uns von beiden Seiten in Richtung Mitte bewegen, so dass die Vorteile der beiden Seiten erhalten werden können (wie versuchen also eine Synthese im Sinne Hegels). Die Mitte soll für uns „Monadismus“ (und nicht etwa „Panpsychismus“) heißen. Wo eine logische Harmonie herrscht, gibt es keinen Wandel; wo dagegen Tatsachen oder Meinungen miteinander konfliktieren, gibt es keine Stabilität (Parmenides *contra* Heraklit). Die „Wirklichkeit“ ist also ein ‚Gemisch‘ aus Prozess und Struktur, wie wir kurz und bündig sagen können (nach Capra). Also versuchen wir, den Gedanken der Harmonie mit dem Entwicklungsgedanken zu kombinieren. Was ergibt sich aus dieser „Kombination“? – Zuerst ergibt sich daraus ein starker Kontinuitätsbegriff (die „unity of sequence“ und die anderen Einheiten bezüglich Prozess und Struktur nach Ruskins Vorschlag). Kontinuität bedeutet nicht nur logische Kohärenz, sondern auch ‚pragmatische Konsistenz‘, womit wir auf die Kompatibilität von Möglichkeiten und deren „real conditions“ (Hodgson) aufmerksam machen. Eine Bewegung *in actu* verläuft von einem ‚faktischen‘ zu einem ‚normativen‘ Term (von einem ‚Start‘ zu einem ‚Ziel‘). Der zureichende Grund für Bewegungen und Veränderungen aller Art ist eine wirkungsvolle Kombination von *push*- und *pull*-Faktoren (ein praktisches

Beispiel dafür wäre die Migration von einem Land zum anderen). Eine ‚starke‘ Kontinuität baut auf die Vergangenheit (Notwendigkeit), die je nach den inneren und äusseren Umständen ‚entwickelt‘ oder modifiziert werden kann (Freiheit). Dabei wird das Zufallsprinzip weitgehend ausgeschaltet. „Zufall“ ist der Name, für das, was nicht verstanden wurde. Wenn wir unsere Theorie nicht auf der „unity of membership“ (Struktur), sondern auf der „unity of sequence“ (Geschichte) aufbauen, werden wir an eine Metaphysik herangeführt, die an die Entwicklungslehre von Lamarck erinnert: das Leben ‚macht‘ die Formen, und nicht umgekehrt (wie noch bei Aristoteles und Whitehead).⁶⁴⁴ Wenn wir zusätzlich noch die „genetic unity“ (gemeinsamer Ursprung) aller Seinsformen betonen, dann nähern wir uns als traditionsbewusste Metaphysiker dem Bereich der philosophischen Theologie an (*vide* Whitehead, Lloyd Morgan u. a.). Die Suche nach einem allgemeinen Weltgesetz („unity of subjection“) wäre eher die Aufgabe einer philosophischen Kosmologie, (wie jener von Whitehead), schliesst aber philosophisch-anthropologische und philosophisch-theologische Gesichtspunkte keineswegs aus.

Wir kommen so zu jener metaphysischen Option, die wir im Sinne von Peirce, Paulsen, James, Fechner oder Lotze und anderen als „objektiven Idealismus“ bezeichnen wollen (wir können sie mit Whitehead auch „Organismusphilosophie“ nennen, wenn uns das lieber ist). Dabei kehren wir zur Tradition zurück, denn es geht im Wesentlichen darum, Wirkursachen mit Finalursachen zu ergänzen. Zuerst geht es um die Gegenüberstellung von ‚Faktum und Norm‘, also von potenziellen und aktuellen Aspekten der Wirklichkeit im Hinblick auf das Gute (als Pragmatisten sagen wir: „im Hinblick auf das Bessere“⁶⁴⁵). Wir retten also die Idee eines „potential

⁶⁴⁴ Cf. *MT*, p. 167 („process of modification“) und p. 140 (zur neuen Physik)

⁶⁴⁵ Cf. *FR*, p. 4 / 8 – Whiteheads Schriften *FR* und *MT* tragen den Stempel von Bergsons neuer Philosophie (oder „des Zeitgeistes“, wie zuweilen mit unbeabsichtigtem Humor gesagt wird) besonders deutlich. So finden wir etwa in *FR* genau jene Kritik, die bereits James und Bergson gegen Spencer hervorgebracht haben (*FR*, p. 6 - 8). Für Spencer war nicht der Mensch (oder die Vielzahl der Organismen), sondern die ganze Natur die treibende Kraft. Mensch und Tier sind nur zwei Aspekte unter vielen. Die Gottesfrage klammert Spencer im Sinne seines Agnostizismus konsequent aus – eine wissenschaftliche Haltung, die ihm zeitlebens Feindschaft eingebracht hat (Ward *contra* Spencer). Dabei kann Spencers Kraftbegriff (ähnlich wie Whiteheads Kreativitätsbegriff) leicht theologisch gedeutet werden.

being“ (Atkinson) und führen diese der Idee eines „actual being“ zu. Bei Whitehead und den genannten Philosophen wird diese „Kombination“ eine typische Gestalt annehmen: das potenzielle Sein wird als objektiv aufgefasst (unsere „Vorschläge“), wogegen das aktuelle Sein nach der subjektivistischen Wende von Descartes als Präsenz eines Subjekts gedeutet wird (ob das auch für Spinoza gilt, ist ungewiss). Diese Disposition erlaubt die Zersplitterung oder ‚Personalisierung‘ von Spinozas Monismus, denn nunmehr gibt es einen subjektiven ‚Innenbereich‘ und einen objektiven ‚Aussenbereich‘, wobei diese Bereiche weniger topologisch als funktional zu verstehen sind. Ein Modus (oder eine Monade) wird nicht mehr ‚objektiv‘ von einer physikalischen und einer metaphysischen Seite her beleuchtet, sondern gewissermassen ‚von innen‘ und ‚von aussen‘. Diese subjektivistische Sichtweise impliziert bereits die Unterscheidung von Teil und Ganzem („one and many“ in einem realistischen und organizistischen Sinn), von Totalität und Partialität oder von Individuum und Gesellschaft (wie wir bevorzugt sagen). Die genannte Disposition ist trotz deren subjektivistischer Basis der Tradition verhaftet, denn die Trennung in zwei komplementäre (oder konfligierende) Bereiche folgt der traditionellen und alltäglichen Subjekt/Objekt-Unterscheidung. Die Kategorien „Subjekt“ und „Objekt“ werden also nicht liquidiert (wie wäre das auch möglich!), sondern neu interpretiert. Das Neue am Alten ist das Bewusstsein, dass zumindest in der Theorie alles eine Frage der Perspektive ist. Das ist nicht primär als Antwort auf die Relativitätstheorie zu werten (was überhaupt kein philosophisches Argument wäre), sondern als „Kombination“ von Absolutismus und Relativismus (Platon *contra* Protagoras). Wenn wir an unserer Disposition weiterarbeiten, erkennen wir bald einmal, dass Whitehead wieder so etwas wie ein „aristotelisches Schalenmodell“ vorschwebt (wie in R). Es reicht, sich gewisse Aussagen in *MT* plastisch vorzustellen, um das zu sehen.

René Munnik übersieht in seiner hervorragenden Studie zu Whiteheads Philosophie zwei Themen in *MT* und *RM*, die seine These zur „Entwicklung des Totalitätsgedankens“ bei Whitehead zusätzlich gestützt hätten.⁶⁴⁶

(a) *RM* ist nicht nur wegen der kosmologischen Skizze (Gott, Kreativität, ewige Objekte) interessant, sondern auch deswegen, weil darin ein Hinweis auf Werte zu finden ist, der sich mit James' Terminologie anders formulieren lässt.⁶⁴⁷ Bei James besteht die Wirklichkeit aus ‚Dingen‘ oder ‚Erfahrungen‘, die zusammenkommen oder auseinandergehen („conjunctive“ und „disjunctive relations“). Nicht weit von James' Psychologie und Philosophie entfernt könnten wir sagen, dass eine Gemeinschaft sich durch Harmonie und Konflikt manifestiere (*vide* Max Gluckman). Genau diesen Gedanken spricht Whitehead in *RM* aus. Werte sind nicht sentimentale Anwendungen, sondern recht ‚harte‘ Ordnungskriterien. Sie sind im Zusammenhang mit den Themen „relevance“, „importance“, „perspective“ und „life“ zu sehen. Eine „unity of sequence“ (Ruskin) bedingt im Rahmen eines (gemässigten) Pluralismus eine Ordnungsinstanz. So wie wir für die Psyche eine Ordnungs- und eine Materialebene angenommen haben, so darf auch für die Geschichte des Kosmos ein ‚horizontaler‘ und ein ‚vertikaler‘ Aspekt angenommen werden (deshalb ergänzt Whitehead Aristoteles mit Platon). Wenn wir da verstanden haben, bereitet es keine Mühe mehr, in einer Gemeinschaft eine Wertegemeinschaft zu sehen, bei der es eben auch „disjunctive relations“ gibt. Whiteheads wichtiger Hinweis lautet auf dem Hintergrund des eben Gesagten so:⁶⁴⁸

The actual world, the world of experiencing, and of thinking, and of physical activity [Mensch und Natur] is a community of many diverse entities

⁶⁴⁶ Siehe Munnik 1987/I, Kap. 4 und 1987/II, Kap. 8

⁶⁴⁷ Cf. Munnik 1987/I, 207 - 209 (zu Werten in *RM*)

⁶⁴⁸ *RM*, p. 88 – Whitehead spricht weiter vom intrinsischen Wert einer jeden Aktualität: „(...) actual entities are, for themselves, their own value, individual and separable“. Wenn man etwas unvorsichtig ist, könnte man hier einen Panpsychismus hineinlesen (*vide* Skrbina u. a.). – Cf. *Mem*, p. 51, wo sich Whitehead in einem anderen Sinn äussert.

[Pluralismus an der Basis]; and these entities contribute to, or derogate from, the common value of the total community.

Die Welt ist ein „moral order“ (wie bei Royce und etwas weniger deutlich bei James), was nicht unbedingt als blanke Harmonie zu verstehen ist. Was Mead über Fichte vorträgt, gilt wortwörtlich auch für Royce und Whitehead (und für viele weitere Schriftsteller und Philosophen). Das zentrale Problem dieser beiden Autoren besteht darin, die Objektivität (oder die natürliche Funktion) von Werten plausibel zu machen. Hören wir kurz, was Mead zu Fichte sagt - wir dürfen dabei an Whitehead, Royce, Ruskin und an andere wichtige Persönlichkeiten denken:⁶⁴⁹

(...) Fichte conceived of the world as being essentially moral, not simply as something that is known. It has moral significance, for it presents itself as a task, as an accomplishment that must be carried out.

Selfhood is attained in a process in which the individual identifies himself with his task. The individual realizes himself in that process.

Damit liegen die Karten auf dem Tisch. Die Idee, welche in der vorliegenden Arbeit unter den Titeln „objektiver Idealismus“, „Whiteheads Individuationstheorie“ und „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ eingeführt wird, erscheint jetzt ganz deutlich vor unserem geistigen Auge. Die besagte Dialektik wird in *RM* so angedeutet: „The individuality of entities is just as important as their community.“⁶⁵⁰ Wir müssen also Whiteheads Wendung „the total community“ ernst nehmen. Bei Leibniz wäre diese Wendung eine Metapher, bei Whitehead ist sie eine Realität. Nun

⁶⁴⁹ Mead 1936, 99 f. / 89 – Cf. *Mem*, p. 35 ff. und *PR*, p. 15 – Was hier zunächst wie Kant klingt, ist tatsächlich eine Andeutung unserer „Dialektik“. Es geht also nicht um ein unpersönliches Prinzip („du sollst“), sondern um Geschichten, die das Leben schreibt („du darfst“).

⁶⁵⁰ *RM*, p. 88 – Eine andere Version der besagten Dialektik findet sich in *S*, p. 79 - Es sei bei dieser Gelegenheit an Royce's schönen Ausspruch in 1929, 340 erinnert: „The best world for the moral agent is one that needs him to make it better“ (im Original kursiv).

fragt sich natürlich, ob wir diesem Anspruch genügen können, wenn wir von Spinoza herkommend so viele Konzessionen an Leibniz (oder auch an Berkeley) machen, wie dies Whitehead tut. Denn Descartes' Argument mit dem täuschenden Geist *ist* in unserem metaphysischen Kontext stichhaltig (*contra* Nobo). Es genügt nicht einfach anzunehmen, dass eine Aktualität, eine Monade oder ein endlicher Geist ‚wohl nicht‘ durchgehend einem Irrtum oder einer Illusion erliegt. Das ist zwar eine nette Annahme, aber kein überzeugender Grund.⁶⁵¹ Dies schon deshalb nicht, weil in einem modernen subjektivistischen Rahmen nicht mehr auf das antike Motiv „passive Seele (in einem vorgegebenen Weltenbau), also kein Irrtum“ rekurriert werden kann (*vide* Aristoteles, Epikur u. a.). Spätestens seit Berkeley gilt „die Seele“ als etwas Aktives oder als ein ‚Willenszentrum‘ (aktive *minds* mit passiven *ideas*). Descartes hat seinerseits klar erkannt, dass die Möglichkeit eines *massive error* der Preis für den Subjektivismus ist. Bei Leibniz, Lotze und Whitehead wäre eine Monade nicht im Stande, eine natürliche von einer künstlichen Welt zu unterscheiden (wie das gewisse Menschen heutzutage auch nicht mehr können). Das Universum könnte so theoretisch aus zwei Entitäten bestehen, die den Funktionen „Projektor“ und „Leinwand“ im Kino entsprechen: Gott und sein einziges Geschöpf, das er aus lauter Liebe in einen endlosen Traum versetzt (von diesem Argument ist bekanntlich auch Berkeleys Theorie betroffen). Das Übel bei Whiteheads Theorie liegt letztlich bei seiner ‚reformierten‘ aristotelischen Ursachenlehre (auf die wir in § 24 näher eingehen werden). In der Metaphysik möchten wir eine Ursache oder ein Ursachentyp wörtlich verstehen dürfen. Bei Whitehead ist das gerade nicht möglich: auf den ersten Blick scheint er von natürlichen Wirk- und Finalursachen auszugehen (wie Paulsen u. a.); bei näherem Zusehen wird deutlich, dass er von einem „funktionalistischen Ursachenbegriff“ (unsere Bezeichnung) ausgeht, der mit immanenten Objekten operiert und somit skeptischen Attacken offensteht. So spricht Whitehead in *MT* dass sich das Leben (als Appropriationsprozess aufgefasst)

⁶⁵¹ Cf. Descartes, *Med.* II, Perler 1998, 80 - 82 (zu Descartes) und Nobo 1986, 370 (zu Whitehead)

subjektiv in einem „absolute, individual self-enjoyment“ kundtut.⁶⁵² Es ist nicht anzunehmen, dass er diese Wendung metaphorisch verstanden wissen wollte, etwa für „relative, social expression of life“ oder so ähnlich. Während sich der Terminus „feeling“ an Bradley anlehnt, entlehnt Whitehead den Terminus „enjoyment“ von Samuel Alexander. Was es damit auf sich hat, wird ein wenig später erläutert. Das Problem bei dem immanenten Beisammensein von intentionalen Objekten ist nicht wirklich darin zu sehen, dass das Subjekt in der Fülle der Objekte passiv erscheinen könnte.⁶⁵³ Das Problem liegt im fehlenden Aussenbezug - letztlich geht es also um das Realismus/Phänomenalismus-Problem im Anschluss an Berkeley und James, das Whitehead in einem anderen Kontext („symbolic reference“) behandelt und eher mit Hume verbindet (*causal efficacy* / *presentational immediacy*).

Whiteheads Auffassung von Solidarität und Zusammensein ist jene einer „objective togetherness“, also eines Beisammenseins von intentionalen Gegenständen ‚in‘ oder ‚für‘ ein Subjekt (sei dies nun Gott oder eine sterbliche Aktualität): „There is a togetherness of the component elements in individual experience.“⁶⁵⁴ Wenn das alles ist, was wir unter „togetherness“ verstehen dürfen, dann bleibt uns nichts anderes übrig, als auf Gott zu rekurrieren. Die folgenden Stellen ähneln also nicht bloss an der Oberfläche an vergleichbare Ansichten bei Royce oder auch bei Bradley (bezüglich des Absoluten): „Process is the immanence of the infinite in the finite (...)“ oder „Process is (...) an absorbing of the Existent in Reality.“⁶⁵⁵ Es ist tatsächlich Gott - der immer weiter laufende übergeordnete Prozess ‚neben‘ oder ‚über‘ dem Weltprozess, der die vergangenen Aktualitäten „absorbiert“ und nachträglich in die grösstmögliche Harmonie überführt (Gott als Sinngeber). Wenn wir einmal davon absehen, dass Idealisten wie Royce und Ritchie Herbert Spencer näher stehen als die

⁶⁵² Siehe *MT*, p. 150

⁶⁵³ Cf. *AI*, p. 179: „But both words...“

⁶⁵⁴ *PR*, p. 189 – Ein raum-zeitlicher Atomverband aus subjektiver Perspektive (bei Whitehead „nexus“ respektive „society“ genannt) ist nicht wirklich eine Gesellschaft, sondern eine gewisse Art des Zusammenseins *in* einem oder *für* ein Subjekt.

⁶⁵⁵ *MT*, p. 54 und *Mem*, p. 35

vermeintlichen ‚Realisten‘ James und Whitehead,⁶⁵⁶ kann die These von der absoluten Erfahrung (Royce, Bradley u. a.) auch für Whitehead Geltung beanspruchen, wenn wir die Rede von einem Absoluten nicht allzu wörtlich nehmen:⁶⁵⁷

Whatever is, is something that in one aspect [aktuelle Entitäten] forms a content of experience. Nothing has a place in the realm of Reality which is not, in one aspect [Gottes Folgenatur bei Whitehead], something presented, found, verified, as a fact known to God, and given as a datum of the Absolute Experience.

Damit sind wir in hohem Bogen wieder bei Spinoza angelangt. Es gibt eine echte, transsubjektive Einheit (oder eine „total community“ zusammen mit Gott), aber diese Einheit wird in den sterblichen „Kreaturen“ nur angedeutet oder ‚nachgeahmt‘, denn Gott allein ist fähig, auf ‚subjektivistischer Basis‘ die Totalität von Fakten, Normen und Möglichkeiten für die Zukunft zu überblicken. In diesem Sinne darf deshalb der folgende Satz aus *CN* umgedeutet werden: „The notion of totality is something beyond that of extension (...)“.⁶⁵⁸

(b) Wir kommen nun zum anderen Punkt, den Munnik in seiner Untersuchung zu seinem Vorteil hätte beachten müssen. Nach der Wertegemeinschaft, die ihren Grund in Gott hat, werden wir in diesem Abschnitt vermehrt mit Perspektiven argumentieren.

In *MT* gibt uns Whitehead an zwei Stellen wertvolle Hinweise für die Disposition, die wir für kurze Zeit beiseite geschoben haben (unser „aristotelisches Schalenmodell“ nach *R* und *MT*). Es geht um den Anstieg vom Ich zum Anderen,

⁶⁵⁶ Cf. Royce 1911, 61 ff. und Ritchie 1905, 109 (*contra* Ward)

⁶⁵⁷ Royce 1929, 431 – Wir könnten hier noch weiterzitieren, da vieles von dem, was Royce sagt, auch auf Whiteheads Philosophie zutrifft.

⁶⁵⁸ *CN*, p. 89

von „this-my-self“, „that other“ zu „the whole“, oder von „internality“ über „externality“ zur „totality“.⁶⁵⁹

There is the feeling of the ego, the others, the totality. This is the vague, basic presentation of the differentiation of existence, in its enjoyment of discard and maintenance [das Leben als Selektions- und Aneignungsprozess]. We are each of us, one among others; and all of us are embraced in the unity of the whole.

Die genannte dreiteilige Unterscheidung eröffnet uns die Möglichkeit, von der Unterscheidung Ich/Nicht-Ich ausgehend einen Innen- und Aussenbereich für einen gegebenen Standpunkt anzunehmen. Das erlaubt uns, an Leibniz und seine Nachfolger (darunter der frühe Kant), sowie an Peirce, Royce und Ritchie anzuknüpfen. Es gibt also zu jedem Phänomen eine Sicht *ab extra* und eine Sicht *ab intra*. Der extrinsische Standpunkt ist die wissenschaftliche Sicht („the world of description“ bei Royce), der intrinsische Standpunkt („the world of appreciation“) ist das Thema der Philosophie, speziell der Metaphysik (*vide* James und Bergson). Hier muss eine kritische Überlegung zwischengeschaltet werden.

Samuel Alexander unterscheidet in seinen *Gifford Lectures* „enjoyment“ und „contemplation“, was uns erlaubt, an dieser Stelle an James anzuknüpfen und auf ein schwerwiegendes Problem aufmerksam zu machen. Bei Alexander heisst es: „(...) the mind enjoys itself and contemplates its objects“, und: „Both the feeling and the understanding are in my language enjoyed“.⁶⁶⁰ Diese Haltung entspricht einem Phänomenalismus oder ‚Experimentalismus‘, der sich in Anlehnung an Whitehead so wiedergeben liesse: Das vor sich gehende Wahrnehmungsereignis wird durch objektive und subjektive Formen zu einem einmaligen Ereignis ‚geformt‘ (das entspräche Whiteheads „objektivem Relativismus“ oder kritischem Realismus). Eigentümlich an Whiteheads metaphysischem kritischem Realismus ist die Tatsache, dass die „Daten“ einerseits Wirkursachen mit einer „Kraft“ (wie die Qualitäten von

⁶⁵⁹ MT, p. 116 und 110 (*vide* „worth“, „value experience“)

⁶⁶⁰ Alexander 1920/I, 12 / 13 (cf. 11 zu G. E. Moore)

Lockes Substanzen), andererseits vergangen und somit passiv sein sollen (wie Berkeleys *ideas*).

James geht in seinem Radikalen Empirismus ebenfalls von dieser kritischen Art Phänomenalismus aus. Dabei stellt sich auch bei ihm heraus, dass das „Phänomen“ nicht ein reiner Wahrnehmungsgegenstand ist, sondern eine Subjekt/Objekt-Relation darstellt. Bei jeder natürlichen Wahrnehmung gibt es einen Selbstbezug und einen Objektbezug. Dieses komplexe Gefühl wird dann entlang der Grenzen dieses zweifachen Bezuges als „inner experience“ oder als „things“ interpretiert.⁶⁶¹ Anders gesagt, die Unterscheidung *innen/aussen* wird im Rahmen eines Phänomenalismus nach innen verlagert, während sie für den Realisten ‚draussen‘ bleibt, also wörtlich genommen werden darf. Die Meinung ist offenbar, dass immanente Objekte weniger ‚anfällig‘ für skeptische Angriffe und Interpretationen im Sinne von „mental Abbildern“ (Repräsentationen) sind. Wenn man einen Gegenstand einmal ‚appropriiert‘ hat, kann man sich in ihm nicht täuschen, so die Annahme. Aber genau das muss bezweifelt werden, denn es ist nicht zu erwarten, dass die Verschiebung eines Problems von einem Bereich in den anderen auf wunderbare Art eine Lösung generieren wird.⁶⁶² Es scheint auch hier ein ziemlich handfestes, materielles Verständnis von „Appropriation“ vorzuliegen, wie wir das bereits für das ‚zu wenig abstrakte‘ Verständnis des Substanzbegriffs festgestellt haben.⁶⁶³ Es ist vorderhand klar: ‚etwas haben‘ schliesst ‚etwas nicht haben‘ aus, nur ist diese Analogie irreführend. Ein Subjekt ‚hat‘ nicht Objekte, sondern Perspektiven, und die sind weder ‚innen‘ noch ‚aussen‘ - am ehesten handelt es sich um Ereignisse, die ‚in der Zeit‘ sind. Ein Mensch ‚hat‘ nicht eine Einsicht, sondern ‚ist‘ einsichtig. Das *Haben* von P erklärt das *Sein* von Q nicht, selbst dann nicht, wenn P als Material einer ‚Aktivität‘ von Q angesehen wird. Die angenommene Aktivität gehört zur Natur von Q, nicht zu jener von P. Der besagte Fehler erscheint in verschiedenen Variationen

⁶⁶¹ ML, p. 238. – Cf. TP 2, p. 23 f. und 171 f. – Bradley sagt im Prinzip nichts anderes.

⁶⁶² So einfach liesse sich Lovejoys Kritik am „objective relativism“ (amerikanische Kritische Realisten, Whitehead eingeschlossen) zusammenfassen (siehe Lovejoy 1930).

⁶⁶³ Cf. Schlick 1979, 105 f. (erfassen, ergreifen usw.)

bei Leibniz, Kant, Husserl,⁶⁶⁴ Whitehead und anderen Denkern, die sich zu wenig Gedanken zum theoretischen Problem des Verschiebens ‚von A nach B‘ gemacht haben. Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, was wir genau „Erkenntnis“ nennen wollen (was für Schlick und Cassirer wichtig war), sondern es geht generell um das Subjekt/Objekt-Verhältnis oder um die metaphysisch zu klärende Situation namens „objektiver Relativismus“: Was bedeutet „objektiv“, und wie ist „relativ“ genau zu verstehen? Ob wir nun eine Sache ‚erleben‘, uns deren ‚erinnern‘ oder diese ‚erkennen‘, in jedem Fall stellt sich die Frage, *von was* auf der Seite des Objekts überhaupt gesprochen wird (*ditto* für die subjektive Seite). Wenn wir uns nicht auf einen kritischen Realismus ‚nach Leibniz‘, ‚nach Berkeley‘ und ‚nach Kant‘ einigen können, geraten wir in einen semantischen und epistemologischen Notstand. Dabei reicht es nicht, zu den postulierten immanenten Objekten oder Ursachen einfach eine ‚Richtung nach aussen‘ hinzuzudenken (Kausalität bei Eduard von Hartmann, Intentionalität bei Husserl, „Vektor“ der Vorgänger und „Erfüllung“ für die Nachfolger bei Whitehead), denn dieser Aussenbezug ist ja gerade das, was wir bei einer subjektivistischen oder phänomenalistischen Theorie am meisten vermissen. Wir benötigen eine intrinsische Korrektur, nicht extrinsische kosmetische Massnahmen. So, wie es geraten ist, vom Ganzen zu den Teilen fortzuschreiten (und nicht umgekehrt), so lasten wir uns wahrscheinlich weniger Bürden auf, wenn wir *a priori* von der Präsenz oder Externalität von Gegenständen ausgehen. In beiden Beispielen liesse sich so in einer Spiralbewegung das Ganze respektive das fragliche Kausalverhältnis über eine Zwischenstufe auf höhere Ebene ‚heimholen‘ (*ditto* für das Thema der Freiheit). Wir müssten also auf einer niederen Stufe bereits voraussetzen, was wir auf einer höheren Stufe zeigen wollen; anders gesagt, wir arbeiten mit operationalen Definitionen, was mit Zirkularität nichts zu tun hat. Wenn wir wieder zu Whitehead zurückkehren, sagen wir in Alexanders Redeweise: Eine Aktualität „enjoys“ seine eigenen Reaktionen oder Leistungen (fühlen und denken) und „contemplates“ ausgewählte Gegenstände vor einem vagen Hintergrund, der

⁶⁶⁴ Cf. Ryle 1971, 181 (zu Husserl)

ein Gefühl von Totalität vermittelt. Diese Andeutung von Totalität muss irgendwie mit Gott in Verbindung stehen, denn Gott *ist* mit seinen beiden Aspekten das Ganze der objektivierten und objektivierbaren Tatsachen (die reinen Möglichkeiten wären gewissermassen die ‚subjektivierbaren‘ Tatsachen in Gottes Intellekt).

Mit den Ergänzungen (a) und (b) zu Munnik hier in Punkt (B) wollen wir uns zufriedengeben. Wenn wir die angerissenen methodischen und metaphysischen Probleme bei Whitehead einklammern, dürfen wir annehmen, dass die Totalität ‚in‘ oder ‚durch‘ Gott etwas ‚Positives mit Wirkung‘ ist, das indirekt den entstehenden Aktualitäten zugute kommt (Harmonie, Koordination, Inspiration). Damit können wir zeigen, dass Whitehead nicht vor dem Problem steht, das zersplitterte Ganze wieder aus seinen Teilen zusammenzusetzen; sein Problem besteht eher darin, die Individualität seiner Elementarereignisse ‚über‘ deren Relativität oder Eingebundenheit zu stellen. Deshalb darf Whiteheads metaphysische Theorie als Individuationstheorie aufgefasst werden. Nicht die Einheit, sondern das Viele ist metaphysisch zu begründen. Bei James ist es gerade umgekehrt, deshalb wartet er bei verschiedenen Anlässen mit einer längeren oder kürzeren Liste von Einheiten „aus pragmatischer Sicht“ auf. Whitehead gelangt mit der Kombination der Leitgedanken „logische Harmonie“ und „individuelle Selbstbestimmung“ (monistischer und pluralistischer Pol) zu einem Kompromiss, den wir im Sinne unserer Dialektik mit „all for one *and* one for all“ umschreiben könnten. Mit etwas Wagemut könnten wir Whitehead im Geiste von Spinoza so verstehen, dass die totale Wirklichkeit (*reality*) *in actu* und *in posse* (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) sich in einem Fokus konkretisiere (*process*), den wir als „a mode or epoch of perception“ eines überindividuellen Kontinuums ansehen könnten, das von Gott auf intelligente und liebevolle Art ‚begleitet‘ wird.⁶⁶⁵ Auf diese lockere und sicher nicht abwegige Art, liesse sich Whiteheads Kosmotheologie als „pluralistischer Monismus“ (James) verstehen. Die vereinzelt Hinweise und Versuche, Whiteheads

⁶⁶⁵ Die zitierte Wendung wird von Shadworth Hodgson in einem anderen Zusammenhang benutzt (in 1898/I, 365).

Metaphysik in Absehung von Spinoza als eine Art „pluralistischer Monismus“ auszuweisen, müssen als missglückt angesehen werden, da darin das scheinbare Paradoxon „Aktualitäten sind Getrennt-Verbundenes“ (wie wir es formulieren) nicht reflektiert wird. Dieses vermeintliche Paradoxon ist mit dem phänomenalistischen (und auch ‚organizistischen‘) Gedanken verwandt, nachdem sich Ich und Nicht-Ich im „unifying moment“ (Eisendrath) gegenseitig aktualisieren. Dieser Gedanke ist nicht von Kant, sondern von den kritischen Realisten *nach* Kant gefasst worden, zu deren amerikanischen Vertretern nebst Santayana auch Whitehead gezählt werden darf.⁶⁶⁶

James und die „Neuen Realisten“ nach Perry sind eher einer empirischen (psychologischen) Version von Berkeleys Idealismus (Phänomenalismus) verpflichtet, als einem Realismus auf der Schiene von Lockes *Essay*. Ein ‚Bewusstsein‘ (oder *mind*) trifft auf immanente Gegenstände (oder *ideas*) als ‚Effekt‘ einer pragmatischen Situation, die eben nicht wirklich „transzendent“ genannt werden kann, weil der Perzipient daran teilnimmt (*vide* Peirce, James, Hodgson und Bergson). Was wir bei dieser Ansicht riskieren, ist ein atomistischer Pluralismus, der von einem fragmentierten Selbst über mehr oder weniger isolierte Existenzformen bis zu einem Gott reicht, der kein Gott mehr ist. Aus diesem Grund wird das Thema der Einheit für James zu einem Problem, das er nicht auf befriedigende Art zu lösen vermochte. Aus seinen wiederholten Versuchen, eine Liste von Einheiten als Ersatz für eine brauchbare pragmatische Definition von ‚Einheit‘ zu präsentieren, greifen wir jene in TP 1 und TP 2 heraus, die wir so weit möglich miteinander zur Deckung bringen, um sie dann auf Ruskins vier Typen zu reduzieren.⁶⁶⁷ James’ Listen wollen wir auf folgende kompakte Art zusammenfassen:

1 – systematische Einheit (real oder ideal): „Kosmos“ als Beispiel, Begriffsschema („generic unity“), kognitive Einheit („noetic unity“),

⁶⁶⁶ Cf. Röd 2004, 267 - 270

⁶⁶⁷ Siehe P, p. 66 – 76, TP 1, p. 406 - 410 und TP 2, p. 11 - 15 – Wir versuchen, die Reihenfolge von TP 1 zu berücksichtigen.

2 – emotionale Einheit: *unio mystica*,

/ zu ergänzen mit: Einheit von *feelings*, *sensations* und relationalen Gebilden.

3 – substanzielle Einheit: eine universelle, unzerstörbare *materia prima*,

/ zu ergänzen mit: eine einzige Substanz als Grund der ‚kosmischen Harmonie‘.

4 – physikalische Einheit: Raum und Zeit als „Rezeptakel“ (absoluter Raum nach Platon und Pythagoras); Kausalnexūs (Wirkursachen und Finalursachen) oder „causal unity“, wie James in P und in einer Notiz festhält.

/ zu ergänzen mit: Einheit der vielen Atome bezüglich Struktur oder Mechanismus.

5 – Ethisch-ästhetische Einheit: Finalursachen in einem spiritualistischen Sinn verstanden. Dieser Punkt ist dem Punkt 2 anzunähern.

6 – genetische Einheit: ein gemeinsamer Ursprung führt zu Ähnlichkeiten, die als Klassenmerkmale dienen (siehe „generic unity“ bei Punkt 1).

/ zu ergänzen mit: Einheit in Zweiheit oder psychophysischer Parallelismus.

7 – teleologische Einheit: gemeinsame oder divergierende Ziele, wobei die Zielsetzung natürlich mit den potenziellen Möglichkeiten des Organismus zusammenhängen (auch mit dessen Umgebung), also auch mit der genetischen Einheit verschiedener Individuen.

/ zu präzisieren wäre im Sinne von Whiteheads Metaphysik, dass sich Prozesse gleichsam ‚zwischen‘ Wirk- und Finalursachen aufspannen oder von diesen ‚genährt‘ werden.

In der Liste von TP 2 erscheinen an erster und zweiter Stelle „Unteilbarkeit“ und „Kontinuität“, wovon uns nur das Letztere interessiert. Für den Pluralisten bedeutet

eine absolute Einheit eine Abstraktion; der Monist sieht umgekehrt in einem radikalen Pluralismus das Resultat gewisser Theorien. Das Gesagte soll besagen, dass weder James noch Royce (oder andere Idealisten der Zeit) einen Kategorienfehler bezüglich der Pole des Gradienten *absolute Einheit* - *absolute Vielheit* begehen. Auf beiden Seiten wird eine gewisse Einheit respektive eine gewisse Vielheit zugestanden, die Frage dabei ist nur, was davon als „konkret“ gelten darf, und was in den Bereich theoretischer Arbeit gehört.⁶⁶⁸ In einer tiefer liegenden Schicht geht es um den Status des menschlichen Denkens in der Wirklichkeit. Ist die menschliche Rationalität *sui generis* oder eine Spezies einer anderen, ‚höheren‘ Rationalität? Für Kant, Leibniz, Royce und andere Denker vor Whitehead (und nach Pythagoras) stand die Rationalität des Universums ausser Frage. Im Prinzip ist der denkende Mensch dazu angehalten, das Verhältnis seines inneren Logos mit dem kosmischen Logos zu klären, so weit das sein verengter Ausblick zulässt (dieser wichtige Punkt wird bei Kant immer wieder ausgeblendet). Was bei James viel interessanter ist als dessen Aufzählung mehr oder weniger abstrakter Einheiten, sind seine allgemeinen Bemerkungen in PP zur Metaphysik, mit denen wir nahtlos zu John Ruskin überleiten können:⁶⁶⁹

They [*i.e.* metaphysical postulates] have the fertility as ideals, and keep us uneasy and striving always to recast the world of sense until its lines become more congruent with theirs.

Many of the so-called metaphysical principles are at bottom only expressions of aesthetic feeling.

⁶⁶⁸ Cf. P, p. 78: „*some separation*“, „*some (...) independence*“, „*some free play*“, „*some real novelty or chance*“ (*i.e.* Tychismus neben Synechismus) – Siehe auch Meyers 1992, 147 f. – Ich neige dazu, das, was anhand der Pyramide (als Bild für den entsprechenden Gradienten) bezüglich Parmenides und Heraklit gesagt wurde, auf das Verhältnis von James’ und Bradleys Philosophien zu übertragen. MR

⁶⁶⁹ PP/II, p. 670 f. / 672 / 675

Where harmonies are asserted of the world, they are obviously mere postulates of rationality, so far as they transcend experience.⁶⁷⁰

Anstatt „Kontinuität“ einfach in der obigen Liste aufzuführen, wollen wir daraus die Faktoren herausheben, die ein starker Kontinuitätsbegriff impliziert (dies im Sinne von Lamarcks' *Philosophie zoologique* aus dem Jahre 1809, deren Lehre für das Verständnis der Entwicklung der Hominiden nach dem Miozän relevant ist⁶⁷¹). Zuerst übersetzen wir die Einträge 1, 4 und 5 in James' Liste in die Sprache von Ruskins verstreuter Kunstphilosophie:

- 1 – *unity of membership* im Sinne von „structure“ oder „part and whole“,
- 4 – *unity of subjection* im Sinne von „causal unity“ oder „unity of meaning“,
- 6 – *unity of origin* im Sinne von „identity in diversity“ oder „the past in the present“.
- 7 – *unity of sequence* im Sinne von Einheitlichkeit oder Konsistenz von Wirk- und Finalursachen (die Betonung liegt bei uns auf dem Akt/Potenz-Schema).

Das Produkt der Faktoren 1, 4 und 6 könnte die *unity of sequence* im Sinne einer starken Kontinuität sein. In unserem neuromantischen und evolutionistischen Zusammenhang gründen wir also die Einheiten nicht mehr wie John Ruskin in seinem kunstphilosophischen Kontext auf einer moralisch-ästhetischen Ordnung (Punkt 1 oben / Punkte 1, 2 und 5 bei James), sondern auf der dynamischen Einheit namens „unity of sequence“, die wir nicht als ein Punkt unter anderen, sondern als Produkt bestimmter Faktoren auffassen. Die Idealität oder die Zielgerichtetheit dieses Ganzen würde dann sozusagen aus tieferen Schichten ‚emporsteigen‘ und sich allmählich herauskristallisieren. Prozesse *definieren* ihre Ziele, wie uns auch Whiteheads Organismusphilosophie deutlich lehrt (ein Punkt, der bei James und

⁶⁷⁰ Genau auf dieses „so far they transcend experience“ kommt es bei James' Kritik am Idealismus an. – James spricht in unserem Zusammenhang auch die Ethik an.

⁶⁷¹ Man denke an das Zusammenspiel von potenziellen und aktuellen Faktoren: von herausgezüchteten Lerndispositionen und realen Lernprozessen *in* und *durch* die Gemeinschaft, kurz von Natur und Kultur.

Bergson unterbelichtet geblieben ist). Es ergibt sich so ein Bild eines dynamischen Kontinuums, das mit Sinn und Schönheit erfüllt ist. Der Titel dieses Gesamtbildes könnte „kosmische Evolution“ lauten. Die Formel *three in one* lautet demnach in einer unseren Zwecken angepassten Ausdrucksweise (Punkte 1 + 4 + 6 als Produkt verstanden):

$$7 = 1 + 4 + 6$$

continuity = complementary functions + causal nexus + common origin

Diese Formel ist implizit in James' Listen vorhanden, zumindest widerspricht sie nicht James' pluralistischen Intentionen. Sie entspricht auch voll und ganz dem starken Kontinuitätsbegriff, der bei Bergson, Whitehead und anderen evolutionistischen Denkern zur Anwendung kommt, wenn auch bei Bergson und Dewey der teleologische Leitgedanke etwas zurücktritt (aber damit nicht verschwindet). John Dewey drückt diesen Gedanken in Worten aus, die uns einen Schritt weiter führen: „The live creature demands order in his living but he also demands novelty.“⁶⁷² Dieses kompakte Verständnis von „Kontinuität“ mit einer starken Betonung auf „organische Einheit“ (Punkt 1 bei Ruskin) verleitet Whitehead und dessen Kommentatoren zuweilen dazu, kleine und missverständliche Ausflüge in monistische Gefilde zu unternehmen. Dies ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil ja Bradley seine gesamte Logik und Metaphysik auf der Idee einer organischen Einheit aufbaut, die durch das Denken fragmentiert oder denaturiert wird. Gerade dieser interessante Vergleich wird aber gerade *nicht* gemacht. Bei alldem ist James' und Whiteheads Allianz mit Bergsons neuer Philosophie nicht aus den Augen zu verlieren. Für James, Bergson, Whitehead und Dewey könnte die eben vorgeschlagene Formel auf freie Art so übersetzt werden:

⁶⁷² Dewey 1987, 171

$$creativity = order + process + history$$

Dabei heisst der zentrale Faktor oder besser das Produkt „Kreativität“, womit der Freiheitsbegriff gestärkt und der Begriff der Notwendigkeit geschwächt werden, was ganz im Sinne von James ist. Wenn es eine absolute „Notwendigkeit“ gibt, dann ist es die in Gott fundierte ethisch-ästhetische Weltordnung – aber nicht einmal das kann gesagt werden, denn Gott verhält sich in seinen Entscheidungen weitgehend frei. Es ist dessen intrinsische Güte, welche die Notwendigkeit des Guten bedingt, und diese Güte ist unhinterfragbar.

Wir haben eben von Freiheit und Kreativität gesprochen. Das bietet uns die Gelegenheit, mehr zu Ruskins „unity of sequence“ oder allgemein zur Kontinuität zu sagen, denn Kontinuität geschieht nicht ‚von alleine‘ und ‚einfach so‘. Das Gegenstück - oder besser die notwendige Ergänzung - zur genetischen Einheit („unity of origin“) ist die teleologische Einheit oder die *unity of purpose*, wie sie auch James in P auflistet.⁶⁷³ Unter diesen Begriff lassen sich die meisten Ideen und Begriffe einordnen, die in der vorliegenden Studie von Bedeutung sind: *Freiheit, Wille, Ziel, Ausdruck, Kreativität, Lernprozess, Individuationsprozess, Selektion* und auch *Abstraktion* als natürliche „function of reason“ (siehe James, Bergson, Dewey, M. R. Cohen, Whitehead u. a.). Zielsetzungen sind als Idee ja das grosse pragmatistische Denkmittel, um die Plastizität der Wirklichkeit auszuweisen und damit die Freiheit des Menschen gegenüber allen denkbaren Arten von Determinismen (siehe besonders James und Schiller). Die Teleologie (oder ein neuaristotelischer Zug) ist auch im Amerikanischen Pragmatismus vorfindbar. Zu wechselnden Zielsetzungen schreibt Elizabeth Flower ganz schön:⁶⁷⁴

The world is in the making; ends are never fixed, and the job of morality is to search for new goals and to resolve new problems in a changing environment

⁶⁷³ P, p. 69 f.

⁶⁷⁴ Flower 1976, 196 – Die Gesellschaft, „die Kultur“ oder die soziale Umwelt verbirgt sich hinter den Ausdrücken „morality“ und „environment“.

Aus unseren Ausführungen wird bereits deutlich, dass James' populäre Kontraposition „Monismus *contra* Pluralismus“ etwa so unangemessen wie die Unterscheidung Realismus/Idealismus ist, wenn es um das tiefere Verständnis von Whiteheads Philosophie und um vergleichbare Versuche im Bereich der modernen Metaphysik bis etwa 1940 geht. Darauf wollten wir hinaus.

Es ist durchaus so, dass Whiteheads Metaphysik monistische und idealistische Züge trägt, die Frage ist nur, inwiefern der Epochenbegriff und das Prehensionskonzept monistisch respektive idealistisch verstanden werden dürfen. Grob gesagt packt Whitehead Spinozas Blockuniversum und zerschlägt es in unendlich viele Elementarblöcke, die er als Raum-Zeitatomte auffasst und in den Rahmen seiner evolutionistischen Metaphysik stellt. Es liegt bei Whitehead eher ein ‚multipler Monismus‘ unter dem Auspiz Gottes (der wahren, wachsenden und unvergänglichen Einheit) als ein ‚wilder‘, seminaturalistischer Pluralismus à la James vor. Für die nun folgende Deutung von Whiteheads Verständnis von Kontinuität und Einheit ist es dringlich, mit einem Missverständnisse aufzuräumen, das sich aus gewissen unvorsichtigen Äusserungen Whiteheads ergeben haben.

(C) Damit können wir zu einer möglichen Interpretation des Verhältnisses des Einen und Vielen kommen, die James und Whitehead selbst zwar nicht vorgeschlagen haben, aber die bestens dazu geeignet ist, den residualen Gegensatz von Atom und Kontinuum zu erklären. Wir werden im Folgenden versuchen, Whiteheads Epochen- und Relationentheorie als zwei komplementäre Aspekte des einen Kontinuums darzustellen. Als Leitbild dient uns die duale Natur des Lichts (Photonen und Wellen); die massgebenden philosophischen Vorbilder sind Bergson und Aristoteles.

Die feinkörnige Natur der Wirklichkeit wird bei Whitehead zur Genüge herausgestellt. Wie ist es aber mit deren kontinuierlichen Natur? Sind die einzelnen Stellen in *PR*, die von einem „Fluss“ sprechen bloss eingestreute, inkonsequente

Metaphern? Gibt es keine ‚Gefühlswellen‘ in Whiteheads Welt, die miteinander inferieren könnten? Wenn es sie nicht gibt, dann müsste man sie für Whitehead erfinden! Damit wir diese bei Whitehead vielleicht sogar *finden* können, müssen wir uns Klarheit über Whiteheads Prehensionsmechanismus verschaffen (nicht über die entsprechenden Kategorien und Termini, sondern um das grundsätzliche Konzept). Jedenfalls sollten wir nicht voreilig einen radikalen Bruch in Whiteheads Theorie vermuten.⁶⁷⁵

In einem ersten Anlauf ist ein klarer *Bergsonian approach* angesagt, denn die Begriffe der Intuition, der Erinnerung und der Bildbegriff spielen systematisch gesehen auch in Whiteheads Prehensionstheorie eine Rolle. Von den sechs Zitaten, die William A. Christian in seiner bekannten Studie zu Whitehead angibt, lassen sich die letzten drei anhand eines adäquaten Verständnisses von „Sympathie“ verstehen, was uns auf Bergsons Begriff und Methode der Intuition führt.⁶⁷⁶ Die ersten drei Zitate in Christians Auswahl sind dagegen schlicht *irreduzibel*, was soviel heisst wie: *Entweder* fehlt es Whitehead an der nötigen Konsequenz (weil er möglicherweise Gedanken aus seiner früheren Naturphilosophie einfliessen lässt) *oder* er möchte mit solchen Aussagen einen anderen Aspekt der Wirklichkeit miteinbeziehen, den er ansonsten nicht berücksichtigt. Um die interessantere Meinung zu untermauern, benötigen wir einen stabilen Ausgangspunkt.

Im zweiten Anlauf müssen wir uns auf Aristoteles besinnen, denn er gibt uns das grobe *conceptual framework*, ohne welches wir bei Whitehead hoffnungslos dahintreiben. Wir beginnen gleich bei Aristoteles.

Am besten gehen wir gleich zum achten Kapitel in Buch III von *De anima* über, wo uns Aristoteles eine handliche Zusammenfassung seiner wichtigsten Ergebnisse an die Hand gibt. Es wird das Einfachste sein, den pertinenten Abschnitt mit Kürzungen in englischer Übersetzung wiederzugeben.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ Cf. Christian 1959, 70: „radical inconsistency“

⁶⁷⁶ Siehe Christian 1959, 68 f. – Cf. *PR*, p. 41 (zu Locke und Bergson)

⁶⁷⁷ Arist. *De an.* 431b b 29 ff. (Barnes 1984/I, 686 f. / übers. v. J. A. Smith)

(...) it is not the stone that is present in the soul but its *form*. It follows that the soul is *analogous to the hand*; for as the hand is a tool of tools, so thought is the *form of forms* and sense the form of sensible things. (...) the objects of thought are in the sensible forms, *viz.* both the abstract objects and all the states and affections of sensible things. Hence no one can learn or understand anything in the absence of sense, and when the mind is *actively* aware of anything it is necessarily aware of it along with an *image*; for images are like sensuous contents [der reale Gegenstand] except in that they contain no matter.

Die Gedanken, die bei Bergson und Whitehead in anderer Form und in einem anderen Kontext wiederkehren, wurden im Zitat hervorgehoben. Wir nummerieren sie und gehen der Reihe nach: (i) Zuerst ist zu beachten, dass ein äusserer Aspekt und nicht das innere Wesen eines Gegenstands psychisch (oder auch physisch) erfasst wird; dieses muss indirekt erschlossen werden; (ii) als nächstes ist bezüglich Verben wie „erfassen“ oder „prehendieren“ zu sagen, dass sie analog (nicht homolog) zum Greifakt der Hand verwendet werden; wir haben also eine gewisse Freiheit was die Deutung solcher Verben bzw. Begriffe anbelangt; (iii) im Sinne von Spencers, Mills und James' Phänomenalismus ist zu sagen, dass ein Phänomen nicht unabhängig von einem bestimmten Standpunkt besteht oder entsteht; (iv) wir dürfen mit den besagten Ausdrücken und Begriffen eine Aktivität verbinden; (v) schliesslich ist noch auf den Zeichencharakter von Wahrnehmungen hinzuweisen, die wir im Sinne von Lockes und Aristoteles' Realismus als ikonische Zeichen verstehen (als Idealisten würden wir eher indizierende Zeichen annehmen). Die Bilderlehren von Bergson und Berkeley sowie Whiteheads Lehren von den ewigen Objekten und der „symbolic reference“ lassen sich semiotisch deuten.⁶⁷⁸ Mit diesen fünf unverzichtbaren Hinweisen aus *De anima* lässt sich Whiteheads Idee der ‚aktiv hergestellten‘ Relationen recht gut verstehen. Es genügt, „physical feeling“ und „conceptual feeling“ als entfernte Abkömmlinge der aristotelischen/scholastischen

⁶⁷⁸ Cf. *S*, p. 9 ff. und *PR*, chap. VIII

Kategorien *species sensibilis* und *species intelligibilis* zu verstehen, die bei Locke und Aristoteles eben nicht mehr kleine materielle ‚Netze‘ aus Atomen sind wie bei Demokrit und seinen Nachfolgern.

In Whiteheads Theorie kann nur eine Entität zugleich (in verschiedener Hinsicht) Subjekt und Objekt sein, nämlich Gott. Ansonsten gibt es nur voneinander isolierte *enjoyments* und *contemplations*, keinesfalls eine „double enjoyment“ von Objekt und Subjekt in derselben Region des extensiven Kontinuums (am gleichen ‚Ort‘); auch gibt es unter Whiteheads theoretischen Voraussetzungen keine Interaktion zwischen parallel laufenden Prozessen („contemporaries“).⁶⁷⁹ Wir können uns den Satz von J. L. Nobo merken, der ansonsten Christians Interpretation kritisch gegenübersteht: „The cause’s *original self* transcends the new occasion, but the cause’s *reproduced self* is immanent in it.“⁶⁸⁰ Damit meint Nobo, dass eine Aktualität mit zwei numerisch distinkten Funktionen („Subjekt-Superjekt“ und „Objekt“) *für sich* und *für andere* direkt oder indirekt den Anlass für die Entstehung anderer Aktualitäten bietet (zusammen mit Gott und der Kreativität).⁶⁸¹ Das heisst für uns, dass die klassische Unterscheidung zwischen ‚Ding‘ und ‚Abbild‘ (bei Locke und Aristoteles) nicht mehr substanziell, sondern funktional gedeutet wird. *Things* und *ideas* sind einerseits miteinander identisch (es ist keine Repräsentation notwendig), andererseits zeigt sich ihr dualer und zeitlicher Charakter in den genannten Funktionen, die bei Alexander „enjoyment“ und „contemplation“ heissen, wobei die nachfolgende Aktualität subjektive Zustände so nachvollzieht (*to re-enact*), dass von einer intuitiven

⁶⁷⁹ Cf. Christian 1959, 53 – 67 und Spencer 1899, 99: „Each individual is absolutely incapable of knowing any feelings but his own.“ – Ditto gilt für Whiteheads aktuelle Entitäten. Approprierte Zustände sind immer *eigene* Zustände, die mit fremden Zuständen resonieren oder sympathisieren. Es geht hier klar um die Notionen ‚Sympathie‘, ‚Nachahmung‘ und ‚Wiederholung‘, also um „re-enaction“ im wortwörtlichen Sinn. Darauf legen wir nach Nobo grosses Gewicht. Siehe beispielsweise PR, p. 237 f. mit dem Verweis auf Lockes *Essay* (III, iii, 6). Wir werden gleich darauf zurückkommen. – Bei einer „contemplation“ wird bereits die Erinnerung aktiviert (cf. Locke 1975, 149 / II, x, 1). Die Stelle *Essay* II, i, 15 erinnert bereits an Bergson: Bewusstsein und Erinnerung gehören zusammen.

⁶⁸⁰ Nobo 1986, 81

⁶⁸¹ Ibid., p. 326

„contemplation of another's enjoyment“ gesprochen werden könnte, was Christians Interpretation ausschliesst.⁶⁸²

Ein anderer Unterschied zum aristotelischen Modell ist noch wichtiger: Bei Aristoteles ist die Seele als Bewegungsprinzip aktiv (siehe Punkt iv); wie oder warum vom Objekt kleine immaterielle Bilder (*i.e.* Formen) abgesondert werden, die eine Angleichung von Seele und Gegenstand einleiten, erfahren wir nicht. Es ist aus dem Erklärungszusammenhang anzunehmen, dass sich die Wahrnehmungsgegenstände bei Aristoteles passiv verhalten, wenn auch die Formen selbst nicht als passiv angesehen werden. Bei Whitehead ist es gerade nicht so! Die erste und nächste Bedingung für eine neu entstehende Aktualität ist deren Vorgängerin, und diese ist aktiv! Deshalb versteht Whitehead das künftige Objekt (also das Superjekt für ein neues Subjekt) als Wirkursache ‚in‘ einem raum-zeitlichen Segment *für* eine nachfolgende Aktualität. Die alte Aktualität wickelt sich sozusagen in die neue ein; sie dringt gewissermassen auf noch nicht aktualisiertes Gebiet vor.

Bis hierhin haben wir mit einer kleinen Hilfe von Aristoteles vor allem den atomaren Charakter von Whiteheads Elementarereignissen (*actual entities/actual occasions*) herausgestellt. Von diesem Standpunkt aus fragen wir nun, wie Whiteheads Aussagen zu verstehen sind, bei denen eine *endurance* von „feelings“ nahegelegt wird (vielleicht analog zur *perdurance* von ewigen Objekten).

An der in der Fussnote unten erwähnten Stelle, verweist Whitehead auf Lockes *Essay* III, iii, 6. Am betreffenden Ort nimmt Locke Gedanken auf, die am Anfang von *De interpretatione* umrissen werden (Worte als Zeichen von Gedanken).⁶⁸³ Nun ist das aber nicht, was Whitehead mit der zitierten Wendung „determined to this or that particular existent“ sagen will. Whitehead zielt vielmehr auf das alte aristotelische Motiv „external objects furnish the mind with the ideas of sensible qualities“ ab,⁶⁸⁴ wobei er wie James, Hodgson oder Coleridge dazu neigt, Bewusstsein und

⁶⁸² Cf. Christian 1959, 62 ff. (Punkte a, b und c) - Cf. Nobo 1986, 77 f. - Nobos Thema wäre in diesem Kontext sinngemäss „the reproduction of the past for the present“ (siehe 73 ff.).

⁶⁸³ Cf. Arist. *De int.* 16a 1 ff. (Barnes 1984/I, 25)

⁶⁸⁴ Locke 1975, 106 (II, i, 5)

Gegenstand (Qualitäten und deren Repräsentanten) miteinander zu identifizieren (‚Präsentation‘ statt ‚Repräsentation‘), was unter anderem auch aus Hodgsons Bezeichnung „process-content“ hervorgeht - eine Neigung, die bereits Locke kritisiert!⁶⁸⁵ Allerdings ist die Angelegenheit bei Whitehead etwas verwickelter als bei den anderen Denkern (siehe unten).

Whiteheads Idee ist vordergründig einfach: Wenn es nach der völligen Beseitigung des Subjekt/Prädikat-Schemas keine Unterscheidung zwischen Substanzen und Attributen mehr gibt – so die Meinung der Herren Whitehead und Russell – , dann können wir uns bei Wahrnehmungsvorgängen auf die Attribute beschränken, was scheinbar auf eine Bündeltheorie à la Hume hinausläuft. In der Sprache von *R* wird ein *enduring object* (etwa ein Photon) auf historische Art als fortlaufendes Ereignis gedeutet (analog zu bleibenden Ideen in der Geschichte – ein Thema von *AI*).⁶⁸⁶

(...) the unique individuality of the particle is nothing else than the fusion of the continued sameness of the adjective with the concrete individuality of the historical route.

Ein Ereignis besteht aus einer Reihe von „Ereignispartikeln“ (*event-particles*), das in jedem Moment von dem hier zur Rede stehenden typischen „Eigenschaftspartikel“ (*adjective particle*) besetzt wird, was dann den makroskopischen Effekt „stabiler Gegenstand“ hervorbringt. Man kommt bei dieser Umdeutung des Substanzbegriffs nicht umhin, an Zenons Pfeilargument zu denken. Es geht uns hier aber weniger um Zenon von Elea als um die besagte „Umdeutung des Substanzbegriffs“. Die logisch-metaphysische Funktion des Substanzbegriffs liegt in der Einheit und Harmonie eines konkreten Gegenstands mit einer „unique individuality“. Es ist völlig egal, welchen Namen wir dieser Funktion geben; es kommt alleine auf die *Funktion* des Benannten an. Diese Funktion ist nicht nur nahe liegend, sondern auch absolut notwendig: das Denken stützt sich sowohl auf Variablen als auch auf Invariablen

⁶⁸⁵ Siehe Locke 1975, 112 f. (II, i, 15)

⁶⁸⁶ *R*, p. 74

ab.⁶⁸⁷ (In diesem Sinne spielen auch bei Bergson intuitives und diskursives Denken zusammen.) Ein ‚reiner Fluss‘ ohne momentane Richtung und ohne stabile Grundlage ist schlicht unvorstellbar und deshalb als Ausgangspunkt für philosophische Überlegungen ungeeignet (was auch Bergson und Heraklit klar war). Was uns Whitehead an der wiedergegebenen Stelle präsentiert, ist im Grunde nichts anderes, als ein historisch gefasster Substanzbegriff, denn die theoretischen Funktionen „vergängliches Konkretum“ und „unvergängliches Abstraktum“ werden nicht ersetzt (Variable und Invariable oder Invariante). Für einen dynamischen Substanzbegriff haben sich nach Aristoteles, Locke, Berkeley, Spinoza, Leibniz und den Romantikern unter anderem auch Samuel Alexander, Roy Wood Sellars, Roderick Chisholm und Peter Simons eingesetzt,⁶⁸⁸ deren Argumente von Whiteheadkommentatoren natürlich nicht aufgenommen wurden, was uns nicht daran hindern soll, hier in einem durchaus positiven Sinn darauf hinzuweisen. Dem letzten Zitat aus *R* würde Chisholm antworten, dass man eben zwischen „individual things“ und „careers of individual things“ zu unterscheiden habe.⁶⁸⁹ Es käme danach also nicht darauf an, ob wir explizit eine Substanz *mit Geschichte* postulieren oder wie Whitehead implizit von einer Vielzahl von epochalen ‚Protosubstanzen‘ *ohne Geschichte* ausgehen. Reschers simpler Schluss (nach seinen weniger simplen Ausführungen), wonach Chisholm einfach zu konservativ für eine Ereignisontologie gewesen sei, ist glücklicherweise kein wirksames Argument.⁶⁹⁰ Es ist gut möglich, dass Roderick Chisholm ein besonders konservativer Mensch mit konservativen Ansichten war, nur... *who cares?*

⁶⁸⁷ Cf. Cassirer 1910, 345 ff.

⁶⁸⁸ Cf. Alexander 1920/I, chap. VI; Sellars 1942, 415 ff.; ferner Schlick 1925, 401 – 403.

⁶⁸⁹ Chisholm 1989, 94 (im Zusammenhang mit „temporal parts“). – Cf. Rescher 1994, chap. 9 (*contra* Chisholm), Rescher 1996, 42 – 46 („processes are not reducible to agents“) und Simons 1987, chap. 5 f.

⁶⁹⁰ Rescher 1994, 140 – Rescher beachtet nicht, dass bereits Aristoteles einen dynamischen Substanzbegriff portiert. Er müsste ebenso wie Whitehead zeigen, warum diese Auffassung von Substanz „not so urgently compelling“ ist. – Begriffsgeschichtlich könnte leicht gezeigt werden, dass sich der Substanzbegriff *per analogiam* zum Begriff des Selbst (oder der Person) herausgebildet hat. Es kann nicht ernsthaft von einem dezentrierten menschlichen Denken in Kunst, Philosophie, Religion und Politik ausgegangen werden. Ein solches „dezentriertes“ Denken ist eher als humanistisches Ideal anzunehmen, dem die Mehrheit der Menschen *de facto* nicht folgt. Der menschliche Pol im thematischen Dreieck ist und bleibt dominant.

Weshalb haben wir diese Frage überhaupt aufgeworfen? Dies haben wir deshalb getan, weil wir in dieser Arbeit nahelegen wollen, dass die einseitige Kritik an Aristoteles' Substanz/Attribut-Schema (aus dem Organon) *nicht* dazu geeignet ist, Aristoteles' Substanzbegriff auszuhöhlen, vielmehr muss die Funktion des Invariablen gegenüber dem Variablen aufrechterhalten werden. Da dem so ist, darf die Idee eines Energieflusses, eines „flow of feeling“ oder einer „transference of feeling“ in *PR* ernst genommen werden, denn dieser Energiefluss fungiert als eine Art veränderliches Substrat, das Formen hinterlässt und neue Formen ermöglicht. (Diese Formulierung ist nicht wortwörtlich zu nehmen; der fragliche Energiefluss ist eine unter mehreren Bedingungen, Möglichkeiten zu realisieren.) Als Substanzphilosophen würden wir das Entstandene betonen, voneinander abgrenzen und kategorisieren; als Prozessphilosophen sehen wir Produkte und Prozesse in einem weiteren Zusammenhang, und dieser weitere Horizont beinhaltet allgemeine Möglichkeiten und spezielle Tendenzen, die nicht unbedingt ‚positiv‘ gegeben sind. Wenn wir in einer Welt des Werdens und des gegenseitigen Bezogenseins leben, obliegt es *feelings*, eine Struktur zu generieren. Substanzen sind die ‚Gefässe‘ von Energien, die uns in reiner Form gar nicht zugänglich wären. In der Metaphysik dürfen wir aber etwas in „reiner Form“ vorstellen, selbst wenn die bewusste Erfahrung davon nichts weiss. Nicht alles, was auf den Makrokosmos zutrifft, muss auch auf den Mikrokosmos zutreffen, und nicht alles, was der alltäglichen Erfahrung widerspricht, ist *eo ipso* abstrakt.

Das Gesagte lässt sich aus Whiteheads Schriften herleiten. Es fragt sich indessen, ob die Idee des Flusses mit der Idee der epochalen Portionen vereinbar ist oder ob Whitehead zwei Gedankenstränge einführt, die in *PR* unvermittelt nebeneinander bestehen. Da uns eine Anhäufung von Zitaten *pro* und *contra* wenig helfen würde, machen wir ein kleines Gedankenexperiment. Wir gehen von einem Dilemma mit den Hörnern „Atomizität“ und „Kontinuität“ aus (James würde sie „Tychismus“ und „Synechismus“ nennen):

erstes Horn: Eine atomare Aktualität objektiviert die andere, die sie als funktionale Ursache ‚inkorporiert‘. Das neue Individuum entsteht aus der Nachahmung und Modifikation von vergangenen relevanten Aktualitäten. Dieser Übergang von einer Aktualität zur anderen ist entweder mit ‚dicken‘ oder ‚dünnen‘ Grenzen vorzustellen (d. h. mit oder ohne Überlappung). Bei ‚dünnen‘ Grenzen (Kontiguität) nehmen wir mit Lotze und Leibniz eine „influence idéale“ an, bei ‚dicken‘ Grenzen eine ‚influence physique‘. Nun ist beides unbefriedigend, denn im ersten Fall fehlen uns wirkliche Relationen (Transaktionen), im zweiten Fall vermissen wir dagegen die klaren Grenzen, ohne die ein Atomismus keinen Sinn macht. Es hindert uns nämlich nichts daran, im Überlappungsbereich eine dritte, ‚gemischte‘ Aktualität zu sehen, *zu der* und *von der* es wieder einen Übergang und einen ‚Abgang‘ gibt. Damit ergibt sich uns bezüglich Termen und Relationen ein unendlicher Regress à la Bradley. Die angenommenen Relationen erhalten einen Status, der jenem der Terme ähnelt.

→ *Lösung:* Wir müssen die Atomizität als Erscheinung *ab intra* ansehen. Die Wirklichkeit *ab extra* ist synechistisch. Es gilt die Aussenperspektive.

zweites Horn: Angenommen das Universum ist ein wirkliches Kontinuum mit einem offenen Zeithorizont (was auch Whitehead annimmt). Was von einer Aktualität zur anderen transferiert wird, sind Formen, die als „Rhythmen“ der physikalischen Wirklichkeit zugerechnet werden können. Rhythmen sind ‚rhythmisch geformte Energiepakete‘, die Teilchen- und Wellencharakter haben (Photonen, Elektronen, elektromagnetische Wellen). Daraus ergibt sich das Bild eines kontinuierlichen Energieflusses mit gelegentlichen Wirbeln (*vide* Schelling, Peirce und J. J. Thomson) oder Hemnissen (Bergson, ferner Aristoteles), welche Anlass zu Individuationsprozessen geben („concrecence“ bei Whitehead). Wenn wir die genannten „Wirbel“ als Modi eines energetischen Kontinuums auffassen, dann funktioniert der besagte „Energiefluss“ in unserem naturphilosophischen Argument als Substrat *in* und *ausser* den Wirbeln (also als eine Art ‚metaphysischer Äther‘). Wir möchten aber lieber nicht an Substrate und Substanzen denken.

→ *Lösung*: Wir müssen das Kontinuum als Erscheinung *ab extra* ansehen. Die Wirklichkeit *ab intra* ist atomistisch. Es gilt die Binnenperspektive.

.Die Binnensicht bestätigt also den Atomismus, während die Aussensicht den Synechismus in den Vordergrund rückt. Bei Whitehead entsprechen diesen beiden Phasen die Begriffe *concrescence* und *transition*, was in *PR* auch „microprocess“ und „macroprocess“ genannt wird (das eine ist geschlossen, das andere offen). Wir sind also in einer Spiralbewegung wieder zum eingangs genannten „residualen Gegensatz“ zwischen Atom und Kontinuum gelangt. Was haben wir dabei gewonnen? Nun, die Antwort ist einfach: Da wir sowenig wie Whitehead vorhaben, die Welt zu negieren, werden wir sie in beiden Aspekten affirmieren. Anstatt zu sagen „Die Wirklichkeit ist ganz anders!“, betrachten wir sowohl das Atom als auch das Kontinuum im positiven Sinn als „Erscheinungen“, und dies jeweils aus den Perspektiven *ab intra* und *ab extra*. Die Struktur einer aktuellen Entität bietet ein ‚schwaches Abbild‘ der Kontinuität, deren Aktualität in der Erinnerung Gottes zu suchen ist. Um das Gewölbe abzuschliessen, nehmen wir als Schlussstein einen globalen neutralen Monismus an. Damit sagen wir im Anschluss an Spinoza und Whitehead, dass die Wirklichkeit sowohl korpuskularen Charakter als auch Wellencharakter hat, dass aber die gedachte Wirklichkeit *in toto* weder aus Atomen noch aus Wellen *besteht*, sondern potenziell beides ist. Erst die eingenommene innere oder äussere Perspektive (oder besser die theoretische Reflexion) aktualisiert eine der beiden Sichtweisen. So lautet eine mögliche Auflösung des scheinbaren Gegensatzes „Atom *versus* Kontinuum“. Damit haben wir eine Interpretationsmöglichkeit in Analogie zur Dualität des Lichts hergeleitet, die sowohl physikalische als auch philosophische Anliegen schonend behandelt. Nun kommen wir zum wichtigsten Zitat aus Christians Liste, dem wir zwei andere Stellen vorausschicken, die am gleichen Ort in *PR* zu finden sind. Der Einfachheit halber unterstreichen wir die wichtigen Partien:⁶⁹¹

⁶⁹¹ *PR*, p. 237 f. / p. 237 (Christian 1959, 68). – Cf. *PR*, p. 50 und *RM*, p. 112 f.

Apart from [this and that] the subjective form of a physical feeling is re-enaction of the subjective form of the feeling felt. Thus the cause passes on its feeling to be reproduced by the new subject as its own, and yet as inseparable from the cause. There is a flow of feeling.

(..) there is a vector character which transfers the cause into the effect. It is a feeling *from* the cause which acquires the subjectivity of the new effect without loss of its original subjectivity in the cause.⁶⁹² Simple physical feelings embody the reproductive character of nature, and also the objective immortality of the past.

A simple physical feeling has the dual character of being the cause's feeling re-enacted for the effect as subject. But this transference of feeling effects a partial identification of cause with effect, and not a mere representation of the cause.

Dies sieht nicht nach einem Versehen aus, umso mehr uns Whitehead im Umfeld dieser Zitate den genauen Grund für diesen partielle Identität von Subjekt und Objekt angibt: Ein *feeling* lässt sich nicht durch ein Medium oder ein Vakuum emittieren, denn ein affektiver (relativer) Zustand ist immer ein Zustand *von etwas*, und dieser „Zustand von etwas“ hat eine subjektive Form. Das Weitere führt uns direkt zu Bergson, deshalb müssen wir hier vorgreifen:⁶⁹³

This passage of the cause into the effect is the cumulative character of time.
The irreversibility of time depends on this character.

⁶⁹² Dieser Satz ist zu relativieren. Auf der gleichen Seite sagt Whitehead nämlich: „But the re-enaction is not perfect.“ Aus diesem Grunde fassen wir das „Wiederbeleben“ von Gefühlen in Anlehnung an Platon als Imitation auf.

⁶⁹³ PR, p. 237

Gott und das ‚absolute Gesetz‘ der Kreativität sorgen dafür, dass die Evolution des Kosmos nicht zum Erliegen kommt. Dabei bildet die Reproduktion des Alten die physische und metaphysische Basis für die Produktion von Individualität und Originalität: „(...) time is cumulative as well as reproductive, and the cumulation of many is not the reproduction as many.“⁶⁹⁴ Wir dürfen uns hier an John Deweys passenden Formulierungen aus *Art as Experience* (1934) orientieren.⁶⁹⁵

Mechanical recurrence is that of material units. Esthetic recurrence is that of *relationships* that sum up and carry forward [was Whitehead eben sagte]. Recurring units as such call attention to themselves as isolated parts, and thus away from the whole. (...) Recurring *relationships* serve to define and delimit parts, giving them individuality of their own. But they also connect; the individual entities they mark off demand, *because* of the relations, association and interaction with other individuals. Thus the parts vitally serve in the construction [oder Wachstum] of an expanded whole.

In Deweys Kunstphilosophie zeigen sich die Umrisse einer nahezu perfekten naturalistischen Prozessphilosophie: Teil und Ganzes, Individualität und Relativität, Produktion und Reproduktion, Interaktion und Kommunikation, physische und mentale Aspekte von realen Transaktionen/Interaktionen. Eine solche Darstellung hätte man sich für James‘ unausgeführtes Hauptwerk (TP 2) gewünscht.⁶⁹⁶ In diese Richtung müssen wir auch Whiteheads spiritualistische Metaphysik bringen, um sie einer breiteren Diskussion zuführen zu können. Dass es auch bei Whitehead eine materielle „mechanical recurrence“ gibt, bestätigt nicht nur die These der Inhärenz

⁶⁹⁴ PR, p. 238

⁶⁹⁵ Dewey 1987, 171

⁶⁹⁶ Siehe zu Deweys Metaphysik auch Boisvert 1988, 34 – 36 und 63 *nota* 2 – Falls die Bemerkungen zu „process and change“ in Boisverts Einleitung auf Bergson gemünzt sind, dann hat sich der Autor vergriffen. Seit Darwin, Wallace und Spencer geht es nicht um Form und Nichtform, sondern um Formkonstanz und Formvarianz (Agassiz *contra* Darwin). Es wäre übrigens auch verfehlt, wollte man Heraklit unterstellen, er habe die Welt als Chaos oder als amorphe Masse angesehen. Bereits bei Heraklit geht es um qualitative Veränderungen und um die damit verbundene Unmöglichkeit, diese wissenschaftlich exakt zu erfassen. – Cf. Darwin 2009 und Huxley 1931.

des Objekts im Subjekt (*lies*: des Bestehenden in einer neuen raumzeitlichen Region), sondern auch dessen Adaptation von Bergsons Intuitionsbegriff.:⁶⁹⁷

It seems that Bergson's term 'intuition' has the same meaning as physical purpose (...). Also Bergson's 'intuition' seems to abstract from the subjective form of emotion and purpose. This subjective form is an essential element in the notion of 'conceptual prehension,' as indeed in that of any prehension.

...Damit schliesst sich der Kreis und unsere Interpretation wird indirekt bestätigt.⁶⁹⁸ Bergsons intuitive Methode intendiert das Wesen eines Gegenstands, wobei der Geist (oder besser die Intuition) auf den Gegenstand ausgreift, also sich durch eine Anstrengung gewissermassen in ihn hineinversetzt. Bei Whitehead ist es gerade umgekehrt: der Gegenstand versetzt sich sozusagen in den Wahrnehmenden hinein, er wirkt als immanente oder 'funktionale' Ursache (genauer gesagt in der neuen Region, die sich zu einer neuen Aktualität ausdifferenziert). Dies *muss* Whitehead annehmen, ansonsten wäre die Kontinuität zwischen entstehenden und vergehenden Aktualitäten nicht gewahrt; zudem könnte er sich nicht genügend von Lockes Repräsentationstheorie distanzieren, wenn keine „partial identification“ (siehe oben) und keine „re-enaction of the subjective form of the feeling felt“ vorliegen würden.⁶⁹⁹ Der Gefühlszustand wird nicht mental, sondern physisch appropriiert. Damit retten wir die Idee eines empathischen emotionalen Flusses („flow of feeling“), der einem veränderlichen Substrat - einem „ether of events“ (PNK) - gleich die Wirklichkeit durchzieht. Aktuelle Entitäten sind hochintegrierte „clusters of revived feelings“ (Spencer), wobei unter einem „feeling“ das wortwörtliche „Aufgreifen“ (*prehension*) von etwas Bestehendem zu verstehen ist - eben jener Aktualität, welche an einem

⁶⁹⁷ PR, p. 33

⁶⁹⁸ Das vollständige Argument müsste sich zusätzlich noch auf die Themen „physical purpose“, „coordinate division“, „reformed subjectivist principle“ und „symbolic reference“ abstützen.

⁶⁹⁹ PR, p. 237

neuen ‚Ort‘ im extensiven Kontinuum „wiederbelebt“ und weitergetragen wird.⁷⁰⁰ Die alte Aktualität ist nur deshalb in der Vergangenheit der neu entstehenden Aktualität, weil sie von eben dieser abgelöst (*to supersede* oder auch *to supplant*) wird. Erst die Sukzession von Epochen macht eine zeitliche Differenz aus. Die entstehende Zeitdifferenz *vorher/nachher* ist das eigentliche Individuationsprinzip, die bei einseitiger Betonung als Grund für einen strengen Atomismus angesehen werden könnte (diese einseitige Betonung scheint das Problem bei früheren Whiteheadinterpretationen zu sein). Das Superjekt, das in die Zukunft blickt, stellt sich einer potenziellen Region im Kontinuum sozusagen zur Verfügung. Diese „Region“ kommt gewissermassen zur vollendeten Aktualität; diese springt nicht von einem Ort zum anderen. Wie man sieht, ist Whiteheads Theorie konsistent, solange wir den Kontinuitätsgedanken betonen. Whitehead verwahrt sich in *MT* mit klaren Worten gegen einseitige Interpretationen:⁷⁰¹

Too much attention has been directed to the mere datum and the mere issue. The essence of existence lies in the transition from datum to issue. This is the process of self-determination.

...und in diesem Prozess der Selbstfindung spielt das Vorgefundene eine entscheidende Rolle: „We must not conceive of a dead datum with passive form.“ Das sagt alles. Whitehead sieht eine vollendete Aktualität (das Superjekt) als *causa efficiens* an, ohne die eine neue Aktualität nicht entstehen würde. Es liegt in der Natur eines Energiequantums, ‚auszustrahlen‘ und Wirkungen hervorzubringen. Tatsächlich ist das Superjekt teils Wirk-, teils Materialursache; die ewigen Objekte, die über Gott oder Vorgänger (*i.e.* dieses und andere Superjekte) in die neuen Region

⁷⁰⁰ Cf. Spencer 1899, 229 – Eine gut verständliche Darstellung des Prehensionsvorganges findet sich bei Klose 2002, 99 ff., der auch Whiteheads Kategorienschema berücksichtigt. – Es wären auch folgende Formulierungen möglich: Das Subjekt ist das Zusammentreffen von Objekten (von objektiven Wirkungen). Das Superjekt ist die emergente Eigenschaft ‚über‘ dem Subjekt, wodurch sich das Neue in der Welt herausbildet.

⁷⁰¹ *MT*, p. 96 – Cf. *Mem*, p. 35 / 39: „Process involves achievement and Transition.“ / „Space is achievement, Time is Transition“ (*vide* Bergson).

gelangen, sind teils Form-, teils Finalursachen, und diese Letzteren transzendieren die einzelne Aktualität, weil sie Wertcharakter haben. Die erfüllte Aktualität ist ein Wert *für sich* und als solcher wird sich auch ein Wert *für andere*.⁷⁰²

Mit diesem Verständnis von aktiven Ursachen kommt Whitehead einer „anti-Humean view“ entgegen, die bei Spencer, G. H. Lewes und auch bei Bergson zum Ausdruck kommt. Dabei geht es um den physikalischen Gedanken der Umwandlung von Kraft oder Energie. Ursache und Wirkung sind in gewisser Hinsicht dasselbe in anderer Form.⁷⁰³ Das ist genau die Sicht Whiteheads. Das „subjective“ und „objective functioning“ (Nobo) einer Aktualität ist in der Analyse voneinander zu trennen, was nicht heisst, dass wir die Superjekte oder ‚freien‘ Energiequanten, die zur Verfügung stehen, dadurch aufspalten. Das eine Quantum löst das andere ab, ohne dass dabei Energie verloren geht.

Die Alternative zu unserer grosszügigen Annahme eines „globalen neutralen Monismus“ bezüglich der Unterscheidung Atom/Kontinuum würde darauf hinauslaufen, Whitehead einen Kategorienfehler zu unterstellen. Das wurde bereits im Zusammenhang mit dessen Epochenbegriff nahegelegt und soll hier *nicht* zurückgenommen werden. Epochen respektive geschlossene Erfahrungszentren lassen sich vielleicht mit einer Perspektive *ab intra* erklären (wie wir eben angenommen haben), scheinen aber tatsächlich auf einer Abstraktion zu beruhen, was wir sowohl für Bradley als auch für Whitehead behaupten wollen. (Aus diesem Grund sollten wir auch keine voreiligen Annahmen bezüglich Whiteheads „Panpsychismus“ machen.) Wenn wir James W. Felt (und Henri Bergson) folgen, zeigt sich der „residuale Gegensatz“, der hier aufgelöst werden soll, in dieser Form: „The multiplicity of the analyzed self seems incompatible with the unity of the

⁷⁰² Cf. Henning 2005, 463 - 465 (im Anschluss an Nobo, Jones u. a.) – Wichtig an Whiteheads Ursachenlehre im Anschluss an Leibniz (und Goethe) ist, dass die Ursachen einer neuen Aktualität immanent sind und ‚von innen nach aussen‘ wirken (funktionalistischer Ursachenbegriff). – Das Superjekt kann im Anschluss an G. H. Lewes als „emergente Eigenschaft“ verstanden werden, deren Vollendung eine Objektivierung durch ein neues Subjekt ermöglicht usw.

⁷⁰³ EP, p. 46 f.: „no identical essence“ (James *contra* Spencers Parallelismus) – Wir erwähnen Spencer deshalb, weil er in seiner Kraftlehre von der „persistence“, „transformation“ und von „modes of force“ ausgeht - eine Ausdrucksweise, die Spencer der Bezeichnung „conservation of energy“ vorzieht (siehe Spencer 1904, 149 *nota*).

apparent self.”⁷⁰⁴ Diese Formulierung zeigt denn auch schon das Problem an: „(...) the unbroken unity of our selves, a unity which seems hopelessly atomized by intellectual analysis.”⁷⁰⁵ Anstatt wie vorhin allen Perspektiven *ab intra* und *ab extra* Realität ausserhalb der Theorie zuzusprechen, und dabei Whiteheads strittiger Epochenbegriff ausser Acht zu lassen, anerkennen wir mit Bergson nur lebende Gestalten als Realität. Nur ein zeitlich gestrecktes Ganzes ist ein wirkliches Ganzes, und nur integrierte Teile sind wirkliche Teile.⁷⁰⁶ Damit nähern wir uns unweigerlich James’ Radikalem Empirismus an.

Unser Schluss ist weder paradox noch widersprüchlich. In diesem Kapitel ging es um „Einheit und Vielheit“, deshalb haben wir uns bemüht, auf der Spur, die Whitehead selbst gelegt hat, von Spinoza zu einem „globalen neutralen Monismus“ zu gelangen, der sich auch hinsichtlich James’ Unterscheidung zwischen *thing* und *thought* erweitern liesse. Letztlich ging es darum, Spinozas zersplitterten Monismus wieder heimzuholen. Was dieser ansonsten interessanten Interpretation im Wege steht, ist der Epochenbegriff, der vermutlich ein Fall einer „fallacy of misplaced concreteness“ ist (das, was Gilbert Ryle später „category mistake“ nennen wird). Was wir dabei gewonnen oder zurückgewonnen haben, ist die reale Kontinuität, die in Whiteheads Kosmologie etwas untergeht, weil in *PR* Individuationsprozesse im Mikrobereich im Vordergrund stehen. Um diesen Synechismus im Hinblick auf James und Bergson zu sichern, mussten wir etwas weiter ausholen und zwei inkompatible Interpretationen in den Raum stellen – die eine synthetisch und „grosszügig“, die andere analytisch und „kritisch“.

Alle Wege führen nach Rom... *et Rome, c’est Monsieur Bergson* – zumindest wenn es um Philosophen vom Format eines James, Whitehead oder Husserl geht.⁷⁰⁷ Bei Bergson gibt es keine pseudotemporalen, autozentrierten *process bubbles*, sondern nur

⁷⁰⁴ Felt 1987, 42 / 1988, 142

⁷⁰⁵ Ibid., 49 (150) – Im Hintergrund steht Bergsons Unterscheidung von intellektueller und intuitiver Methode.

⁷⁰⁶ Cf. Čapek 1991, 85 (zu Bergson)

⁷⁰⁷ Sehr lohnend wäre auch ein Vergleich von Deweys Philosophie mit jener von Bergson (cf. Dewey 1981 und 1987), bei dem sich auch Mead und Morris einbeziehen liessen (ferner Peirce).

miteinander verflochtene *process layers*. Anders als Whitehead lässt er sich gar nicht erst auf Zenons Argumente ein, denn er erkennt instinktiv, dass Zenon mit kopflastigen Sophismen operiert. Die beiden Zauberworte, die Bergson zeitlebens vor philosophischen Irrwegen bewahrt haben, lauten „*cumulation*“ und „*compénétration*“. Im Geiste von Goethe und den Romantikern bedeutet das soviel wie: „Das Leben ist Wachstum“ oder „Die Welt ist dynamisch“. So gelangen wir auf Umwegen zum gleichen Schluss wie Harold N. Lee in seinem kritischen Aufsatz „*Causal Efficacy and Continuity in Whitehead's Philosophy*“ (1961). Was Lee hier sagt, darf als hypothetische Antwort von Bergson an den Autoren von *Process and Reality* aufgefasst werden.⁷⁰⁸

[Whitehead] cannot be using the word „atom“ in the original sense (...). Actual entities are made up of prehensions, and through prehensions, they are interpenetrating. The interpenetration is *essential* to the actual entity being what it is, and this is a theory of continuity, not discreteness. The view that the actual entities are ultimately separate would be a manifestation of the fallacy of misplaced concreteness.

Die beiden Formeln, die wir hinsichtlich der Kontinuität (oder der „unity of sequence“) in Anlehnung an James, Dewey und Ruskin angegeben haben, gelten für Whitehead ohne Einschränkungen. Die einfachste Art, Whiteheads Prehensionstheorie zu verstehen, wäre, eine „historical route“ mit der Linie von *specious presents* gleichzusetzen (die potenzielle Zukunft wird zur aktuellen Gegenwart). Dabei würden wir das Bild von sich überlappenden Elementarereignissen fördern, was nicht uninteressant wäre.⁷⁰⁹ Es scheint jedoch, dass Whitehead mit seiner allgemeinen Idee der gegenseitigen Durchdringung („mutual immanence“, Ubiquität von Möglichkeiten, Prehensionen von Aktualitäten als iterative oder kumulative Prozesse in der Zeit, gegenseitige Durchdringung von

⁷⁰⁸ Lee 1961, 65 f.

⁷⁰⁹ Cf. *PR*, p. 66 und Christian 1959, 93 ff.

Gott und der Welt) näher bei Bergsons Auffassung der wirklichen Zeit als Wachstum ist, als bei der Vorstellung *quasi*-geometrischer Überlappungen entlang einer Linie.

Eigentlich ist die Sache ganz einfach: eine dynamische Wirklichkeit, die durch intern-asymmetrische Relationen gekennzeichnet ist, kann ihr *fundamentum in re* nur in etwas Ganzheitlichem haben. Deshalb sucht Whitehead einen Mittelweg zwischen Pluralismus und Monismus, zwischen Leibniz und Spinoza und zwischen James und Bradley. Da es nicht leicht ist, einen dritten Weg zwischen diesen beiden Optionen zu finden, sollten wir nicht zu streng mit Whitehead verfahren und jedes Komma in *PR* auf den Kopf stellen. Whiteheads metaphysischer Vorschlag ist im Grossen und Ganzen konsistent und als Ausgangspunkt für weitergehende Überlegungen durchaus annehmbar.

Kapitel V – Bergson und Whitehead

... I must yield to the current of nature ...⁷¹⁰

Bis hierher haben wir schon einiges über Bergsons Philosophie gehört. Wie es scheint, kommt man in der Metaphysik des 20. Jahrhunderts an Bergson nicht vorbei. Spencer, Bergson, James und Bradley waren zu ihrer Zeit äusserst erfolgreiche und angesehene Autoren. Als einer von ganz wenigen Philosophen wurde Bergson vier Jahre nach W. B. Yeats mit dem Nobelpreis für Literatur geehrt, den er aus gesundheitlichen Gründen nicht persönlich entgegennehmen konnte (1927). Bergsons Vorlesungen und Veröffentlichungen übten in der französisch- und englischsprachigen Welt eine nahezu magische Anziehungskraft aus und wurden auch im deutschsprachigen Raum mit viel Interesse aufgenommen. Im heutigen bürokratischen Studienalltag ist eine dermassen starke Resonanz in- und ausserhalb der Universität kaum mehr vorstellbar. Wir müssen uns in eine Zeit hineinversetzen,

⁷¹⁰ Hume 1978, 269 (I, iv, 7)

in der die Philosophie noch eine Faszination ausübte und die Gemüter bewegte. „Bergson est à la fois un redoutable dialecticien et un très grand écrivain“, schreibt etwa Amir Mehdi Badi‘ in seiner Kritik von Bergsons Intuitionismus.⁷¹¹ Weniger wohlwollende Kritiker wie Russell oder Santayana liessen es sich ihrerseits nicht nehmen, Anleihen bei Bergson zu machen.⁷¹²

Bergsons Philosophie ist modern, elegant und in ihrem Vortrag virtuos. Sie bot all jenen etwas, die sich für wissenschaftliche, philosophische und religiöse Fragen interessierten. Hier sprach ein Mensch zu Menschen. Diese entfernt an Sokrates erinnernde Humanität trug sicher zum grossen Erfolg von Bergsons Publikationen und öffentlichen Auftritten bei. Aber Sokrates hatte bekanntlich nicht nur Freunde. Das gilt nebst Spencer und Bradley leider auch für Bergson. So geriet manche Kritik zur Farce oder zum „systematischen Missverständnis“, wie man auch sagen könnte. Nicht alle Kritiker haben Bergson ins Lächerliche gezogen wie Russell oder Santayana (man denke etwa an die luziden Einwände von Peirce, Schlick oder Cassirer). Whiteheads Grösse besteht zu einem guten Teil darin, dass er die öffentliche Demontage von Bradleys und Bergsons Theorien (die dem Ansehen der Philosophie insgesamt grossen Schaden zugefügt haben) nicht mitmachte. Er war auch weise genug, sich einer theatralischen Polemik à la James gegen Spencer und Hegel (und gegen die „Hegelianer“ Royce, Bradley und McTaggart) zu enthalten. Whitehead kannte die Werke von Hegel und Spencer offenbar nicht genügend, um zu erkennen, dass diese Autoren ihm wertvolle Hinweise für seine organozistische Prozessphilosophie und -theologie hätten liefern können.⁷¹³

Auch wenn das mancherorts nicht mehr wahrgenommen wird, so war doch Bergsons Einfluss auf gebildete und künstlerische Kreise enorm. James, F. C. S.

⁷¹¹ Badi 1957, 173

⁷¹² Siehe Čapek 1991, chap. 6: „Russell’s Hidden Bergsonism“ und Santayana 1923, *passim* – Cf. Perry 1935/II, 651 f. (Brief von Ward an James).

⁷¹³ Es könnte allerdings auch sein, dass mit dem Aufkommen des Bergsonismus und anderer Richtungen die Lehren von Hegel und Spencer allgemein als überholt angesehen wurden, wie dies ja auch James glaubte. Das würde teilweise erklären, warum Whitehead keinen Anlass sah, sich die Schriften der beiden Denker genauer anzusehen.

Schiller, Whitehead, Wildon Carr, Hartshorne und Husserl⁷¹⁴ waren von der „neuen Philosophie“ überaus angetan. Conwy Lloyd Morgan, Jacques Maritain und Teilhard de Chardin⁷¹⁵ setzten sich kritisch und mehrheitlich kompetent mit ihr auseinander. Roman Ingarden, Edouard Le Roy, Leszek Kolakowski, Horace Kallen und Herbert Wildon Carr verfassten Schriften zu Bergson und seiner Philosophie.⁷¹⁶ Bergsons Denken beeinflusste namhafte französische Philosophen, darunter Deleuze und Merleau-Ponty.⁷¹⁷ Neben anderen Persönlichkeiten befassten sich auch Jung, Jaspers, Piaget, Reich, Levinas, Ortega y Gasset, Kitaro Nishida, Nikolai Losskij ebenso wie Louis de Broglie, K. R. Popper und der späte Einstein ernsthaft mit Bergsons Thesen.⁷¹⁸ (Die ethisch-religiösen Lehren des Jiddu Krishnamurti verraten ihrerseits, wie eine Ethik auf der Grundlage von Bergsons Philosophie aussehen könnte.⁷¹⁹) Ein solch weites Spektrum interessierter Leser ist für einen Philosophen des 20. Jahrhunderts aussergewöhnlich.

Besonders hervorgehoben sei Bergsons Affinität zur Kunst und jene vieler Kunstinteressierten zu Bergson. So macht Deweys Kunstphilosophie stellenweise den Eindruck einer *Hommage à Bergson*, was wahrscheinlich nicht ganz in der Absicht dieses versierten Autoren lag - dennoch vermögen die unübersehbaren Konvergenzen zu erstaunen. Henri Matisse berief sich dagegen explizit auf Bergson.⁷²⁰ Weniger bekannt aber nicht minder signifikant ist die Tatsache, dass Auguste Rodin bewusst oder unbewusst die Prinzipien von Bergsons Philosophie in

⁷¹⁴ Siehe Vetö 2005, 16 - Für eine vergleichende Studie zu Husserl und Whitehead würde sich die Triangulation Husserl-Bergson-Whitehead anbieten.

⁷¹⁵ Siehe Birx 1991, 184 und chap. 4 (zu Bergson)

⁷¹⁶ Siehe R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Bergson* (1921), in: W. Galewicz (ed.): Roman Ingarden. Gesammelte Werke, Bd. 6 (Tübingen 1994) - Kolakowski 1985 und Carr 1912.

⁷¹⁷ Siehe Deleuze 1966 und Mullarkey 2005, 270 ff. (zu Deleuze); Cohen 1999, 27 f. und Vetö 2005, 27 f. (zu Merleau-Ponty) und Mullarkey 1999.

⁷¹⁸ Siehe Čapek 1991, 288 ff. (zu de Broglie und Einstein) - Wahrscheinlich müssten wir hier auch David Bohm hinzufügen (siehe Bohm 1998, *Essay* 3). - Fechner und Bergson waren auch für Algernon Blackwood wichtige Inspirationsquellen.

⁷¹⁹ Siehe J. Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, mit einem Vorwort von Aldous Huxley (Chennai/India 2001) - Neuerdings beruft sich auch Anthony Giddens in seiner Gesellschaftstheorie auf Henri Bergson. - Siehe auch Roscoe Pounds Bergsonismus in *An Introduction to the Philosophy of Law* (Yale 1922), chap. 3

⁷²⁰ Siehe Antliff 1999

seinem Werk umsetzte. Rodins ganze Denk- und Sprechweise samt der dazugehörigen Ironie erinnern stark an Bergson. So lesen wir in den Gesprächen, die Paul Gsell mit dem Meister in Meudon führte, so prägnante Sätze wie:⁷²¹

Je prends sur le vif des mouvements que j'observe, mais ce n'est pas moi qui les impose. (...)

Le moulage ne reproduit que l'extérieur; moi je reproduis en outre l'esprit, qui certes fait aussi partie de la Nature.

Auch Alberto Giacometti nahm seine Skulpturen von innen nach aussen wahr, und bei Vincent van Gogh ist der Akt des Malens nicht mehr vom dargestellten Gegenstand zu trennen. Kunstwerke dieser Art ‚erinnern sich‘ an den Schöpfungsakt; sie sind gewissermassen unvollendete Bewegungen, die sich als etwas Bildhaftes dem passiven Zuschauer präsentieren und dem ganzheitlich schauenden Kunstliebhaber von innen her offenbaren. Es lassen sich in der Kunstwelt also eine Vielzahl beeindruckender Parallelen finden. Wie Samuel Alexander in einem anderen Zusammenhang sagt: „We reach reality by all our powers.“⁷²² Es wäre ein Fehler und ein Zeichen geistiger Armut, sich als Metaphysiker ausschliesslich an der Physik oder an der Biologie orientieren zu wollen. Metaphysik ist mehr als der Schatten gewisser Einzelwissenschaften.

Kunst und Philosophie. Wir bleiben noch einen Moment bei der Kunst, denn sie scheint ein wirkungsvolles Heilmittel gegen positivistische und materialistische Verkrampfungen zu sein. Kunst ist nicht auf Materie oder auf etwas anderes reduzierbar. Für uns sind Kunst und Metaphysik *sui generis*, sie bedürfen nicht einer Legitimation *ab extra*.

⁷²¹ Rodin 1911, 27 f. (siehe weiter 58, 74 *etc.*)

⁷²² Alexander 1920/I, 42 – Alexander erwähnt in einer Fussnote Rodins Gespräche mit Paul Gsell (1920/II, 226 *nota* 1).

Eben haben wir den bedeutenden Bildhauer Auguste Rodin erwähnt. Rodin, die Präraffaeliten, die Künstler des Jugendstils und des Symbolismus lassen sich nicht ohne weiteres den zur Realismus/Idealismus-Unterscheidung analogen Sparten „Romantik“ und „Realismus“ zuordnen. Wie unser Autorenquartett sind sie im weitesten Sinn als „romantische Realisten“ anzusehen. Ein romantischer Realist arbeitet nach dem Motto: „Als *Mensch* der *Natur* folgen und *Gott* oder das Göttliche in Form von Schönheit und Gerechtigkeit verherrlichen.“ Rodin sagt ganz klar: „En tout, j’obéis la Nature et jamais je ne prétends lui commander.“⁷²³

Ganz anders als beim Naturalismus wird hier versucht, romantisches Empfinden und realistischer Ausdruck einander dienstbar zu machen (Empathie und Objektivität). Die Natur verliert sich nicht auf narzistische Weise in sich selbst, sondern verweist auf etwas anderes: auf eine Idee, auf einen besonderen Aspekt des Lebens oder auf Gott. Die Naturschönheiten haben einen intrinsischen Wert insofern sie ästhetische Objekte sind. Ihr extrinsischer Wert liegt in ihrer Zeichenhaftigkeit. Daraus ergibt sich die Forderung nach einer realistischen Wiedergabe (nach einer künstlerischen Mimesis). Die ästhetische Bedeutung liegt ‚im‘ Objekt; seine metaphysische Bedeutung transzendiert dagegen das Objekt. Beide Aspekte kommen am Besten dann zur Wirkung, wenn der dargestellte Gegenstand nicht verfremdet wird. Alles Gute liegt in der Wirklichkeit geborgen und verborgen, der Künstler muss es nur finden.

Das alles führt uns zum Gedanken aller Gedanken: *Das Leben ist ein Indiz für die Realität des Geistigen und letztlich für die Existenz Gottes*. Dies ist in der Tat der Leitgedanke von Bergsons biologischer und psychologischer Philosophie des Geistes (landläufig bekannt als „Lebensphilosophie“). James und Bradley folgen diesem Gedanken etwas zögerlich, Whitehead nimmt ihn dagegen rückhaltlos an.

Aus solchen Überlegungen wird klar, warum die konventionelle Distinktion Realismus/Idealismus für die neuere Metaphysik völlig unbrauchbar ist und warum man auch nicht zu stark zwischen Spiritualismus und Materialismus trennen sollte.

⁷²³ Rodin 1911, 27 – Ähnliches finden wir auch bei John Ruskin, aber auch schon bei Leonardo (siehe eine seiner charakteristischen Notizen unter da Vinci 1958, 82).

Wir haben es bei den diversen Autoren, die uns hier interessieren, mehrheitlich mit spiritualistischen Theorien mit einer *symbolischen Dimension* zu tun, bei der ‚das Äussere‘ und ‚das Innere‘ zwei komplementäre Aspekte derselben Wirklichkeit sind, die zeichenhaft über sich selbst hinausweisen. Ob wir das nun als „Dualität“, „Dualismus“ oder „Parallelismus“ deuten ist sekundär, wichtig ist die generelle Einsicht, dass weder der geistige noch der materielle Aspekt der Realität verleugnet wird. Das haben Parmenides und Demokrit zu ihrer Zeit nicht getan, und es wurde auch in der späteren Philosophie nicht oft versucht – auch von Berkeley nicht. Der traditionsblinde Anticartesianismus hat diese Einsicht vielerorts zugeschüttet. Um uns vor dieser grundlegenden systematischen Fehleinschätzung zu schützen, erinnern wir uns an unser Motto: „Subsumieren ist nicht eliminieren!“. Eventuelle Eliminationen sollten nicht einfach angenommen werden, weil andere das annehmen; vielmehr ist herauszustellen, dass in dieser oder jener Theorie tatsächlich eine Ausnahme bezüglich der Anerkennung der Dualität von Geist und Materie zu sehen ist.

Die neuromantische Denkart lebt von reizvollen Kontrasten, Spannungen und Widerständen. Diese faszinierende Art zu Philosophieren bedarf für ein tieferes Verständnis unsererseits eines geeigneten Zeichenbegriffs sowie eines philosophischen Begriffs der Proportion (gemeint sind Teil/Ganzes-Beziehungen in einem weiteren Sinn, ferner Analogien).⁷²⁴ Weiter benötigen wir eine schonende monistische Methode, welche die Aspekte der Wirklichkeit als eine lockere Einheit auffasst und dem Menschen und seiner philosophischen und andersweitigen Interessen genügend Raum gibt. Unser Ausgangspunkt ist nicht ein pluralistischer Scherbenhaufen, sondern ein lockeres Ensemble von ineinander greifenden historischen Fakten. Mit einer monistischen Methode passen wir uns dem Gegenstand an und tasten ihn wie eine antike Vase behutsam und mit der nötigen Liebe zur Sache ab.

⁷²⁴ Aus diesem Grund werden in der vorliegenden Arbeit da und dort die Semiotik und die Mereologie als Hilfsdisziplinen hervorgehoben.

Abschliessend muss noch auf das kunstphilosophische Interludium im dritten Kapitel von Bergsons Schrift *Le rire* (1900) aufmerksam gemacht werden.⁷²⁵ Hier vereint Bergson auf wenigen Seiten Motive und Gedanken, die wir von Ruskin, Coleridge, Jung, Freud und Reich her kennen. Es ist ganz erstaunlich, wie leicht und virtuos Bergson diese Themen handhabt: es werde uns da nicht lose Gedankenketten, sondern ein für Bergson typisches organisches Gedankengeflecht vorgestellt.⁷²⁶ Auf diesen bezaubernden Seiten finden wir eine wertvolle Bestätigung für die Komplementaritätsthese, die sich gegen die brüchigen Kontrapositionen innen/ausser, Subjekt/Objekt oder Idealismus/Realismus stellt. Das Innere ist der Weg zum Äusseren: „(...) c’est à force d’idéalité seulement qu’on reprend contact avec la réalité.“⁷²⁷

Das besagte kunstphilosophische Zwischenspiel fasst auf poetische Weise Bergsons gesamte Philosophie zusammen.⁷²⁸ Wir werden noch Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen. Dass Bergson nicht einfach ‚irgendwer‘ ist, dürfte inzwischen klar geworden sein. Wir würdigen an dieser Stelle diesen edlen Menschen und Philosophen und schlagen im nächsten Paragraph ein philosophiegeschichtliches Modell vor, dass Bergsons Bedeutung für die Philosophie gerecht wird.

⁷²⁵ Bergson 1940, 115 – 125 – Cf. Bergson 1938, 150 f. (226)

⁷²⁶ Bergson zeigt *indirekt*, dass durch eine unsachgemässe Darstellung Theorien entstellt und lächerlich gemacht werden können (wie dies James und Russell in Bezug auf Bradley tun).

⁷²⁷ Ibid., 121. – Cf. Brun 1976, 29 und Dewey 1987, 112 f.

⁷²⁸ Zu beachten wäre auch das literaturphilosophische Nachspiel bei Bergson 1940, 127 - 130.

§ 16 Bergsons historische Bedeutung

Tout est sur la terre un flux continuel qui ne permet
à rien d'y prendre une forme constante.⁷²⁹

Jede Zeit hat ihre besonderen Vorlieben und (positiven oder negativen) Vorurteile. Im deutschen Sprachgebiet hat sich beispielsweise die Meinung durchgesetzt, dass deutschsprachige Philosophen besonders „wichtig“ und „interessant“ seien, jedenfalls „interessanter“ als Philosophen aus anderen Sprachregionen (wer kümmert sich schon um spanische oder russische Philosophen?) oder solche mit einem jüdischen, islamischen oder anderen Hintergrund. Um „interessant“ zu wirken, muss sich ein Philosoph an einem vorgegebenen Diskurs orientieren („sich beteiligen“, d. h. Sprechweisen imitieren oder wie J. Habermas Sprechweisen initiieren und salonfähig machen) und sollte dabei nicht zu stark von gängigen Auffassungen bezüglich heikler Themen (in- und ausserhalb der Philosophie) und hinsichtlich beliebter Autoren wie Kant, Heidegger, Wittgenstein, Popper und anderen abweichen. Zur ‚zweiten Garde‘ gehören dann wahrscheinlich solche grossen Persönlichkeiten wie James, Bradley, Spencer, Bergson, Hamelin, Maritain, Dewey, Cassirer, Nicolai Hartmann, Jaspers, Alexander, Whitehead oder Teilhard de Chardin. Die ‚erste Garde‘ müsste angesichts dieser erdrückenden Liste also in jeder Hinsicht allerhöchsten Ansprüchen genügen, was sie freilich nicht tut. Sehr verdächtig ist allerdings die auffallende Tatsache, dass bei denen, die sich eigentlich in der Philosophie auskennen müssten, das „Wichtige“ das Bekannte und das „Unwichtige“ das Unbekannte ist. Da Konventionalismen keine anderen Kriterien als sich selbst zu bieten haben, erscheinen nun auch die Werturteile „wichtig“, „uninteressant“, „veraltet“ und dergleichen mehr als völlig willkürlich, ja geradezu als eine Frage der Mode und der Inkompetenz. In der Philosophie ist es angebracht,

⁷²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire* (1776)

für jede Lage das richtige Motto bereit zu haben. Hier würde das Motto lauten: „Je älter die Idee desto besser!“.

In der Philosophie haben wir es nicht mit Ranglisten und Modeströmungen zu tun, sondern mit einem Gewebe verschiedener Disziplinen, mit *living issues, shifting contexts* und verschiedenen Fragestellungen, die einander nicht ‚einfach so‘ eliminieren. Das Problem der expliziten oder impliziten Wertungen, die nicht auf Wissen, sondern auf Vorurteilen basieren, lässt sich in zwei Komponenten zerlegen: allgemein (a) der schleichende Euro- und Ethnozentrismus und speziell (b) eine schematische Sicht der lebendigen Tradition, die sich immer wieder erneuert und dadurch in ihrem generellen Sinn selbst bestätigt wird. *La philosophie dure*, und das in einem echt Bergson’schen Sinne. Damit kommen wir zu einer historischen Betrachtung, die der vergessenen ‚zweiten Garde‘ zugute kommen soll.

Konspekt. Der folgende Abriss folgt den entsprechenden Darstellungen von H. A. Wolfson und R. A. Cohen, wobei wir unsere metaphysischen Vorannahmen als Rahmen nehmen.

In § 3 wurde die evolutionistische Metaphysik als moderne Form der klassischen Metaphysik vorgestellt. Dabei wurde die Metaphysik anhand des Dreiecks Mensch-Gott-Natur sachgerecht in die philosophischen Hauptdisziplinen Anthropologie, Theologie und Kosmologie eingeteilt. Die Gründe dafür sind historischer, systematischer und eben auch anthropologischer Art, da wir ja auf irgendeine Weise vom Menschen auszugehen haben, also *vom Lebewesen, das Fragen stellt*. Es ging am besagten Ort vorab darum, mit einem einfachen Raster ein möglichst breites Spektrum an philosophischen Interessen abzustecken.

Bei Parmenides und Heraklit zeichnet sich noch recht undeutlich die Unterscheidung zwischen „Offenbarung“ und „Forschung“ (zwischen „revelation“ und „reason“, wie Wolfson sagt⁷³⁰) ab. Wir wollen diese Unterscheidung in einem ganz allgemeinen Sinn (jenem von Coleridge und den „Cambridge Platonists“) als

⁷³⁰ Cf. Wolfson 1934/II, 348 f. („freedom“, „revelation“, „reason“)

jene zwischen der göttlichen Vernunft und dem menschlichen Verstand auffassen.⁷³¹ Dabei ist es wichtig, zu sehen, dass das Göttliche traditionell mit Leben, Geist, Werten und Finalursachen verbunden wird. Der menschliche Verstand scheint dagegen ein unvollendeter und störanfälliger Apparat zu sein, der mit der „Kraft des Glaubens“ unterstützt werden muss. Nun wenden wir uns wieder dem thematischen Dreieck zu und bezeichnen dessen Ecken mit den griechischen Buchstaben A, Θ und Φ. Aus subjektiver Sicht weisen wir gewissen Bereichen die psychischen Funktionen *glauben* (vor allem in Bezug auf Θ), *denken* (vor allem in Bezug auf Θ und Φ) und *fühlen* (in Bezug auf alle Phänomene) zu. Diese Funktionen lassen sich nicht fein säuberlich voneinander trennen, was nicht heisst, dass keine Akzente gesetzt werden können. Nun wenden wir uns dem Argument von Wolfson/Cohen zu und adaptieren es folgendermassen: Im Zeitumfang von etwa zwei Jahrtausenden vollzog sich ein geistiger Wandel, der geographisch als Bewegung vom Nahen Osten über Griechenland nach Westeuropa beschrieben werden kann.⁷³² Systematisch gesehen liegt ein fluktuierender Gradient vor, der vom Extremum „revelation“ allmählich zum entgegengesetzten Extremum „reason“ übergeht (vom Pol „Offenbarung“ zum Pol „Forschung“). Bis zum Rationalismus des 17. Jahrhunderts befinden wir uns näher am religiösen Pol. Mit Descartes und Spinoza (nach Wolfson mit Spinoza) nähern wir uns definitiv dem wissenschaftlichen Pol. Ein Anzeichen dafür ist das sinkende Ansehen von Finalursachen und damit verbunden von Aristoteles' Philosophie.⁷³³ Mit der verstärkten Hinwendung zur Biologie und zur Psychologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bricht mit James, Bergson und der Psychoanalyse das *century of the self* an, im Unterschied zu früheren Epochen, die sich mehr mit dem Denken und dem Glauben, und weniger mit dem Gefühl identifizierten. Damit parieren James, Bergson und Whitehead den *flux* in Richtung „reason“ mit einem *reflux* in Richtung „revelation“. Wir gelangen mit unserer Präsentation zu einem ähnlichen Ergebnis wie Richard A. Cohen: Die letztgenannten Autoren (also nicht

⁷³¹ Cf. Barfield 1971, chap. 8 - 9: „reason“ / „understanding“

⁷³² Cf. Cohen 1999, 20: „the Athens-Jerusalem question“ (zu Wolfson)

⁷³³ Ibid., 22. f. – Die Aussage bezüglich Aristoteles ist mit Wolfson 1934/II, 346 zu relativieren.

nur Bergson) suchen den Ausgleich zwischen den Polen „reason“ und „revelation“. Waren in der Antike und im Mittelalter Denken und Glauben ‚absolute Massstäbe‘ für die Wahrheit, so verschiebt sich bereits bei Spinoza das Schwergewicht zum Denken (hin zum Punkt A und weg von Θ und Φ). Es geht in Spinozas Philosophie wohlgemerkt nicht darum, an Gott zu glauben oder die Natur mystisch zu erleben (das heisst natürlich nicht, dass wir Glauben und Mystik aus dem Leben Spinozas verbannen möchten; es geht hier lediglich um seine Philosophie). Der besagte „Ausgleich“ besteht nun darin, dass bei unseren Autoren das Gefühl zu etwas Absolutem wird, das in sich ‚Wahrheit und Wirklichkeit‘ birgt. Wir verschieben damit den Schwerpunkt in unserem Dreieck in Richtung Φ , also in die Nähe der Natur und des unmittelbaren „natürlichen“ Erlebens. Cohen ist der Ansicht, dass nicht Philo von Alexandrien (wie Wolfson meint), sondern erst Bergson die Harmonisierung von „reason“ und „revelation“ gelungen sei.⁷³⁴ Diese Meinungsverschiedenheit ist indessen für uns nicht wichtig (abgesehen davon wäre es wünschenswert, die Romantik in Cohens Argument miteinzubeziehen, was wir hier leider nicht tun können). Wir halten uns lieber an unser Dreieck und den darin unterschiedlich verteilten drei psychischen Leitfunktionen und denken dabei ganz allgemein an eine Verlagerung der Interessen in Richtung „Natur und Gefühl“, ohne dabei das Dreieck zu sprengen.

Wolfsons Argument lässt sich theologisch als Rationalisierung des Gottesbildes verstehen (philosophische Theologie). Der persönliche und menschenähnliche Gott wird bei Spinoza zu einer „logischen Schale“.⁷³⁵ Damit trägt Spinoza auf seine Weise zur Rationalisierung und Säkularisierung des Weltbildes bei (was bereits aus der Bewegung in unserem Dreieck deutlich wurde).

Ein wichtiges Gütekriterium einer philosophischen Theorie ist deren Polyvalenz oder deren theoretische Offenheit. Daraus erklärt sich der ausserordentliche Erfolg von Aristoteles’, Descartes’ und Spinozas Theorien. Alle drei lassen sich

⁷³⁴ Cohen 1999, 21: „(...) the contemporary period inaugurated by Bergson (...) represents the genuine harmonization (...) of reason and revelation.“

⁷³⁵ Wolfson 1934/II, 346 (348)

materialistisch oder spiritualistisch umdeuten und entsprechend umarbeiten (was bei den Theorien unseres Autorenquartetts so nicht möglich ist). Nehmen wir als extremes Beispiel materialistische Versionen der besagten Theorien: es ergeben sich entweder ein materialistischer Pluralismus ‚plus ein Rest‘ (*i.e.* die Epiphänomene „Leben“ und „Geist“) oder dann ein materialistischer Monismus ‚plus ein Rest‘ (dieselben Epiphänomene und ein Ordnungsprinzip als Ersatz für Gott, wenn wir von Spinoza ausgehen). Solche Deutungen muten bizarr an, aber immerhin sind sie als *working hypotheses* zulässig.

Eine historische Betrachtung, die sich weniger am Gottesverständnis, dafür mehr an der allgemeinen Metaphysik orientiert, soll nun als Alternative zum Cohen/Wolfson-Argument empfohlen werden. Diese Sichtweise wurde gelegentlich angedeutet; zumindest Amir Mehdi Badi sieht in Descartes und Bergson zwei Wendepunkte in der Philosophie.⁷³⁶ Damit können wir etwas anfangen.

Einfach gesagt geht es um eine Bewegung *hin* zu Descartes und von Descartes wieder *weg*. Der *flux* und *reflux* vom Pol „revelation“ weg und wieder zurück stellen wir uns in unserem Modell als Spirale vor, die bei *Aristoteles* ansetzt, sich von ihm entfernt und bei *Descartes* wendet (Atomismus, Mechanismus und Dualismus⁷³⁷), um in einer neuen Windung zu *Bergson* zu gelangen, mit dem sozusagen wieder ein ‚aristotelisches Zeitalter‘ beginnt. Damit ist stichwortartig Folgendes gemeint: Leben, Lebensfunktionen, Erkenntnis ewiger Formen und Werte (was nicht zu James’ und Bergsons Philosophie gehört), Gott als Ursache/Grund/Garant des Wandels/der Bewegung und natürlich universelle Kontinuität (die Whitehead mit seinem Atomismus zwar durchbricht aber als Konzept nicht aufgibt). Nun hebt sich Bergson von *Aristoteles* und *Descartes* insofern ab, als er als evolutionistischer Metaphysiker *par excellence* eine lineare Entwicklung (also gewissermassen eine ‚kontinuierliche

⁷³⁶ Badi 1957, 174 f.; cf. SMW, p. 147, ferner Alexander 1920/I, 44

⁷³⁷ Es wäre möglich und interessant, die Spirale bei *Anaxagoras* anzusetzen, dessen Position von *Descartes* mit christlichen und platonischen Elementen gleichsam ‚angereichert‘ wird. Die erste Windung würde dann zu *Aristoteles* führen usw.

Schöpfung') annimmt, was eine junge und umstrittene Idee ist, die meines Wissens erstmals in den Lehrgedichten von Erasmus Darwin klar artikuliert wurde.

Ein Vorteil unseres Modells ist, dass sich damit die Positionen von Spinoza, Bradley, James, Whitehead und Spencer gut abschätzen lassen. So befindet sich beispielsweise *Spinoza* in der Nähe des cartesischen Wendepunktes und zeigt dabei noch aristotelische Tendenzen. Ganz ähnlich platzieren wir *Whitehead* in unmittelbarer Nähe von Bergsons Pol, wenn wir ihm auch eine rationalistische Tendenz zugestehen müssen.

§ 17 Intuition und Dauer

The wisdom of the heart (...)
has no random words at its command.⁷³⁸

Wir fügen nun das Motiv der Empathie zum Hamletmotiv hinzu. Damit kommen wir früher oder später zu Bergsons Lehre der Intuition (d. h. zur Methode, die zur Lehre der Dauer gehört). Der Begriff des Mitfühlens ist an sich nicht neu. Wir finden ihn bereits bei den Stoikern.⁷³⁹ Da und dort taucht er auch später noch auf (sinngemäss auch bei James Ward⁷⁴⁰). Die Idee der Sympathie ist alt, und deren Anwendung auf die psychologische Introspektion und auf die philosophische Extrospektion stammt von Henri Bergson („sich selbst und andere spüren“). Wenn wir Bergsons Gedanken in eine an Spinoza erinnernde Sprache pressen wollen, können wir sagen, dass sich die Wirklichkeit in zwei Modi manifestiert: der Modus

⁷³⁸ Joseph Conrad, *Nostromo* (1904) – Mit diesem Satz drückt Conrad das romantische Credo aus. Nur die Kunst und die Poesie werden dem Herzen und dem Leben gerecht. In diesem Sinne haben die Engländer Recht, wenn sie Goethe und Schiller zur Romantik zählen.

⁷³⁹ Cf. Sambursky 1959, 9, 41 f. (und 1962, 101); Markevitch 1982, 132 ff.; ferner Siorvanes 1996, 64 – 67 (zu Proklos)

⁷⁴⁰ Cf. Basile 2009, 51 (zu Ward) – Es spielt für uns keine Rolle, ob Whitehead die ersten und / oder zweiten *Gifford Lectures* vor und nach 1900 von Ward gelesen hat oder nicht (wahrscheinlich ist dies nicht der Fall). Auch Lotzes oder Fechners Schriften scheinen Whitehead nicht bekannt gewesen zu sein. Andeutungen konnte er freilich bei James finden.

des Geistes ist die Zeit, der Modus der Materie dagegen der Raum. Die psychischen/mentalene Instrumente dieser beiden Modi heissen „Intuition“ und „Intellekt“. Beide gehören zum Leben, aber nicht in derselben Hinsicht. Mit Spencer und Schelling gesprochen intendiert die Intuition Prozesse, während der Intellekt auf Produkte gerichtet ist. Intuition und Intellekt schliessen einander also nicht aus, vielmehr sind es zwei Instrumente, die miteinander dem Leben und dem Überleben dienen.

Die Ausführungen von Victor Lowe bezüglich der ‚geringen‘ Bedeutung Bergsons für Whiteheads „philosophische Entwicklung“ sind zwar nicht rundweg falsch, nur unterschätzen sie Bergsons historische Bedeutung um einiges. Die Frage kann natürlich nicht sein, ob Whitehead bei der Abfassung von *CN*, *FR*, *MT* und anderen Werken Bergsons Schriften aufschlug und daraus auf direkte Art Gedanken übertrug. Whiteheads Schreibtisch wäre vielleicht ein eindeutiger „Beweis“ für oder gegen Bergson, nur ist so ein Beweis für die philosophische Reflexion völlig unerheblich.⁷⁴¹ Gedanken strahlen in alle Richtungen aus und werden vielfach reflektiert und gebrochen. Da wir nicht alle Querverbindungen überblicken können, wären Triangulationen gewinnbringend, etwa mit Descartes als verbindendes Drittes (Bergson-Descartes-Whitehead).⁷⁴² Auch mit Husserl könnte eine solche Triangulation versucht werden (Bergson-Descartes-Husserl). Wer wie J. L. Nobo Whitehead der Existenzphilosophie annähern möchte, wird mit Vorteil die Schriften von Karl Jaspers zur Hand nehmen. Vieles von dem, was Jaspers in seinen logisch-ontologischen Versuchen niedergelegt hat, liesse sich mit Bergsons Philosophie verbinden (und einiges auf ihn zurückführen).⁷⁴³ Es würde sich deshalb die Triangulation Bergson-Jaspers-Whitehead anbieten.

⁷⁴¹ Man beachte dagegen Lowes interessanten Hinweis auf Sir J. J. Thomson in 1949, 274. und vergleiche mit *AI*, p. 185.

⁷⁴² Cf. Badi 1957, 172 ff. (zu Descartes und Bergson)

⁷⁴³ Siehe K. Jaspers, *Nachlass zur Philosophischen Logik*, herausgegeben von Hans Saner (München 1991).

Subjektivität und Realität. Mit der bekannten Kritik an Bergsons Methode der Intuition (letztlich an dessen Metaphysikverständnis) sind wir bald fertig, denn Kritiker wie Schlick, Russell oder Cassirer beachten den systematischen Zusammenhang nicht, in welchem sich die Methode der Intuition empfiehlt.⁷⁴⁴ Andererseits setzen sich Kritiker mit aufklärerischen und positivistischen Neigungen aus ideologischen Gründen zu wenig mit der Metaphysik und deren weiterem Hintergrund auseinander (was teilweise auch für F. Mainx gilt). Goethe und Leonardo da Vinci haben auf ihre Weise (und ganz unabsichtlich) den Weg für eine moderne spiritualistische Metaphysik gebahnt. Diese beiden Denker sowie Schelling, Coleridge, Hegel, Fechner, Peirce und andere machen die Materie vom Geist oder von Gott abhängig. So lesen wir bei Goethe, dass die Materie „nie ohne Geist“ und der Geist „nie ohne Materie“ existiere und wirksam sei.⁷⁴⁵ Diese höchst unchristliche Auffassung führt uns geradewegs zu Aristoteles zurück, der sich gegenüber Platon im gleichen Sinne äusserte. Die geistige Nähe von Bergson und Goethe wurde bisher vollkommen übersehen. Für beide war es nicht die Wissenschaft, sondern die Kunst, welche ihnen die Natur erschloss.⁷⁴⁶

Für Goethe ist klar: „Idee und Erfahrung werden in der Mitte nie zusammentreffen, zu vereinigen sind sie nur durch Kunst und Tat.“⁷⁴⁷ Schweiss, Sinnlichkeit und Irrtum treten Kants Purismus des Denkens entgegen. Goethe lehnt hundert Jahre vor Bergson eine rein ‚analytische Philosophie‘ ab; was beide befürworten, ist eine ‚synthetische Philosophie‘ des Menschen und der Natur, die Raum ‚für das Gefühl‘ (i.e. für Kunst und Mystik) schafft.⁷⁴⁸ Dabei geht es um nichts weniger als um die

⁷⁴⁴ Cf. Möckel 2005, 43 ff. und 176 ff. (zu Cassirer)

⁷⁴⁵ Siehe Goethe 1982, 65 – Ein Echo davon findet sich bei Coleridge und auch Lotze folgt im Unterschied zu Fechner dieser Maxime. Goethe und Schelling haben sich gegenseitig inspiriert. – Die Idee, dass „la forza“ vom „moto spirituale“ abhängt (Leonardo), ist im *Timaíos* zu finden (cf. Cornford 1937, 93 f.).

⁷⁴⁶ Cf. Höffding 1916, 51 und 148 f. (cf. Antliff 1999) – Das oben Gesagte ist von Schelling, Schopenhauer und Nietzsche her bekannt. Auch James' und Deweys Verhältnis zur Kunst verdient mehr Beachtung.

⁷⁴⁷ Goethe 1982, 116 (Brief an Schopenhauer aus dem Jahre 1816)

⁷⁴⁸ Cf. Goethe 1982, 115 f. (Brief an F. H. Jacobi aus dem Jahre 1801) – Herder, Hamann und Jacobi sind Namen, die sich ebenfalls mit Bergsons Philosophie verbinden liessen (cf. Höffding 1916, 55 f.).

Rettung der Phänomene vor dem zergliedernden Verstand. Allgemeine Erfahrungstatsachen sind – zumindest aus menschlicher Sicht – irreduzibel, ganz egal, ob sie quantifizierbar sind oder nicht. Bergsons Kritik der Abstraktionen (also sein Ruf gegen die *fallacy of misplaced concreteness*, nicht aber gegen die Wissenschaft), dem James und Whitehead folgen, nimmt Goethe mit Worten vorweg, die wie eine deutsche Übersetzung von Bergson klingen:⁷⁴⁹

Falsche Vorstellung, dass man ein Phänomen durch Kalkül oder durch Worte abtun und beseitigen könne.

Wissenschaften entfernen sich im Ganzen immer vom Leben und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück.

...und dieser Umweg heisst bei Bergson „Metaphysik“! Mit einer Metaphysik der Dauer und der Intuition gelangen wir in einer Spiralbewegung auf einer höheren Ebene wieder von den Teilen zum Ganzen. Im Leben und im Denken hängt alles mit allem irgendwie zusammen. Wer Bergson oder Schelling lächerlich macht, versetzt auch Goethe und anderen Geistesgrößen vor ihm einen Tritt. Deshalb sollten Philosophen zuerst überlegen, bevor sie etwas von sich geben (*contra* Ward, Russell u. a.).

Mit der Rettung der Phänomene hängt ein Begriff der Wirklichkeit zusammen, der nicht an diese oder jene Wissenschaft gebunden ist. Es geht Bergson und Whitehead darum, die „indifference of physical reality with respect to the affective qualities of experience“,⁷⁵⁰ die in der Neuzeit zu einer „Bifurkation der Natur“ (Whitehead) führt, mit einem ontologisch-epistemologischen Realismus zu ergänzen, der idealistische Komponenten nicht ausschliesst. Dabei muss klar sein, dass ein solcher

Salomon Maimon könnte über Berkeley miteinbezogen werden. – Zur Unterscheidung *analytisch* / *synthetisch* siehe Goethe 1982, 110 und 132 – 135.

⁷⁴⁹ Goethe 1982, 144 / 159 – *Beispiel*: Wenn wir sagen „Die Liebe ist nur ein Trick der Natur“, haben wir damit das Phänomen „Liebe“ noch nicht beseitigt.

⁷⁵⁰ Aus Margenau 1950, 464

metaphysischer Realismus nicht als Materialismus (oder als physikalischer Realismus) verstanden werden kann, denn die subjektiven Erscheinungen (die „affective qualities of experience“) sind genau das, was im älteren und neueren Empirismus als Ausgangspunkt gewählt wird. Bei Whitehead (weniger deutlich auch bei James und Bergson) sind Affektionen die Effekte kausaler Einwirkungen, und Kausalrelationen sind *reale* Relationen (*contra* Hume) im Unterschied zu *idealen* Relationen, die bei Royce und Whitehead ebenfalls zur Wirklichkeit ‚ausserhalb des Intellekts‘ gehören (dies wegen Gottes mentaler Aktivität im Rahmen des thematischen Dreiecks). Zur Theorie des Lichts, die wir uns im vorigen Kapitel zum Vorbild genommen haben, sagt Whitehead in realistischer Manier:⁷⁵¹

(..) the wave-theory of light is an excellent well-established theory; but unfortunately it leaves out colour as perceived.

Etwas weiter im Text entnimmt Whitehead der englischen Übersetzung von Nikolai Losskijs bemerkenswerter Schrift *The Intuitive Basis of Knowledge* (übers. 1919) ein Schellingzitat, das unter anderem auf Ravaisson und Bergson verweist. Schelling äussert sich darin dahingehend, dass das autopoietische System „Natur“ („Subjekt-Objekt“ oder „Gott-Natur“) nur mittels einer „intellektuellen Anschauung“ nachvollzogen werden könne.⁷⁵² Damit sucht Schelling wie später Bergson die Mitte zwischen Idee und Erfahrung (bei Spencer, Bergson, James und Whitehead: zwischen Idealismus und Realismus), die Goethe im Anschluss an Aristoteles in der Tat verwirklicht sieht (wie bei Dewey). Nun müssen wir als Philosophen nicht so weit gehen; es genügt, wenn wir wie James, Bergson oder Whitehead einen konsequenten Empirismus annehmen. Wenn alles auf irgendeine Weise von etwas anderem

⁷⁵¹ CN, p. 46

⁷⁵² Siehe N. O. Losskij, *Die Grundlegung des Intuitivismus*. Eine propädeutische Erkenntnistheorie, übers. v. J. Strauch (Halle 1908), Seite 154 (Schellingzitat) und 152 (zu Fichte): Naturerkenntnis ist Gotteserkenntnis. Siehe auch die Seiten 95 – 100 (Mystik und Empirismus). Ein Echo von Losskijs These findet sich in *AI*, p. 177. – Losskij geht in seinem interessanten Buch nicht auf Bergsons Thesen ein. – Losskij und Lutoslawski haben unter anderem auch an Schweizer Universitäten gelehrt.

umgeben und affiziert wird („alles hat in der Welt seinen Platz“), macht es keinen Sinn mehr, darauf zu bestehen, der Mensch werde von seiner Umgebung so beeinflusst, dass er sich aufgrund seiner Gehirntätigkeit ein ‚künstliches Bild‘ von der Wirklichkeit zurechtlege. Diese Behauptung würde sich ja wohl nicht auf höhere Organismen beschränken, wenn wir uns einen Pansubjektivismus zur Grundlage machen (was natürlich anfechtbar ist). Wenn alle Existenzformen sich ein „künstliches Bild“ von ihrer Umgebung machen, dann ist eben die gesamte Natur mit ihren unendlich vielen unvollständigen Perspektiven ein bunt schillerndes Kunstwerk, das jedem seiner eingeborenen Teile eine eigene Geschichte erzählt. Es kommt überhaupt nicht darauf an, ob wir die distributive und kollektive Totalität „Natur“ oder „Kunst“ nennen - uns interessieren nicht Namen, sondern Phänomene, und diese lassen sich nicht mit den Theorien von Demokrit, Locke oder Descartes eliminieren.⁷⁵³ Wenn wir aus $F(a)$ das Argument (a) eliminieren, bleibt entweder ein reales oder ein illusorisches Prädikat F übrig. Aus diesem Grund bemühen sich James, Bergson und Whitehead, einen Ersatz für den klassischen Substanzbegriff zu finden, sei dies nun eine ‚substanzielle‘ Aktivität, eine ‚substanzielle‘ Dauer, ein reales Ganzes in der Zeit oder eine universelle Kreativität, die sich neue Kanäle sucht. All diese Vorschläge laufen darauf hinaus, eine Art Substrat für das Argument (a) zu sichern, denn mit (a) verflüchtigt sich auch F und damit die ganze Erfahrung. Da ein mystischer Platonismus für unsere Autoren nicht in Frage kommt, müssen Mittel und Wege gefunden werden, die Phänomene zu retten. Wir sollten uns nicht länger auf Worte und Begriffe fixieren, sondern überlegen, welche Funktion ein Element innerhalb einer Theorie ausübt. Auch eine Analyse darf ‚dynamisch‘ sein.

Aus erkenntnistheoretischer Sicht lehnen Bergson und Whitehead die Idee von Perzeptionen als ‚Geschenke Gottes‘ ab (*vide* Leibniz und Berkeley), da damit das fehlende direkte Kausalverhältnis vom Objekt zum Subjekt (und auch umgekehrt, weil beide zur Wahrnehmungssituation beitragen) verschleiert wird. Das direkte Verhältnis von Gott zu seinen Kreaturen wäre für eine Ontologie, welche sich am

⁷⁵³ Cf. Margenau 1950, 7 – 9 und Klose 2002, 41 ff.

tripolaren thematischen Dreieck orientiert, genau dann akzeptabel, wenn auch ein direktes Verhältnis zum Pol der Natur vorgesehen ist. Ohne ein solches ‚horizontales‘ Kausalverhältnis entkommen wir der Gefahr eines *massive error* oder einer globalen Täuschung nicht (*vide* Descartes). Wir benötigen als Realisten eine „influence physique“ (Leibniz), also etwas, was Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen sein kann. Damit verschreiben wir uns noch lange nicht einem platten Physikalismus, denn die Möglichkeit von psychischen Verursachungen bleibt bei James, Bergson und Whitehead gewahrt (dies wird teilweise durch den Gottesbegriff gefordert).⁷⁵⁴ Der „Wille“ der Metaphysik ist nicht notwendigerweise die „Energie“ der Physik. Was Gott der Welt schenkt, lässt sich nicht abmessen.

Der realistische Anker heisst in Whiteheads Philosophie „causal efficacy“. Damit soll das phänomenalistische Schiff im Hafen der Wirklichkeit gehalten werden. Die Bewusstseinsphänomene bei Hume und anderen Empiristen (wir könnten hier auch James hinzufügen), handelt Whitehead unter der Rubrik „presentational immediacy“ ab (dies und jenes in *S* und *PR*).⁷⁵⁵ Locke ist nicht zuletzt auch deshalb wichtig für Whitehead, weil er im Unterschied zu Hume und Berkeley von der kausalen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ausgeht. Für Locke *gibt* es Substanzen mit Qualitäten, selbst wenn die ‚wirkliche‘ Natur der sekundären Qualitäten schleierhaft bleibt. Dieser aristotelische Realismus (der wie immer nahe am *common sense* ist) bezüglich der *causal efficacy* von Objekten oder von objektiven Eigenschaften dient Whitehead als Ausgangspunkt für die Ausarbeitung seines Prozessbegriffs (*actual entity/actual occasion, concrescence* und *transition* = *micro-* und *macroprocess*, *res vera* und *causa sui*, zu ergänzen mit *causa Dei*). Hier ist wieder zu beachten, dass der Substanzbegriff und die entsprechende Sprachkonvention zweitrangig sind. Es geht bei Locke *vis-à-vis* Berkeley oder bei Whitehead *vis-à-vis* Leibniz primär um die Alternative reale/ideale Ursachen, und diese Alternative führt uns in der Metaphysik zur allgemeinen Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie (respektive von Philosophie und Wissenschaft), was uns weiter zu Fragen der philosophischen

⁷⁵⁴ Zum Thema „Telepathie“ siehe Bergson 1919, 64 ff., Lutoslawski 1924 und Eslick 1987

⁷⁵⁵ Cf. Klose 2002, Kap. 3

Theologie leitet. Es geht in der Metaphysik also um ganz andere Fragen als bloss um das Subjekt/Prädikat-Schema oder um einen hypothetischen Substanzbegriff, der so von Aristoteles, Spinoza und anderen Philosophen nie vertreten wurde.

Der phänomenalistischen Seite namens „presentational immediacy“ entspricht Bergsons Bilderlehre („Theorie der reinen Wahrnehmung“) im Anschluss an Berkeley. Schwieriger ist es, das Pendant zur „causal efficacy“ in Bergsons Philosophie zu finden. Bergsons metaphysische Lehre der Dauer, die hier in Betracht zu ziehen ist, ist weit mehr als eine Theorie kausaler Beziehungen. Es liesse sich aus Bergsons Darstellung der *durée* vielleicht eine Relationentheorie herleiten,⁷⁵⁶ aber Bergson Version eines radikalen Empirismus scheint eher mit Bradleys Idealismus zu konvergieren. Terme und Relationen gehören für Bergson eher in den theoretischen als in den ursprünglichen psychischen Bereich.⁷⁵⁷ Es fällt auf, dass er mit keinem Wort auf die Debatte „James *versus* Bradley“ eingeht, die ihm sicher nicht entgangen ist. Das hat vermutlich einen Grund. (Bergson scheint auch die Bezeichnung „Prozess“ zu meiden, vielleicht weil sie technisch konnotiert ist.) Bergson stellt sich auch kritisch zu Aristoteles' Ursachenlehre, die von Whitehead nicht hinterfragt wird. (Whitehead ist auf das Subjekt/Prädikat-Schema fixiert und beachtet allgemein Form- und Materialursachen zu wenig.) Trotz dieses Unterschieds deutet Bergson das Konzept einer ‚vollen‘, komplexen Aktivität an, bei der eine Idee realisiert wird. Damit streift er haarscharf das Thema „konkretes Universale“, das an einer Stelle ganz unscheinbar mit „passage du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif“ angesprochen wird.⁷⁵⁸ Bergson fasst Lebensvorgänge als reelle Gradienten auf, die sich auf multilineare Art zwischen einem *Zu wenig* und einem *Zu viel* abspielen. Die lineare Auffassung von Aristoteles' Akt/Potenz-Schema sieht Bergson als erste Abstraktion von der ‚chaotischen‘ Kreativität der ‚irrationalen‘ Wirklichkeit an. All das ist Musik in den Ohren von James...

⁷⁵⁶ Cf. Bergson 1941, 351 f., Bjelland 1987, 21 ff. und Delhomme 1976, 43 ff.

⁷⁵⁷ Siehe Bergson 1968, 64

⁷⁵⁸ Bergson 1919, 190 – Cf. Bergson 1940, 120: „la loi vivante, variable avec chaque personne“

Die Bezeichnungen „Zeit“ und „Dauer“ bedeuten bei Bergson etwas anderes als im gewöhnlichen Sprachgebrauch, der von der messbaren Zeit ausgeht: eine Dauer *dauert an* (d. h. ein Ganzes differenziert sich, ohne zu zerfallen, ausser wenn aus Eins *Zwei* werden); „wirkliche Zeit“ bedeutet bei Bergson „Wachstum“, „Entwicklung“ oder „Kreativität“. Bergson meint mit diesen Bezeichnungen und mit den entsprechenden Begriffen ziemlich handfeste Sachen. Man darf sich durch seine Beispiele mit der Handbewegung nicht täuschen lassen.

Samuel Alexander geht ähnlich wie Bergson von der Bewegung aus, und Bewegungen manifestieren sich in der (oder *sind*) Raum-Zeit.⁷⁵⁹ Bergson ist diese Sichtweise allgemein unsympathisch, weil er in einem vierdimensionalen Koordinatensystem (*vide* Einstein und Minkowski) ein theoretischen Konstrukt sieht, bei dem die „wirkliche Zeit“ (die kreative und offene Welt) eliminiert wird.⁷⁶⁰ Wo die Zeitdimension wie eine vierte Raumdimension behandelt wird, gibt es keine Dynamik mehr. Alles ist Wiederholung oder Zufall. „Point-instants“ oder „event-particles“ (Alexander/Whitehead), die sich in ein Koordinatensystem setzen lassen, sind für Bergson Abstraktionen, die ins Reich der Theorie gehören. Übersichtliche Theoretische Systeme sind nicht hochintegrierte dynamische Systeme (die Landkarte ist nicht das Land). Wer das eine mit dem anderen verwechselt, begeht eine *fallacy of misplaced concreteness*, was Bergson vor Whitehead als „Verräumlichung der Zeit“ oder als Verwechslung von Zeichen und Bezeichnetem versteht.⁷⁶¹

Bergson ist zurückhaltend, wenn es um Aussagen zur Wirklichkeit geht. Er behauptet nicht, alles bezüglich Ursachen oder dem Verhältnis von Raum und Zeit herausgefunden zu haben. Viele seiner Feststellungen sind negativer Art: Kontinuität kennt keine Unterbrüche, die wirkliche Zeit ist nicht die abstrakte Zeit der Physik (und des Alltags), Abstraktionen gehören ins Reich der Theorie, nicht ins Reich des Lebens (einfach gesagt). Was Bergson tut, ist *fragen*. Seiner Antworten sind nicht

⁷⁵⁹ Alexander 1920/I, 39, 320 - 322.

⁷⁶⁰ Bergson 1968, 63

⁷⁶¹ Bergson 1941, 328 (Zeichen) und 1968, 51 f. (Zeit als Linie) – Auf diese Art würde Bergsons Kritik an Alexanders Metaphysik daherkommen.

geschlossen, sondern offen; sie geben Anlass zu weiteren Fragen.⁷⁶² Deshalb ist die Lektüre von Bergsons Texten so inspirierend. Da das Zeitempfinden (ähnlich wie der Wille) unhintergebar ist, will Bergson die wirkliche Zeit nicht von der Sukzession von Eindrücken oder von Kausalketten ableiten, wie dies Locke respektive Whitehead tun. Dieser Nativismus in Bezug auf die Zeit bahnt sich schon vor James und Bergson an (Spencer, Hodgson u. a.), wird aber erst mit Bergsons *Essai* und James' PP richtungsweisend. Dieser Gedanke bahnt sich deshalb an, weil die Seele nicht mehr der Spiegel der Natur und ein Echo Gottes ist (wie bei Leibniz und Berkeley), sondern weil nach der Romantik auf ‚realistische‘ Art von natürlichen Lebewesen ausgegangen wird, die in einer natürlichen Umgebung leben oder scheitern. In der Natur gibt es keine ‚objektive‘ Aneinanderreihung von Fakten, welche ‚irgendwie‘ eine Serie von Eindrücken oder Elementarereignissen verursachen oder auslösen und weiter nichts (Interaktion oder Parallelismus). Hier sichtet James die Grenzen des Britischen Empirismus. Im Unterschied zu Bergson, der mit dieser endgültig Tradition bricht, ist James in PP ‚zu wenig metaphysisch‘ und ‚zu wenig kreativ‘ (wenn man so sagen darf). Die Erinnerung wird in PP noch im Rahmen der Assoziationspsychologie abgehandelt, und der psychologische Funktionalismus ist Wundts, Fechners und Spencers psychophysischem Parallelismus verpflichtet, dem Münsterberg im Unterschied zum späten James treu bleiben wird. Bergson erkennt in der mechanischen Betrachtungsweise der Zeit und der Erinnerung theoretischen Einlassungen, die aus dem Fluss der Erfahrung ‚gefischt‘ und aufbereitet werden. Nun kommt hier die andere Seite von Spencer zum Zug – genau jene Seite, die James und Bergson grosszügig (und etwas hochmütig) übersehen. Bergson trägt nämlich Spencers Grundgedanken weiter: *Die Wirklichkeit ist ein stetiger Differenzierungsprozess*. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Abschnitt des komplexen Kontinuums namens „Wirklichkeit“ richten, begegnen wir einem Ganzen (wenigstens in Gedanken), das mehr oder weniger differenziert, strukturiert und geordnet ist und mehr oder weniger einer gewissen

⁷⁶² Siehe das Zitat von Gilles Deleuze am Anfang dieser Arbeit.

Ordnung zustrebt. Das ist im Prinzip das, was uns Bergson mit seiner evolutionistischen Philosophie sagen will. Auf negative Weise denken wir mit Bergson ungefähr so: „Alles, was nicht bewegt und gestaltet ist, ist abstrakt.“ Die spiritualistische Lehre von der Kreativität der Welt *mit* Gott, die Spencer nicht *a priori* ausschliesst und Whitehead weiterführen wird, entfernt Bergson von Spencers Agnostizismus und ‚Kryptospinozismus‘. Das A und O der Prozessphilosophie finden wir bei Spencer und seiner Idee einer unaufhörlichen, offenen Entwicklung.

Im Kapitel zu James und Bergson wurde bereits etwas zu Bergsons Begriff der Dauer gesagt. Auf dem Weg hierhin wurde verschiedentlich von einem „Ganzen“ gesprochen das zeitlich „gestreckt“ ist. Da und dort wurde die Idee von konkreten Universalen angedeutet und auch der psychologische Ausdruck „Gestalt“ bemüht. Nun ist es an der Zeit, diesen Themenkreis auszuweiten, um ihn dadurch besser verständlich zu machen. Wir werden im Folgenden auch auf Carus, Coleridge und Lotze zu sprechen kommen. Wir gehen zuerst von Bergson aus; gegen Ende der nun folgenden Darlegung gelangen wir wieder zu Aristoteles.

Intellekt und Intuition. Das menschliche Wesen ist für Bergson ein soziales Wesen, und als solches *denkt* und *spricht* es. Man würde es sich zu leicht machen, wollte man bei Bergson beim „Grundgegensatz von Leben und Geist“ stehenbleiben.⁷⁶³ Es gibt bei Bergson keine ‚stehenden‘ Antithesen. Das Individuum gehört in die Gesellschaft, und der Geist ist der innerste Kern des Lebens (deshalb gibt es im Instinkt Spuren von Intelligenz und umgekehrt). Die Rhythmik der Sprache ähnelt der Bewegung des Denkens; diese ahmt wiederum den Wandel in Psyche und Soma nach. Das Denken ‚dokumentiert‘ gewissermassen die somatischen und psychischen Ereignisse, sofern diese (direkt oder indirekt) ins Bewusstsein treten. Die Sprache entspricht dem Denken, ohne mit diesem zusammenzufallen.⁷⁶⁴ Für James und

⁷⁶³ Nach Möckel 2005, 176

⁷⁶⁴ Siehe Becco 1976, 22 f. – Die körperlichen Zustände repräsentieren als Wirkungen äussere Ursachen. Die andere Möglichkeit, von „Repräsentationen“ zu sprechen, wäre jene, bei der wir im Sinne Berkeleys, Bergsons und des amerikanischen Kritischen Realismus „Ideen“, „Bilder“ oder „Essenzen“ als Zeichen auffassen würden, die das Bezeichnete „repräsentieren“, d. h. auf dieses

Bergson gilt der Leitsatz: Die Erfahrung fließt, und alles fließt aus der Erfahrung. Es ist schon so, dass die Erlebnisse ‚von unten nach oben‘ in Richtung des diskursiven Denkens gleichsam austrocknen; nur darf nicht übersehen werden, dass James und Bergson die Leistungen des Intellekts als etwas ansehen, das der Natur des Menschen entspricht. Auch wenn das menschliche Denken eine Ausnahmeerscheinung ist - es ist und bleibt etwas Natürliches. Das gesellschaftliche Zusammenleben ist der Ausdruck oder die Konsequenz unserer zweiten, sozialen Natur. Die zwischenmenschliche Kommunikation bedient sich Konventionen, sie ist aber selbst keine Konvention.

Bergsons Auffassung von Intuition ist in den weiteren Rahmen seiner Philosophie zu stellen: Die Instrumente des Lebens und des Überlebens heißen „Instinkt“, „Intellekt“ und „Intuition“. Das erste Instrument oder die erste psychische Funktion dient körperlichen Bedürfnissen (Nahrung, Fortpflanzung, Aufzucht der Jungen, Selbstschutz); die zweite Funktion dient teils körperlichen, teils psychischen/intellektuellen Bedürfnissen; die dritte Funktion dient ausschliesslich der Psyche respektive dem Geist.⁷⁶⁵ Die Entwicklungsgeschichte unserer Gattung lässt sich als Spirale darstellen, welche beim Tierreich ansetzt (sagen wir bei der Gattung *Australopithecus*), im Zeitalter der Technik und des Intellekts wendet (die Neuzeit) und sich bei Menschen mit besonderer Begabung zu einem höheren Instinkt zurückwendet, bei dem der vermeintliche Gegensatz von Leben und Denken (von Instinkt und Intellekt) überwunden wird. Die Intuition ist kein ‚Massenprozess‘, denn sie bedarf einer besonderen Anstrengung (wohl auch einer besonderen Bildung, wie bei Plotin bezüglich mystischer Einsichten).⁷⁶⁶ Auch wenn die Intuition eine seltene und elitäre Angelegenheit ist, so ist sie doch ein wirkliches Phänomen jenseits der praktischen Vernunft. Die geringe Quantität liquidiert nicht die Qualität

hinweisen. Die Schwierigkeit mit den Repräsentationsbegriff entsteht erst, wenn wir anstatt von einer Dreier- von einer direkten Zweierrelation ausgehen (eine einfache ‚semantische Linie‘ anstatt das vollständige semiotische Dreieck). - Cf. Bergson 1938, 119 f. / 130 f. (zur Bilderlehre)

⁷⁶⁵ Cf. Bergson 1919, 25 f. und 1932, 122 f. - Unsere Ergänzung erlaubt eine Verbindung mit Aristoteles‘ vier Lebensformen in der *Nikomachischen Ethik* (siehe Bücher I und X), was in diesem Kontext sehr interessant ist.

⁷⁶⁶ Cf. Bergson 1941, 268 f. und 1938, 202 ff.

eines Phänomens. Die Intuition ist eine *wirkliche* Möglichkeit, die Teilansichten der Welt auf eine anspruchsvolle, alternative Art zu überwinden und so zum innersten Kern des eigenen Selbst vorzustossen. Der Geist findet zu sich zurück und gelangt so zur Ruhe (wie bei Hegel, im Zen-Buddhismus und allgemein in der Mystik). So wie bei Plotin (und im Buddhismus) die Philosophie, bei Hegel das empirische Wissen und bei Marx die bürgerliche Gesellschaft *notwendige* Stadien auf dem Weg zur Wahrheit oder zur Humanität sind, so ist für Bergson die Vernunft (oder die Wissenschaft mitsamt der Mathematik) eine unumgängliche Etappe auf dem Weg in die Freiheit.⁷⁶⁷

Wir ergänzen nun das Bild von der Spirale mit Whiteheads kulturhistorischen Ausführungen: Die Menschheit macht entweder Fortschritte oder Rückschritte. Erzkonservative Menschen (zu denen Whitehead sicher nicht zählte) kämpfen gegen den Gang der Welt an, denn die Natur ist insgesamt ein Prozess. In der Wirklichkeit gibt es starke Kontraste, Spannungen und Konflikte, und diese Unvereinbarkeiten sind für den Übergang auf eine andere Ebene notwendig (im günstigen Fall „auf eine höhere Ebene“).⁷⁶⁸ Die Widersprüche, die Bradley auf der Ebene des Intellekts feststellt, motivieren ihn, eine Theorie zu entwerfen, die ihrerseits „intuitiv“ genannt werden könnte, wenn wir nicht darauf bestehen, dass Denken und Intuition sich kategorisch ausschliessen (genau besehen tut dies Bergson auch nicht). Der Unterschied zu James und mehr noch zu Bergson besteht im Wesentlichen darin, dass Bradley Locke und der restlichen „school of experience“ folgt, wenn er die Zeit als „inference“ von Termen und Relationen versteht. Dies tut auch Whitehead in seiner Epochentheorie der Zeit. Bergson bricht dagegen endgültig mit der mechanischen Zeitauffassung der Britischen Empiristen.

Whitehead verbindet mit den Namen Perikles und Platon den Übergang von der Freiheit des Staates zur Freiheit des Individuums (wie wir in Anlehnung an Marx

⁷⁶⁷ Was bis hierher gesagt wurde, kann als Antwort auf Höffdings Unsicherheit bezüglich der Intuition gelesen werden (siehe Höffding 1916, 49 f.). Das Gesagte invalidiert auch ein Grossteil der Kritik an Bergsons Intuitionsbegriff, jedenfalls jene, die sein Denken ignoriert. Bei James und Bergson steht die Freiheit über allem.

⁷⁶⁸ *AI*, p. 266 / 274 – Cf. Mead 1936, 94 (zu Fichte)

sagen könnten). Wer Bergsons Begriff der Intuition von Grund auf verstehen möchte, sollte sich die folgenden Zeilen aus *AI* nicht entgehen lassen:⁷⁶⁹

It [*viz.* the speech of Pericles] puts forth the conception of the organized society succesfully preserving freedom of behaviour for its individual members [Staat und Bürger]. Fifty years later, in the same social group, Plato introduced deeper notions from which all claims for freedom must spring. His general concept of the psychic factors in the Universe stressed them as the source of all spontaneity, and ultimately as the ground of all life and motion. The human psychic activity thus contains the origins of precious harmonies within the transient world. The end of human society is to elicit such psychic energies. (...)

Plato's own writings constitute one prolonged apology for freedom of contemplation [neben der Handlungsfreiheit], and for freedom for the communication of contemplative experiences [dies ist Aristoteles' und Bergsons Auffassung von Metaphysik].

Die „deeper notions“, die Plato einführt, markieren den Wendepunkt der Spirale: die praktische Handlungsfreiheit wird mit einer theoretischen Gedankenfreiheit erweitert (man erinnere sich an das tragische Schicksal von Anaxagoras, Sokrates und Aristoteles; nur Sokrates zog den Tod dem Exil vor). Was Whitehead in Bezug auf Platon „freedom of contemplation“ nennt, entspricht einigermaßen Bergsons Intuition, welche den Intellekt transzendiert, und nicht einfach überspringt.

Wem das alles zu mystisch oder zu politisch klingt, kann sich auch an die Kunst halten; die Kunst verhält sich gewissermaßen wie ein Organismus. Whitehead gibt uns in *SMW* eine Reihe wertvoller Hinweise. Was er zur „grossen Kunst“ sagt, trifft

⁷⁶⁹ *AI*, p. 51 – Man beachte, was Whitehead etwas weiter unten zu Nietzsche zu sagen hat (bevor er Thomas Carlyle erwähnt).

auch auf die Intuition bei Bergson zu: „It justifies itself both by its immediate enjoyment, and also by its discipline of the inmost being.“⁷⁷⁰

Was Whitehead eine Seite vorher sagt, führt uns zu den Themen „Gestalt“ und „individuelle Idee“ (oder „konkretes Universale“). In allen Dingen stellen wir zwei komplementäre Pole oder Prinzipien fest, die Whitehead „the spirit of conservation“ und „the spirit of change“ nennt.⁷⁷¹ Organismen grenzen sich von ihrer Umgebung ab und bleiben mit dieser Verbunden (wir sprechen allgemein von „reflexiven“ und „transitiven Prozessen“). Ohne diese Verbundenheit gäbe es keine Existenzformen. Dasselbe gilt auch für die psychische Existenz: „ (...) the soul would wither without fertilisation from its transient experiences.“⁷⁷²

Intuition bei Whitehead. Whitehead adaptiert Bergsons Begriff der Intuition, so wie er auch die Begriffe ‚feeling‘ und ‚enjoyment‘ von Bradley und Alexander in sein Begriffsschema eingliedert, nämlich auf eine Weise, die den Anforderungen seiner Erfahrungsontologie entspricht.⁷⁷³ Indem er diese Begrifflichkeit in seinen Systementwurf integriert, verleiht er ihr schärfere Konturen. Sie wird nun deutlicher in einem realistischen Sinn verwendet, da Whitehead die Objektivität der Erfahrung stark betont (siehe auch sein „erneuertes subjektivistisches Prinzip“). Mit „Objektivität“ meinen wir, dass ein Erfahrungszentrum objektive Gehalte *vorfindet* und nicht nur einen Anlass sucht, solche zu *erfinden*. Die Spontaneität der Elementarereignisse liegt bei der Prozessierung der vorgefundenen Daten (im Konkretwerden oder in der „concrecence“), nicht in der Konstituierung derselben (eine jede Aktualität ist *causa sui*). Whitehead vertritt mehr noch als James einen gemässigten Pluralismus und Subjektivismus. Wenn wir das Wort „feeling“ lieber mit „Fühlung“ (Fetz) als mit „Gefühl“ übersetzen, betonen wir damit, dass sich Fühlungen auf etwas Ansichseiendes (genauer: Ansichgewesenes) beziehen; sie

⁷⁷⁰ SMW, p. 202

⁷⁷¹ SMW, p. 201 – Genau in diesem Sinn sind die Begriffe *physical pole* und *mental pole* in PR zu verstehen.

⁷⁷² Ibid.

⁷⁷³ Cf. PR, p. 40 f.

entstehen nicht spontan, sondern sie werden veranlasst (deshalb ist die Wortwahl „occasion“ in *actual occasion* passend). Damit kommen wir gerade zu jener „speziellen These“ aus Whiteheads Erfahrungsontologie, die als Beschreibung wirklicher Vorgänge verstanden werden möchte, aber...

Fühlungen sind *Reaktionen*, das Erfühlte entsprechend eine ‚Aktion‘ in der unmittelbaren Vergangenheit. Sie werden hervorgerufen, wobei es unklar bleibt, wie man sich einen Energiefluss vorzustellen hat, ohne sich dabei auf ein physikalisches Substrat namens „Energie“ abzustützen (d. h. Energiemenge und Energieform). Es wird nämlich in der Theorie von Whitehead verlangt, dass eine aktuelle Entität oder *actual occasion* die *quasi*-emotionalen, energetischen Zustände anderer Aktualitäten nachempfinden oder in sich aufnehmen soll, welche gar keine greifbaren, ‚lebendigen‘ Zustände mehr aufweisen, weil sie unmittelbar vergangen sind. Wie kann so etwas ohne eine Art von Substrat vor sich gehen? Es mag sein, dass ein substanzielles Verständnis von „Energie“ primitiv ist (wie etwa im klassischen Energieerhaltungssatz). Immerhin gehen wir damit – geometrisch ausgedrückt – von einer Linie, und nicht von monadischen Punkten aus. Auch die recht abstrakte (eigentlich geometrische) Erklärung, dass eine Zeitdifferenz eben als Differenz von zwei aufeinander folgenden ‚punktartigen‘ Elementarereignissen ‚entstehe‘, überzeugt nicht. In einer Zeitphilosophie möchten wir die Zeit als Aspekt sehen, der nicht nachträglich in das Geschehene ‚zurückprojiziert‘ wird, denn dann wären zeitliche Relationen Interpretationen einer Grunderfahrung, die nichts von der Zeit weiss (wie bei Bradley und bei McTaggart). Nochmals: Wirkursachen ‚von aussen‘ lösen in einem Brennpunkt realer Möglichkeiten (in einer „Region“ des „extensiven Kontinuums“) Zweckursachen ‚von innen‘ aus, die gewissermassen ‚veräussert‘ werden – eine Vorstellung, die nur dann nachvollziehbar ist, wenn das Bewirkende auf eine subjektive, ansichseiende Art präsent wäre, so wie die Sonnenstrahlen „präsent“ sind, wenn sie auf eine Fläche treffen. Da aber gilt, dass „keine Dinge ‚zusammen‘ sind ausser in der Erfahrung“ (ähnlich wie bei Kant und Fichte),⁷⁷⁴ wird

⁷⁷⁴ *AI*, p. 236

das ‚frei schwebende‘ Superjekt erst im Bereich eines neuen Brennpunktes (eines neuen Subjekts) ein ‚festes‘ Objekt, oder besser eine ‚wirkliche‘ Ursache. Das ist aus Whiteheads Prehensionslehre hinlänglich bekannt, nur – der Gedanke vermag in seiner Abstraktheit nicht zu überzeugen. Es geht ja in einer Theorie, mit der die Prinzipien der Wirklichkeit intendiert werden, nicht mehr um Gedankengebilde (Prädikate), die sich nicht ohne Substanzen aussagen lassen, wie das noch bei Leibniz der Fall war (entsprechend der aristotelischen Logik). Wie es aussieht, benötigen wir einen Kompromiss zwischen Substanz- und Prozessdenken. Der Konnex wirklicher (also historischer) Ereignisse wird durch mannigfache Überlagerungen ‚hergestellt‘. Es kann nicht sein, dass der komplexe Endzustand mit den Namen „satisfaction“ und „superject“ in ein ‚metaphysisches Loch‘ zwischen alter und neuer Aktualität fällt (wir drücken uns bewusst einfach aus). Wenn das Ergebnis eines Prozesses selbst als Ursache effektiv sein soll, muss sie als solche präsent sein, und zwar ‚im‘ alten Geschehnis, das eine Wirkung entfalten soll. Ein Ausweg aus Whiteheads Aporie der funktionalen Ursachen liegt für uns in Sichtweite: Die Entelechie („satisfaction“) gehört als ‚komplexes Gefühl‘ (*i.e.* als emergente aktuelle Entität oder als bestmöglicher Ausdruck einer individuellen Idee) eindeutig zum alten Geschehnis. Die alte Aktualität ist gewissermassen in den Besitz ihrer selbst gelangt. Mit dem unterdotierten Begriff ‚superject‘ hätte Whitehead zwanglos die Überlagerungszone im Übergang vom alten zum neuen Geschehnis systematisch berücksichtigen können (beachte den Präfix „super“). Die Einheit/Kontinuität eines Nexus und aller anderen Verbindungen aus qualitativen und quantitativen Quanten würde so auf einer natürlichen Reihe von „Überlagerungszonen“ (*superjective zones*) beruhen. Damit hätten wir eine einfache und plausible Vorstellung gewonnen... und nicht nur das! Denn damit würde die technische Adaptation hinfällig, mit der Whitehead Bergsons Begriff der Intuition in seinen kosmologischen Entwurf zu integrieren versucht.⁷⁷⁵ Der Begriff *intuition* steht nämlich Whiteheads Vorstellung von „Sympathie“ viel näher. Bereits Bergson bringt Intuition und Sympathie

⁷⁷⁵ Siehe PR, p. 33 und 280 – J. L. Nobo spricht dieses Thema in seiner ausführlichen Studie zu Whiteheads Metaphysik nicht an (auch R. L. Fetz und frühere Kommentatoren nicht).

miteinander in Verbindung. (Es liesse sich hier eine interessante Verbindung zur Stoa herstellen.) Diese „Sympathie“, Empathie oder Intuition würde in den *superjective zones* stattfinden, in denen das alte und das junge Subjekt in einem *wörtlichen*, und nicht mehr nur in einem idealen oder metaphorischen Sinn „zusammen“ wären. Das aktive Mitempfinden aktueller Entelechien liesse sich formal vielleicht in die vier Ursachen aus Aristoteles' *Physik* auffächern, nur dürfen wir damit nicht wieder in die „graue Theorie“ zurückfallen - wenn wir das als Theoretiker mit einem Augenzwinkern so sagen dürfen - , wie das zuweilen bei James und bei Whitehead geschieht (abstrakte Zeitatome ‚mit Ausdehnung‘ bei Whitehead – ein abstrakter Indifferenzpunkt ‚mit Ausdehnung‘ bei James). Wenn ein intuitiver Zustand (Mitempfinden im direkten Kontakt, *Nachempfinden* in der Erinnerung) einen äusseren Anlass hat, ist daraus noch nicht auf ein System linearer Kausalverhältnisse zu schliessen (also auf ein theoretisches Modell). Bergson, Dewey, Whitehead und andere Denker (auch Aristoteles selbst) würden viel eher eine Analogie zum schöpferischen Akt des Künstlers befürworten, der eben *nicht* linear oder multilinear verläuft. Der metaphysische Grund für das Kunstwerk ist nicht diese oder jene Kunsttheorie, sondern die Spannung zwischen *stubborn fact* und *subjective aim* (mit Whitehead gesprochen), also zwischen Material und Idee. Arbeit und Werk stehen miteinander in einem dialektischen Verhältnis. Überlagerungen reihen sich nicht schön auf einer Linie an, denn es geschehen Rückkopplungen (oder „reflexive Prozesse“), die wieder zu Überlagerungen führen (man denke sich das Bild mehrerer, ineinander verzahnter Spiralen), ganz abgesehen von Brüchen und Verwerfungen, die sich auch in der vorliegenden Arbeit nicht vermeiden lassen.

Erst mit unserem nahe liegenden Gegenvorschlag und der Forderung „Zurück zum Konkreten!“ lässt sich Whiteheads Aussage bezüglich der Sympathie wörtlich verstehen und so annehmen, wie sie gemeint ist:⁷⁷⁶

⁷⁷⁶ PR, p. 162

The primitive form of physical experience [oder besser *immediate experience* als Aktivität aufgefasst] is emotional – blind emotion – received as felt elsewhere in another occasion and conformally appropriated as a subjective passion. In the language appropriate to the higher stages of experience, the primitive element is *sympathy*, that is, feeling the feeling *in* another and feeling conformally *with* another [was nur mit *superjective zones* denkbar ist].

Damit gehen wir weit über James' Versuche hinaus und korrigieren Whiteheads Theorie in einem wichtigen Punkt. Der schwer nachvollziehbare Prehensionsmechanismus wurde wieder auf einen einigermaßen empirischen – und bergsonianischen – Boden gestellt, was zweifellos auch James gutheissen würde. Whiteheads Ausführungen zu den Themen „satisfaction“, „superject“ und „prehension“ müssten als eine Art ‚mikroskopische Telepathie‘ ohne ein Substrat als ‚Informationsträger‘ verstanden werden. Es wäre theoretisch möglich, Whitehead beim Wort zu nehmen, allerdings würde das ihm nicht zum Vorteil gereichen. Denn Whitehead bedient sich einer emphatischen und metaphorischen Sprache, die nicht „beim Wort“, sondern „beim Gedanken“ genommen werden will. Der herrschende Gedanke seit Pierce, Spencer und Bergson ist bekanntlich jener der Kontinuität. Auch Whiteheads theoretischer Atomismus sollte nicht vom Gedanken der Kontinuität abgelöst werden, denn das Prinzip der Individuation geht bei ihm mit einem Prinzip der Solidarität überein (wie drücken uns auch hier frei aus und greifen absichtlich nicht die Kategorien von *PR* auf, die eher deskriptiven als erklärenden Charakter haben). Entsprechendes gilt auch für James' Gedanken- oder Bewusstseinsstrom. Beiden schwebt eine „social analogy“ (James) vor, die freilich nicht immer plastisch hervortritt. Was bei beiden Autoren stört, ist die Tendenz, eine zeitlich gestreckte Existenzform als ‚Biographie mit verschiedenen Personen‘ anstatt als ‚Person mit verschiedenen Biographien‘ oder als Selbstentwurf mit „multiple drafts“ (frei nach Dennett) anzusehen. Bei diesem Punkt geht es nicht so sehr um etwas, was ihren Absichten grundsätzlich widerspricht, sondern ganz einfach um ein theoretisches

Versäumnis. Es entsteht zuweilen der Eindruck einer internen Fragmentation; eine phänomenale Existenzform zerfällt gewissermaßen in eine Reihe noumenaler Existenzformen. Im nächsten Abschnitt werden wir versuchen, die versäumten Möglichkeiten auszuloten. Interessant wäre weiter das Verhältnis der Intuition zu den „Bildern“, oder allgemeiner jenes von Gefühl und Bewusstsein, wie es aus dem Unbewussten aufsteigt.⁷⁷⁷ Uns geht es aber hier um die „Person mit verschiedenen Biographien“, was natürlich in einem sehr weiten und lockeren Sinne zu verstehen ist.

Individuelle Ideen. Wir gehen von einem grundlegenden Gedanken aus, den wir nach Whitehead mit der Wendung „individualisation of the creative activity“ umschreiben könnten, wenn wir darin das „the“ nicht zu stark betonen. Auch Bergsons *durée* ist auf diesen Gedanken zu beziehen: „The character of existent reality is composed of organisms enduring through the flux of things.“⁷⁷⁸ Nun meint Whitehead mit „enduring“ nicht etwa Substanzen, sondern Aktivitäten (wie Bergson) oder kreative Synthesen, die Zeit beanspruchen (es ist hier nicht von der Epochentheorie die Rede). Dabei wird der Substanzcharakter der Existenzformen zu einer Idee sublimiert; wir wechseln also von der Materialebene zur die Organisationsebene. Es gibt in James' Gedankenstrom, in Bergsons Dauer und in Whiteheads Aktivitäten eine Kohäsion, eine dominierende Kraft oder eine innere Folgerichtigkeit, die mehr als ein glückliches Zusammenspiel von Zufällen ist. Was lebt ist gestaltet und bewegt. Auch anorganische Strukturen sind bewegte und gestaltete Ganzheiten, die als ‚Teile‘ von Lebewesen dem Leben dienen, und vielleicht auch am Leben teilhaben.⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ Cf. *PR*, p. 162 f. und verwandte Stellen in *PR* und anderen Schriften

⁷⁷⁸ *Ibid.* – Cf. *PR*, p. 59: Whitehead zitiert Locke, *Essay* II, ii, 1.

⁷⁷⁹ An diesem Punkt stellt Coleridge die Frage: „What is *not* Life that really *is*?“ (siehe Barfield 1971, 49) – Einzelne Autoren halten Bergson für einen Panpsychisten (siehe Skrbina 2005 oder Papanicolaou 1987) – eine Ansicht, die wir stark in Zweifel ziehen. Zuerst wäre die Frage zu klären, ob für Bergson eine Art von Pantheismus angenommen werden kann (weil Bergson Gott in seinen Überlegungen berücksichtigt); erst dann stellt sich die Frage nach dem Panpsychismus. *Ditto* gilt für James und Whitehead.

Kurt Koffka, der bekannte Vertreter der Gestaltpsychologie, hebt den ganzheitlichen Charakter von Gestalten sprachlich hervor, indem er den Bezeichnungen „Prozesse“, „Tendenzen“, „Eigenschaften“ und „Bedingtheiten“ jeweils um den Präfix „Ganz“ erweitert: „Ganzprozesse (...) mit innerer Gesetzlichkeit“ usw.⁷⁸⁰ Gestalten sind nicht Parataxen („Undverbindungen“), sondern Syntaxen von Eigenschaften, die sich mit einem sinnvollen Satz vergleichen liessen (was mehr ist, als eine Aneinanderreihung von Wörtern).⁷⁸¹ Ein Satz, eine Melodie oder eine Biographie sind jeweils ein „gestrecktes Ganzes in der Zeit“, wie wir zu sagen pflegen, also etwas, was mit Bergsons Begriff der Dauer vereinbar ist.

Nun sind Sätze und Melodien Ausdrucksformen des Menschen, und nicht primäre Existenzformen. Bei diesen kommt es auf ein irreduzibles Element der Innerlichkeit an, das wir mit verschiedenen Namen belegen können, ohne es jemals ganz zu fassen („Wille“, „Idee“, „Ich“, „Kraft“). Nach Whiteheads ontologischem Prinzip (in Anlehnung an Aristoteles) ist das wirklich, was wirken kann (eine *res vera* ist also eine *causa vera*). Ein Ganzes wirkt als Ganzes (wie es bei Cassirer heisst), und Teile wirken nicht unabhängig vom Gesamtzusammenhang. Dieser Gedanke ist nicht neu. Für S. T. Coleridge ist das Prinzip des Lebens eine synthetische Kraft, die zur Individualisierung drängt: „ (...) the *power* which discloses itself from within as a principle of *unity* in the *many*.“⁷⁸² Damit fasst Coleridge in seiner wichtigen Arbeit „Hints towards the Formation of a More Comprehensive Theory of Life“ aus dem Jahre 1817 den Inhalt von Whiteheads Trilogie mit Worten zusammen, die ebenso gut aus Whiteheads Feder stammen könnten!⁷⁸³ Das ist aber noch nicht alles. Das Motiv der dynamischen Selbstidentität führt uns letztlich zum aristotelischen

⁷⁸⁰ Koffka 1925, 549 – Zur gegenseitigen Abhängigkeit von Denk- und Wahrnehmungsgestalten siehe 573 f. bei Koffka.

⁷⁸¹ Diese Ergänzung unsererseits entspricht einigermaßen Bergsons Sprechweise. – Zum Thema „Gestalt“ siehe auch Cassirer 1910, 441 ff. und Mays 1959, 185 f. (zu Hume und Whitehead), wo auch Koffka erwähnt wird; ferner Eisendrath 1971, 38 f. (zu James) und Emmet 1992, 52 ff. (*things-in-process*); weiter Fetz 1981, 218 (zu Aristoteles).

⁷⁸² Aus Coleridges „Theory of Life“ (London 1848), zit. in: Barfield 1971, 49. Der Text ist zu finden in: *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 11: Shorter Works and Fragments (Princeton 1995)

⁷⁸³ Wir sprechen von *SMW*, *PR*, und *AI*, dabei sollten wir *RM*, *ESP* und die anderen Werke Whiteheads nicht vergessen.

Substanzbegriff zurück – nicht zu einem logischen Skelett, das leicht auseinanderfällt, sondern zum lebendigen Analogon des Ich. Introspektiv und extrospektiv gewahren wir, „wie trotz der vor unseren Augen sich abspielenden Veränderungen etwas mit sich selbst gleich bleibt“.⁷⁸⁴ In diesem allgemeinen Sinne verhalten sich Ich und Nicht-Ich analog zueinander. Alles ist Wandel, aber alles ist Wandel *von etwas*. Reiner Wandel ohne Widerstände, ohne Spannungen und ohne Kontraste wäre reine Statik und als solche eine neue, scheinbar paradoxe Form von Unveränderlichkeit. Die besagte Analogie zum Ich bildet den Grundstein von Whiteheads „imaginativer Konstruktion“ – selbst dann, wenn er nicht wie Bergson explizit von dieser Analogie spricht.⁷⁸⁵ Gewisse Verbindungen liegen in der Natur der Sache. Wenn wir das einmal verstanden haben, werden wir in dreifacher Hinsicht vorsichtig: (a) wir schieben Whitehead nicht unbedacht einen Anthropomorphismus unter, (b) wir würdigen Aristoteles’ Verständnis von Substanzen anders als James, Russell und Whitehead im Sinne einer konstruktiven Kritik, und (c) wir verfallen nicht auf die Idee, die Analogie zum Ich impliziere automatisch einen Panpsychismus (und das alles habe überhaupt nichts mit dem Substanzdenken zu schaffen). Die Quintessenz von (a), (b) und (c) wird so manchen gesetzten Prozessphilosophen erstaunen wenn nicht schockieren: Die Begriffe ‚Substanz‘ und ‚Prozess‘ schliessen einander *nicht* kategorisch aus. Wenn wir emphatisch den Prozessbegriff portieren, dann dispensiert uns diese Emphase *nicht* von der geforderten Stellungnahme zum Substanzbegriff und darüber hinaus zur aristotelischen Tradition, wozu bekanntlich auch Leibniz und Spinoza gehören (*contra* Whitehead, Russell, Rescher u. a.).

Den Sprung von Aristoteles zu Whitehead können wir mit Bergson überbrücken. Das, was Coleridge „Kraft“ nennt, heisst bei Bergson „Tat“ oder „Aktivität“ (*action*). „Il n’y a pas des choses, il ya que des actions“, heisst es im dritten Kapitel von *L’évolution créatrice*.⁷⁸⁶ In seiner zweiten Oxfordvorlesung betont Bergson, dass es

⁷⁸⁴ Aus Schlick 1925, 401

⁷⁸⁵ Siehe Bergson 1938, 182 (202) – Alexander spricht übrigens von „intellektueller Konstruktion“.

⁷⁸⁶ Bergson 1941, 249

keine beharrenden Dinge ‚neben‘ Bewegungen gibt.⁷⁸⁷ Im Zusammenhang mit offenen und geschlossenen Gesellschaften sagt Bergson weiter, dass es nicht die „Idee“ eines Ideals (*lies*: Werte und Normen), sondern dessen „Tat“ (also dessen Wirkungsweise und gesellschaftlicher Nutzen) ist, welche dem Ideal Gültigkeit verschafft.⁷⁸⁸ Bezüglich der Person ist Bergson der Ansicht, dass sich die Zustände des Selbst oder der Psyche weder monistisch noch pluralistisch adäquat erfassen lassen (beide metaphysischen Optionen sind einseitig und intellektualistisch). Das Ich ist sowohl Eines-in-Vielem als auch Vieles-in-Einem (entsprechend ist das Selbst auch Gleiches-mit-Verschiedenem und Getrennt-Verbundenes in Bezug auf die Umwelt).⁷⁸⁹ Das gegenwärtige Erlebnis oder das gefühlte, von innen her vollzogene Leben bildet eine dynamische Einheit (kraft einer genetischen Einheit, wie wir vermuten dürfen), die erst in der Retrospektion (in der Interpretation des Erlebten) als „*états multiples*“ erscheinen.⁷⁹⁰

Aus diesem kleinen Rundgang dürfen wir folgern, dass für Bergson eine „individuelle Idee“ dann angenommen werden darf, wenn sie der Freiheit einer Entwicklung nicht im Wege steht – wenn sie ein Name für eine in sich geschlossene Gruppe von „Aktionen“ ist und nicht eine Abstraktion ohne Bewegung (ein Prinzip oder ein unbewegter Beweger *en miniature*, wenn wir so wollen). Dabei beachten wir auch Alexanders Kritik am Konzept der individuellen Idee (oder *concrete universal*), weil sie vermutlich auch im Sinne Bergsons ist. Es ist Alexander zuzustimmen, wenn er sagt, das so genannte „konkrete Universale“ sei in Wirklichkeit ein „Universum“.⁷⁹¹ Nur hat es keinen Sinn, etwa von Mikro-, Meso- und Makrokosmos

⁷⁸⁷ Bergson 1938, 163. „le changement n’a pas besoin de support“ – Wenn wir im Folgenden den Ausdruck „Substrat“ verwenden, meinen wir damit nicht einen materiellen Grundstoff wie Aristoteles und einige Vorsokratiker. Auch „Substanzen“ müssen nicht unbedingt materiellen Charakter haben. Es steht nichts einer idealistischen Auffassung der Begriffe ‚Substrat‘ und ‚Substanz‘ entgegen. – Bei Alexander fungiert die Raum-Zeit als Substrat aller Erscheinungen, auch der geistigen.

⁷⁸⁸ Bergson 1932, 288 (Bergson geht von der Idee des Guten aus.) – Bergson beschreibt das Ich oder die Person wie die Dauer: das Selbst *ist* Dauer.

⁷⁸⁹ Bergson 1941, 258 und 1938, 197 (Bergson spricht nicht von „Monismus“ und „Pluralismus“.)

⁷⁹⁰ Bergson 1938, 183

⁷⁹¹ Alexander 1920/I, 233 f. (*contra* Bosanquet): „ (...) it is not a law but a system.“ – Alexanders Kritik zielt darauf ab, individuelle Ideen als Hypostasierungen von allgemeinen Ideen hinzustellen – ein

zu sprechen, wenn mit „Kosmos“ nicht eine gewisse Ordnung gemeint ist. Eine solche lebende Ordnung oder Struktur ist genau das, was wir in der Metaphysik als konkretes Universale auffassen möchten: ein Gleiches, das inmitten von Ungleichem (und Ähnlichem) weiter besteht. Dabei gehen wir weder von wasserdichten Monaden, noch von reifizierten Abstraktionen und schon gar nicht von toten Substanzen aus. James und Bergson sind in Absehung von individuellen Ideen nicht in der Lage verständlich zu machen, dass das Ich von gestern und das Ich von heute dasselbe Ich *sub specie durationis* ist.⁷⁹²

Wir sind immer noch beim Thema „Intuition und Dauer“ und kommen nach Gestalten, Lebewesen und dynamischen Substanzen vermehrt auf „individuelle Ideen“ zu sprechen, die gewissermassen die ‚Reste‘ des Substanzbegriffs darstellen. Die völlige Fehleinschätzung der Unterscheidung Form/Materie, Ereignis/Substanz oder auch Arbeit/Substrat (im Hinblick auf die Verwirklichung von alten und neuen Formen, analog zur Kunst) hat das Thema „konkretes Universale“ beinahe unmöglich gemacht – „unmöglich“, weil anachronistisch und „unmöglich“, weil unmöglich zu verstehen. Das soll uns jedoch nicht behindern; wir setzen mit Whitehead die Erörterung fort.

Die Frage, wie etwas in gewisser Hinsicht mit sich gleich, in anderer Hinsicht mit sich ungleich sein könne, lässt sich mit den beiden Polen beantworten, die Whitehead im letzten Kapitel von SMW treffend „spirit of conservation“ und „spirit of change“ nennt (wie gesehen). Nun würde dieser Hinweis in SMW nicht viel Sinn machen, wenn wir nicht auf ein *tertium comparationis* zurückgreifen könnten. Wenn wir beispielsweise sagen „Der Mensch ist ein Tier, er ist aber auch mehr als ein Tier“, dann setzen wir die Begriffe ‚Tier‘ bzw. ‚Mensch‘ als gemeinsamen Massstab. Der

Kritik, welche James und Bergson wahrscheinlich mitgetragen hätten. Eine solche Hypostasierung kann, aber muss nicht immer vorliegen (bei Bosanquet ist es vielleicht der Fall).

⁷⁹² Wie wir gesehen haben, spaltet James das *eine* Selbst in eine Vielzahl von Elementarereignissen (genannt „judging thoughts“) auf, was unserem Gefühl der Identität durch die Zeit widerspricht. Wir empfinden uns als ein gestrecktes Ganzes, das gute und schlechte Lebensphasen überdauert. Eine positive Veränderung empfinden wir nicht als Charakterveränderung, sondern als Stärkung oder als Bereicherung unserer Identität. Als Metaphysiker nehmen wir die menschliche Sicht der Dinge ernst, weil wir die menschliche Intuition ernst nehmen.

direkte morphologische Vergleich etwa zwischen einem Menschen und einem Orang-Utan würde zwar auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden aufzeigen, nur erlaubt uns eine solche Liste von gleichen und ungleichen spezifischen Eigenschaften nicht, die tierischen und menschlichen Anteile des Menschen zu evaluieren. Dies ist deshalb so, weil die komplementären Aussagen „Der Mensch ähnelt dem Orang-Utan“ und „Der Orang-Utan ähnelt dem Menschen“ *a posteriori* nicht erlauben, zwischen den allgemeinen Eigenschaften dieser Primatenart und unserer Spezies eine klare Linie zu ziehen. Was wir beim Orang-Utan „menschlich“ oder „menschenähnlich“ nennen, möchte der Orang-Utan vielleicht als „tierisch“ oder als „typisch Orang-Utan“ verstanden wissen. Es kommt also auch hier auf die Perspektive an, und sei es in diesem Fall auch nur in der Theorie. Zwischen Primaten und Mensch besteht eine genetische Einheit, die enger ist als zu anderen Lebensformen (vom uns Menschen aus betrachtet). Der Begriff ist zum einen ein Mass, zum anderen eine Idee. Mass und Gemessenes sind gattungsgleich.⁷⁹³ Nun kann ein Empiriker die Einführung von Ideen oder Essenzen als platonische *survivals* beiseite schieben, wobei wir ihm dringend raten würden, sich die Sache einmal aus der menschlichen Perspektive zu überlegen, denn auch die Wissenschaft geschieht „aus der menschlichen Perspektive“. Als Philosophen und als frei denkende und frei agierende Menschen (zwei wichtige Ideale!) sehen wir angesichts der menschlichen Praxis keinen Grund, die Interdependenz von Werten und Fakten zu leugnen. Ich mache mir aufgrund verschiedener Werte *und* Fakten ein Bild von mir selbst oder von dem, *was* oder *wie* ich sein möchte. Meine Vorstellungen beeinflussen mein Denken und Handeln, der Ausdruck meiner Persönlichkeit modifiziert wiederum mein soziales Umfeld und ein Bereich der Gesellschaft affiziert den anderen. Das äussere und innere Verhalten und dessen Auswirkungen sind somit Gegenstand empirischer Forschung (Psychologie, Neurowissenschaften, Soziologie, zeitgenössische Geschichte u. a.). Die Idee, die ich von mir habe oder bilde, bringt also einen Unterschied in die Welt, wobei es überhaupt keine Rolle

⁷⁹³ Nach Arist. *Met.* X, 1 (und 6) – Dies setzt eine sachgemässe Definition des Phänomens voraus, woraus wir dann den Begriff herleiten, der als Mass für die fraglichen Phänomene dient.

spielt, woher diese Idee stammt (Gott, Gesellschaft, besondere Erlebnisse in der Kindheit usw.). Mit Bergson wollen wir annehmen, dass sich mit der Zeit ein ‚Konzept‘ einer Person oder einer Sache innerhalb gewisser Grenzen herauskristallisiert und dass mehr als ein Individuum an solchen ‚Entwürfen‘ oder Tendenzen mitarbeiten. Der Mensch ist keine Monade, sonst wäre die Abgrenzung von anderen Menschen kein Problem.⁷⁹⁴ Die erste Funktion einer solchen „Idee“ ist jene der Selektion (es ist also nicht nötig, in Ideen ästhetische oder esoterische Erfindungen zu sehen).⁷⁹⁵ Aus einer Idee, einem Modell oder einem Bauplan lassen sich Selektionskriterien ableiten. Selektionskriterien bestehen nicht ‚einfach so‘. Der Begriff der Selektion markiert einen wichtigen Grenzbereich: Ich und Nicht-Ich („Individuum und Gesellschaft“ im weitesten Sinn), Nachher und Vorher, Autonomie und Heteronomie, Norm und Faktum, Subjekt und Objekt, Prozess und Produkt. In diesem Grenzbereich spielt sich die Metaphysik seit ungefähr 1800 ab. Whitehead legt in *RM* einen Grundstein für seine folgenden Werke, wenn er zwischen *ground* und *consequent* unterscheidet. Nun überlassen wir Whiteheads ansprechende Gedanken zur „renovation of the world with ideas“ dem Leser.⁷⁹⁶

Uns interessiert hier, was R. H. Lotze im *Mikrokosmos* (ab 1856) zur „Einheit der Dinge“ zu sagen hat, da sich auch hier Bezüge zu Aristoteles finden lassen. Ähnlich wie Leibniz vor ihm und James nach ihm deutet auch Lotze ein „Ding“ oder eine Substanz als eine stimmige Abfolge von Zuständen (welche Ergebnisse von idealen Beziehungen sind). Für Lotze ist die „Beständigkeit“ der Dinge „in der

⁷⁹⁴ Cf. Bergson 1932, 241 - Mit James oder Mead gesprochen, befinden sich das „social self“ und „spiritual self“ oder das „Me“ und „I“ in einem gesunden Gleichgewicht.

⁷⁹⁵ Cf. Bergson 1919, 9 f. und 1941, 264 - Vor der Handlung steht die Wahl, und bei der Wahl bezieht sich der Organismus auf die Vergangenheit und auf die Zukunft, welche er gleich oder verschieden erleben möchte. Die Wahl kann natürlich auch instinktiv oder intuitiv vollzogen werden (wie bei Whiteheads Elementarereignissen).

⁷⁹⁶ Siehe *RM*, 112 – 117; cf. Munnik 1987/I, 211 ff. - Bei Bergson wäre das *antecedens* die Erinnerung und das *consequens* die Handlung, was man auch mit „Erfahrung vorher“ und „Erfahrung nachher“ bezeichnen könnte. Dazwischen würde sich theoretisch die Wahl zwischen Alternativen setzen lassen; praktisch spielen Erinnerung/Wahrnehmung, Wahl/Entscheidung und Handlung zusammen. Dieser Handlungsbogen legt den Begriff des Willens (und damit auch den Freiheitsbegriff) nahe. Eine Differenz ist immer eine Differenz zu *etwas*, so wie ein Wandel stets ein Wandel von *etwas* und eine Handlung eine Handlung für *etwas* sind (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft).

Folgerichtigkeit ihrer inneren Zustände“ zu suchen.⁷⁹⁷ Die Substantialität ist als nicht als materielles Substrat (oder aktuelle Entitäten auf der untersten Stufe), sondern als Struktur, Ordnung oder als „logische Harmonie“ zu verstehen, was ganz Aristoteles' Denkweise entspricht. In diesem Sinne sagen wir bei Bergson „Eine Dauer dauert an“: die Dauer ist nicht nur ein *passing process*, sondern ebenso ein *enduring process*, also eine mannigfaltige Einheit, die Zeit beansprucht. Auf gleichem Weg kann man zur Ansicht gelangen, dass eine aktuelle Entität/eine Epoche bei Whitehead in sich ruht ‚bevor es weitergeht‘. Diese Strategie wäre um einiges überzeugender und ‚positiver‘ als jene, die Whitehead in *PR* wählt (*viz.* eine beiläufige Kritik von Zenons Argument der Dichotomie). Was uns in der sinnlichen Erfahrung erscheint, sind Ausdrücke oder Momentaufnahmen „eines und desselben Gedankens, dessen Verwirklichung eben das Wesen des Dinges“ ist.⁷⁹⁸ Es ist unschwer zu erkennen, dass hier über Leibniz hinweg an Aristoteles angeknüpft wird. Leibniz, Lotze, Whitehead und viele andere Denker betreiben im Wesentlichen eine neuaristotelische Philosophie, wobei sich bei späteren Denkern der gemeinsame Einfluss der Weimarer Klassik und der Romantik bemerkbar macht. Ein wenig später bringt Lotze die Sache auf den Punkt: „(...) nur das, was der Veränderung fähig ist und sie erträgt, kann Substanz sein“. Hier haben wir den aristotelischen Substanzbegriff in unverzerrter Form vor uns. Dies ist die Botschaft, die in Mittelalter und Neuzeit untergegangen ist und auch von James, Russell und Whitehead nicht wahrgenommen wurde.⁷⁹⁹

Lutoslawski erinnert uns an eine alte Auffassung von Körper und Geist, die dem christlichen Empfinden völlig fremd ist. In breiter Anlehnung an Aristoteles (und die Stoa), Plotin (und Proklos), Goethe, Schelling (und Hegel), Bergson, Dewey, James, Lutoslawski, Nietzsche und wohl auch an altkeltische Vorstellungen können wir sagen, dass Körper und Seele zumindest im diesseitigen Leben zusammen gehören.

⁷⁹⁷ Lotze 1913, 72

⁷⁹⁸ *Ibid.*, 63

⁷⁹⁹ Allerdings ist zu sagen, dass Whitehead intuitiv gemerkt hat, dass etwas an der von vielen Seiten unterstützten Aristoteleskritik nicht ganz in Ordnung war – auch hier zeigt sich seine Grösse. Siehe dazu Fetz 1981, 211 (35) und Klose 2002, 52 – 54 (zu Whiteheads Kritik am Substanzbegriff).

Der Körper ist nicht das akzidentelle Gefängnis der Seele (wie bei Platon, in der Orphik und im Christentum), sondern der *lebendige Ausdruck* der Seele.⁸⁰⁰ Die Seele ist Leben und Wille zum Leben, und dieser Wille drängt zur Tat (wie wir mit Goethe sagen könnten). Um etwas tun zu können, muss ein Organismus Formen realisieren, welche den sich bietenden Aufgaben entsprechen. Damit haben wir auf spielerische Weise die gemeinsame Essenz von Goethe und Aristoteles gefunden: „Leben ist Tat, und Tat ist Form“. Darauf kommt alles an.

Bei C. G. Carus und E. von Hartmann (beide unter Schellings Einfluss), und bei Bergson (unter dem Einfluss von Freud) ist es die unbekannte Region ‚unter‘ der bewussten, nach aussen gerichteten Region, welche das Ich sozusagen zusammenhält (im Sinne einer genetischen Einheit) und die eingeborene Idee zur Wirkung bringt.⁸⁰¹ James haben wir deshalb nicht erwähnt, weil er sich nur am Rand mit dem Unbewussten beschäftigte (er war kein grosser Freund von Freuds neuer Theorie). Wir müssen für James nicht um jeden Preis das Unbewusste bemühen. Das „spiritual self“ in PP hätte neben den anderen Phasen des Selbst („an der Oberfläche der Seele“) gar keinen Bestand, wenn es nicht an einer Geschichte arbeiten würde, nämlich an der eigenen Geschichte.⁸⁰² Die Seele ist ein Gedicht, aber die Seele ist auch eine Dichterin (wie d’Annunzio sagt). Der Kern der Persönlichkeit, der über den *stream of consciousness* hinausgeht, ist nicht nur ein Schatten vorübereilender Impressionen. Es besteht keine Notwendigkeit, Eindrücke zu verdoppeln (es sei denn, wir folgen Locke und seinen diversen Abkömmlingen und sehen in Erinnerungen abgespeicherte Bilder). Wem würden Eindrücke, Emotionen und Reaktionen dienen, wenn nicht einem individuellen Organismus in einem bestimmten Lebensraum? Die psychischen Funktionen sind mehr als theoretische

⁸⁰⁰ Lutoslawski 1924, 206 – Bei einer gesunden Person in einem gesunden Umfeld gilt dasselbe, was Dewey zur künstlerischen Praxis sagt: „In the act there is no distinction, but perfect integration of manner and content, form and substance.“ (1934, 114) Das bisher Erreichte und das noch zu Erreichende bilden keinen grundlegenden Gegensatz. – Deweys Definition des Begriffs ‚Form‘ entspricht im Wesentlichen der dynamischen Auffassung Aristoteles; beachte „operation of forces“ und „fulfillment“ (1934, 142).

⁸⁰¹ Carus 1860, 268 und Whyte 1978, 124 – 126, 148 – 150, 163 – 166 und 181 (zu Schelling, Carus, Hartmann und Bergson)

⁸⁰² Cf. PP/I, p. 313 und PBC, p. 170 – 175 – James’ „hierarchy of the me’s“ erinnert an eine Pyramide.

Hypothesen - sie lassen sich am Menschen beobachten, sei dies nun bei sich selbst, im Labor oder auf der Strasse (Introspektion, Funktionalismus, experimentelle Psychologie, Behaviorismus).⁸⁰³ Auch wenn James einen solchen Schluss sinngemäss als ‚rationalistischen Fehlschluss‘ abgestempelt hätte: als Philosophen kommen wir auch bei seiner Psychologie nicht ohne das Konzept einer individuellen Idee, eines konkreten Universalen oder allgemein eines individuellen *meaning of life* aus. Wo keine Geschichte geschrieben wird, gibt es nichts zu erzählen. Die Erlebnisse „Erfolg“ und „Misserfolg“ wären pure Illusionen, wenn es die Person, deren Vorstellungen *und* Gemeinschaften von Personen nicht gäbe. Natürlich können wir als Biologen oder Paläontologen *ex post* einer Spezies Erfolg zusprechen, nur darf dabei nicht übersehen werden, dass wir im Rahmen einer Theorie von „success“ und „failure“ sprechen. Von einem „kollektiven Erfolgserlebnis“ besonders vermehrungsfreudiger Organismen kann nicht ernsthaft die Rede sein.

Wir werden den Substanzbegriff und den Begriff der Seele jedenfalls nicht so schnell los. Wir versuchen als frühe oder späte Positivisten unser Innenleben in eine Abfolge von Eindrücken aufzulösen und merken *intuitiv*, dass etwas fehlt – das bin nicht *ich*, das kann nicht *ich* sein. Kaum jemand würde sich als Verkörperung eines theoretischen Modells ansehen, wenn er stattdessen sagen darf, dass er Ideen ‚in sich trage‘, und dass sich das Glück wohl dann einstelle, wenn er die eine oder andere Idee, die ihm teuer ist, verwirklichen könne, was ihn ‚als Menschen weiterbringe‘ usw. Solche Sprechweisen sind mit grosser Sicherheit mehr als nur leeres Geschwätz. Was James unter dem hartnäckigen Einfluss der älteren und jüngeren Empiristen versäumt hat, darzulegen, lässt sich mit einem schönen Bild von Ruskin darstellen: „die ziehenden Wolkengebilde“ (wie Carus sagt) gehorchen dem Wind, der sie treibt (und nicht etwa umgekehrt).⁸⁰⁴ Das Ich ist nicht in den Wolken, sondern im Wind zu suchen – im Willen, im inneren Gesetz, in der Folgerichtigkeit, im organischen

⁸⁰³ Cf. Czerwionka 1976; 202: Das spirituelle Selbst, das den Gedankenstrom ordnet und bündelt, bildet das Muster der „psychic selectivity“, welches sich nicht ‚irgendwie von selbst‘ aus der Fülle der Erscheinungen ergibt. - Wir behandeln in unserer Darlegung Ideen vor allem als Selektionskriterien.

⁸⁰⁴ Ruskin 1903, 94 - „unity of subjection“: „(...) and in creatures capable of will it is the unity of will or of impulse.“ – Cf. Carus 1860, 275

Wachstum, im sinnvollen Wandel.⁸⁰⁵ Wenn wir hier per Dekret unser Ich-Gefühl, unser gemeinsames Wir-Gefühl, unsere gesamte Gefühls- und Vorstellungswelt und unsere ureigene Intuition verbieten, dann behandeln wir den Menschen als abstrakte Denkmaschine mit gewissen Einbildungen, die er bedauerlicherweise für die Wirklichkeit – *für sein Leben* – hält. Es ist nicht einzusehen, welche philosophische Disziplin einen Vorteil von so einem verkehrten Menschenbild hätte. Kein vernünftiger Logiker würde sich für solch eine grobe Kategorienverwechslung (*fallacy of misplaced concreteness*) einsetzen; selbst Descartes hat nicht das Leben und die Theorie miteinander verwechselt. Ganz egal, wie wir zu Platon, Aristoteles, Plotin, Hegel, Schelling oder Lotze stehen – in jedem Fall ist die Wirklichkeit, die Würde und die Freiheit der Person zu verteidigen; die Person ist keine Reflexmaschine mit berechenbaren Gewohnheiten. Eine besondere Schwierigkeit hinsichtlich Kategorienverwechslungen besteht im Wechsel der Perspektive. Wenn wir Perspektiven wechseln und eine Sache von verschiedenen Seiten aus betrachten, begehen wir nicht *eo ipso* einen Kategorienfehler. So ist es denn auch zulässig, ein konkretes Universales einmal mehr als „konkret“, ein andermal mehr als „universal“ anzusehen, je nachdem wir die Eigenständigkeit oder die Verbundenheit einer Existenzform hervorheben wollen. Whitehead war das vollkommen klar, wenn er in Bezug auf die Kunst sagte:⁸⁰⁶

The function of art is to turn the abstract into the concrete and the concrete into the abstract. It elicits the abstract form from the concrete marble. Education, in every branch of study and in every lecture, is an art. The emphasis may be more on the abstract or more on the concrete. But always there remains the inescapable problem of marriage of form and matter.

⁸⁰⁵ Cf. Lotze 1913, 70 f.: „Gedankeninhalt“ und „werktätige Idee“

⁸⁰⁶ ESP, p. 205 – Aus vergleichbaren Gründen ist es nicht notwendig, den Substanzbegriff ganz über Bord zu werfen.

Auch in Whiteheads Metaphysik geht es um „the marriage of form and matter“, wenn wir die aristotelischen Begriffe *Form* und *Materie* mit Begriffen wie ‚eternal object‘, ‚actual entity‘, ‚physical‘ / ‚mental pole‘ und ‚physical purpose‘ ersetzen. Bergson, Whitehead und viele andere Denker vor und nach ihnen setzen auf ihre Weise die aristotelische Tradition fort, was eine kritische Einstellung zum grossen Meister aus Stagyra nicht ausschliesst.

Wie man sieht, ist Bergsons Philosophie noch lange nicht vom Tisch. Zum Wunder der menschlichen Intuition lassen wir zum Schluss Wincenty Lutoslawski zu Wort kommen, der in *The World of Souls* (1924) schreibt:⁸⁰⁷

Every science is based on intuitive guesses which are verified by some kind of objective experience. Conformity with the experience of our senses is the test of physical hypothesis. But there is a vast field of spiritual experience not less evident than the experience of the senses. Dante’s love of Beatrice was to him a fact not less than the colour of her eyes (...)

⁸⁰⁷ Lutoslawski 1924, 207 – Der erste Satz entspricht dem, was Losskij in seinem Buch zur intuitiven Grundlage der Erkenntnis sagt. Auch James und Whitehead würden dem oben Gesagten beipflichten.

§ 18 Kreativität und Emergenz

... la source jaillissant à la liberté du fond du sol ténébreux et faisant naître aussitôt sur ses rivages les feuilles, les fleurs et la jeunesse.⁸⁰⁸

Kreativität. „Kreativität“ ist eines jener Worte, das viel verwendet, aber selten reflektiert wird. Hinter den scheinbar so vertrauten Ausdrücken „kreativ“ oder „Kreativität“ verbirgt sich eines der schwierigsten, wenn nicht *das* schwierigste psychologische, biologische und philosophische Problem überhaupt.

Whitehead charakterisiert die oberste Kategorie seines Schemas etwas unbedacht mit der Wendung „universal of universals“.⁸⁰⁹ Solche Wendungen sind in der Metaphysik nur angebracht, wenn sie wörtlich genommen werden dürfen, und nicht bloss metaphorisch. Eine Universalie zweiten Grades wäre eine allgemeine Eigenschaft, welche allen Universalien zukommt.⁸¹⁰ Ausgehend von Whiteheads Werken müssten wir also berechtigt sein, in einer Aussage vom Typ „x ist etwas, was mit der Kreativität zusammenhängt“ für x die *sense-objects* a, b und c einzusetzen. Aus einer traditionell monotheistischen Sicht wäre es durchaus sinnvoll zu sagen, dass die Farbe Blau oder der Ton, den wir „A“ nennen, ein Werk oder eine Schöpfung Gottes sei. Es wäre für einen Monotheisten gleichermassen sinnvoll, Formen (abstrakte und konkrete Strukturen) als Werke oder Zeichen Gottes hinzustellen. Wenn wir uns dagegen wie Whitehead an Platon (und damit indirekt am Pythagoreismus) orientieren, dann wird der gesuchte Zusammenhang zwischen Neu und Alt, Zeit und Ewigkeit, Individualität und Allgemeinheit eine ziemlich obskure Angelegenheit. Aufgrund von Platons kosmologischen und anthropologischen Theorien im *Timaios* lässt sich keine genetische Beziehung zwischen der ausführenden Gottheit (die allegorische Figur für die *ratio mundi*) und den von dieser Gottheit vorgefundenen Archetypen ausmachen. Platon (oder der

⁸⁰⁸ Elisée Reclus, *Histoire d'un ruisseau* (1869)

⁸⁰⁹ PR, p. 21

⁸¹⁰ *Beispiel:* Es gibt eine universale Eigenschaft, welche die Prädikate „existieren“ und „subsistieren“ und damit die gesamte Wirklichkeit umfasst.

Pythagoreer Timaios) geht klar von einer Dreiheit aus: ewige und zeitliche Entitäten, plus ein aktives, rationales Prinzip, welches die beiden vorderen vermittelt. Mit Friedrich Schiller sagen wir, dass der Gang der Welt durch einen „Formtrieb“, einen „Stofftrieb“ und einen „Spieltrieb“ vorangetrieben wird. Realität ist Form, Stoff und Spiel. Weder das eine noch das andere wird von einem Weltenherrscher erschaffen. Es spräche nichts dagegen, die Dreiheit Form-Stoff-Spiel zusammenfassend „Kreativität“ zu nennen, solange klar ist, dass „Kreativität“ lediglich ein Name für komplexe Zusammenhänge ist, und nicht ein inhärentes Prinzip, wie das bei Whitehead der Fall zu sein scheint. Whitehead müsste also der idealistischen Versuchung widerstehen, die Kreativität als etwas Ganzheitliches (mit einem ungewissen ontologischen Status) anzusehen, das sich analytisch in die Aspekte „Form“, „Stoff“ und „Spiel“ zerlegen lässt (wir bleiben noch bei Platon und Schiller). Eine solche Sichtweise liesse sich ohne weiteres „transzendental“ verstehen, nämlich insofern den grammatischen Subjekten „Form“, „Stoff“ und „Spiel“ (oder was auch immer) das übergeordnete Prädikat „kreativ“ zugeschrieben würde. Dieses universelle Prädikat würde nicht nur eine Eigenschaft, sondern ebenso eine Existenzbedingung der fraglichen Subjekte bezeichnen.

Auf einem ganz anderen Weg gelangt Reto Luzius Fetz zu dieser Ansicht. Fetz deutet die Kategorie der Kreativität in einem scholastischen Sinn als Transzendente, das allen Seinsformen zugesprochen werden kann.⁸¹¹ Es scheint, dass in dieser Diskussion vor allem die Unterscheidung univok/äquivok, also homolog/analog von Belang ist. So lassen sich etwa die Prädikate *F* und *G* den Subjekten *S*₁ und *S*₂ auf homologe (univoke) Art, den beiden Subjekten *S*₁ und *S*₃ dagegen nur auf analoge Weise zusprechen. Das erlaubt uns, das fundamentale Problem von Whiteheads realistisch-idealistischer Theorie auf folgende Art zu formulieren: Die Kontinuität wird mit Begriffen wie ‚Verbindung‘ (*nexus*) ‚Gesellschaft‘, ‚Solidarität‘ oder auch ‚Sympathie‘ signalisiert, die alle in einem stark revidierten Sinn eingeführt werden. Whitehead ersetzt unter dem spürbaren Einfluss

⁸¹¹ Fetz 1986 / 1990

von Locke und Hume das reale Zusammentreffen von Partnern und Kontrahenden mit einer idealen *togetherness* von intentionalen Objekten („prehended objects“), seien diese nun primitiver Art oder nicht.⁸¹² Damit wird auf einen Schlag verständlich, warum zeitliche und ewige Objekte einfach als gegebene Daten ‚aus der Vergangenheit‘ aufgefasst werden, die miteinander in keiner Weise kommunizieren und somit auch keine idealen ontologischen Typen für reale Geschehnisse in Natur und Kultur sein können. Es wäre in der Tat sonderbar, wollte man Daten einführen, die sich als etwas Abstraktes wie etwas Konkretes verhalten würden.

Was beim Gesagten im Vergleich zu einem traditionellen metaphysisch-theologischen Standpunkt unbefriedigend ist, ist der *hidden mysticism*, d. h. die Tatsache, dass es kaum Prädikate gibt, die wörtlich verstanden werden können und univok (homolog) verschiedenen Realia zugesprochen werden können. einfacher ausgedrückt könnte gesagt werden, dass Whitehead nicht oder nur selten aus dem Kreis suggestiver Metaphern herauslangt. eine aktuelle Entität (Gott miteinbegriffen) ist ‚irgendwie‘ eine *res vera*, eine *causa sui*, eine „Kreatur“, eine *quasi*-rationale „Aktivität“, ein Teil eines Ganzen usw. Andererseits ist eine aktuelle Entität nicht wirklich eine „wirkliche Sache“, und auch keine wirklich *neue* Sache, die gemeinsam mit Partnern neue Möglichkeiten hervorbringt, von sich selbst in einem wörtlichen Sinne „verursacht“ oder in einem wörtlichen Sinne „erschaffen“, da ja alles ‚irgendwie‘ zusammenhängt und sei es nur in der intellektuellen Sphäre der „reinen Möglichkeiten“. Solches gilt es zu beachten, wenn die Prädikate „kreativ“, „aktual“, „potenziell“, „Ursache seiner selbst“ usw. Gott und anderen Aktualitäten zugesprochen wird. „Atom“ und „Kontinuum“ könnten als Extrema eines Gradienten aufgefasst werden. Ein konkretes Individuum in einer mittleren Position wäre dann in einem übertragenen Sinn ein ‚Gemisch‘ der beiden Tendenzen, die durch die Pole markiert werden. Nun fragt sich, ob Atome und Kontinua auf derselben Abstraktionsebene stehen oder nicht. Von der Binnenperspektive her scheint das ganze den Teil zu transzendieren; von der Aussenperspektive her ist es

⁸¹² Cf. Lintz 1939, 80 f.

dagegen der Teil, der das Ganze ‚verlässt‘. Es kann nicht auf allgemeine Art bestimmt werden, was nun abstrakt und was konkret ist. Es kommt im Prinzip auf die Perspektive an (sei dies nun in der Theorie oder in der Praxis).

Nun ist das Gesagte nicht falsch zu verstehen. Whitehead stellt mit *PR* einen metaphysischen Entwurf vor und nicht eine wissenschaftliche Theorie. Als Metaphysiker darf sich Whitehead durchaus vage und suggestiv gebärden. Metaphysik ist keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Das Problem ist nur, dass es sehr schwierig ist, zur Überzeugung zu gelangen, dass in *PR* und in anderen Werken rationale und empirische Hypothesen oder Erklärungen geliefert werden, wie das Whitehead und seine Schule offensichtlich meinen. Vorgängig sehen wir uns als theistische Philosophen dazu genötigt, die Welt zu vergeistigen oder zu ‚psychologisieren‘ (wie das für unsere Hauptautoren typisch ist), damit in einer Welt aus Gedanken und Gefühlen Gott besser akkomodiert werden kann. (Zudem ist es einfacher, eine menschenähnliche oder zumindest menschenfreundliche Welt zu bejahen.) Dieses ‚höhere Ziel‘ ist mit der gängigen instrumentalen Auffassung von Wissenschaft völlig unvereinbar, was keinesfalls heissen soll, dass geistige Ziele „schlecht“ oder „unnötig“ seien. Der Mittelweg zwischen der *via negativa* (im Mittelalter in Bezug auf Gott) und der *via positiva* (in der Neuzeit in Bezug auf die Natur) ist die *via metaphorica* oder die poetische Sicht der Dinge. Mit dem „verborgenen Mystizismus“ sollte auf ein solches poetisches, metaphorisches oder auch mythologisches Weltverständnis hingewiesen werden, ohne negativ darüber zu urteilen. Wenn wir mit unserer Kritik fortfahren, dann wird nicht die *via metaphorica* selbst, sondern lediglich die damit verbundenen Ansprüche auf ‚Wahrheit und Wirklichkeit‘ ins Visier genommen. Dies tun wir, um den Begriff der Kreativität von uneinlösbaren Ansprüchen zu befreien, so dass an diesem zentralen Begriff festgehalten werden kann.

Es gibt ein Seiendes mit wirksamen und erkennbaren Bestimmungen. Wie dieses Etwas genau genannt wird, spielt keine Rolle. Ein ‚fliessendes Produkt‘ kann ebenso gut als ein ‚sich zu etwas konkretisierender Prozess‘ aufgefasst werden. „Prozessuale

Produkte“ und „produktive Prozesse“ sind zwei äquivalente Arten, denselben Sachverhalt mit einem qualifizierten Substantiv auszudrücken. Die radikale metaphysische Alternative zum Paar *thing/event* (Emmet) oder *process/product* (Spencer) wäre nicht die Negation der Substantialität (wie das Russell und Whitehead nahelegen), sondern die Annahme, dass es nur ‚subsistierende‘ und existierende Bestimmungen gebe und weiter nichts. Diese zugegebenermaßen unverständliche These kann entweder idealistisch/intellektuell oder psychologisch/intuitiv aufgebaut werden. Das Problem einer an Hume oder an Berkeley erinnernden Theorie besteht darin, dass angenommen wird, dass es da ‚irgendwo‘ etwas gebe, das erklärt werden könne. Es wird also *sotto voce* eine intelligible Ordnung postuliert; gleichzeitig wird behauptet, dass diese Ordnung nur geistiger oder psychischer Art sei. Es herrscht dann bis Kant und darüber hinaus die sehr zweifelhafte Meinung vor, dass offene Fragen in Bezug auf ‚externe‘ Sachverhalte mit Sätzen in Bezug auf ideale oder psychologische Kategorien beantwortet werden können. Tatsächlich werden ontologische in epistemologische/psychologische Fragestellungen umgewandelt, indem behauptet wird, dass sich die Letzteren unabhängig von den Ersteren behandeln lassen (dies ist der erste grundsätzliche Irrtum) und darüber hinweggetäuscht wird, dass Problemkomplexe lediglich ‚von aussen nach innen‘ verschoben werden, ‚wo Antworten darauf warten‘ (der zweite grundsätzliche Irrtum). Niemand hat das so klar gesehen wie Bergson, für den Kant im Prinzip ein Platoniker ist.⁸¹³ Wenn die Welt ‚ausen‘ nicht erklärbar ist, dann ist sie es auch ‚innen‘ nicht. Die Antwort, die ‚in‘ Whiteheads Monaden auf die Frage nach dem Wesen der Welt wartet, heisst „Aktivität“, „Kreativität“ oder ganz einfach „Prozess“. Die Welt ist die gedachte Integration aller individuellen Wahrnehmungen und Werte bis zu einem gegebenen Zeitpunkt. Nun kommen wir zum Kern des Problems. Die Unklarheiten in Bezug auf die Kreativität sind auf eine logisch-sprachliche Schwierigkeit zurückzuführen, mit der die Metaphysik allgemein zu kämpfen hat. Wenn wir ein *explanandum* mit einer

⁸¹³ Siehe Bergsons konzise Kantkritik in 1938, 220 – 223 und 1941, 356 – 361 – Cf. Badi 1960, 87 f., 106, 117 (zu Kant und Bergson)

davon abstrahierten Eigenschaft als *explanans* zu erklären suchen, ergibt sich notgedrungen eine *petitio principii* (weil der „angenehm süsse“ Geschmack einer Melone nicht mit sich selbst *qua* Abstraktum begründet werden kann). Wir beschränken uns auf einige notorische Beispiele: auf *die* Zeit, auf *die* Kreativität, auf *das* Sein, auf *das* Werden. Man stelle sich ein beliebiges natürliches oder historisches Ereignis vor und hebe geistig den Aspekt der Zeit hervor. Wir sind uns gewohnt, die Zeit als ein aktives Subjekt anzusehen („Die Zeit heilt alle Wunden“, „Kommt Zeit, kommt Rat“). Wenn wir als Philosophen den Zeitaspekt verabsolutieren und ihn als „Prinzip“, „Kategorie“ oder vielleicht auch als „Transzendente“ dem fraglichen Ereignis überordnen, schaffen wir uns auf künstliche Weise einen Ersatz für das gesuchte oder fehlende *explanans*. Das Künstliche an diesem Verfahren wird besonders in einer platonischen Sprechweise deutlich: „Das Ereignis *E* ist zeitlich, weil ihm die Zeitlichkeit oder die Idee der Zeit innewohnt“. Was dabei unterschlagen wird, ist der Abstraktionsvorgang, der erst zu Begriffen und Ideen wie jener der Zeit führt. Tatsächlich gelangen wir mit der platonischen Deutung nicht über eine phänomenologische Kategorisierung hinaus.⁸¹⁴ Eine Idee ist nichts weiter als ein Ordnungs- oder Selektionskriterium, das auf relevante Phänomene angewendet wird. Es ist nicht schwer, diese Überlegungen in Bezug auf die Kreativität anzustellen: „Der Prozess *P* ist kreativ, weil in ihm das Prinzip der Kreativität wirksam ist“. Metatheoretisch (also rein rational) gesehen, ist die explanatorische Kraft von Whiteheads Kategorie „Kreativität“ gleich Null. Diese Feststellung leugnet natürlich nicht die suggestive Kraft von Begriffen wie ‚Geist‘, ‚Energie‘, ‚Harmonie‘ oder ‚Kreativität‘, welche die philosophische Fantasie beleben. Ein Philosoph ist dazu aufgefordert, Mensch, Natur und Gott zu reflektieren und auf spekulative Art miteinander in Verbindung zu bringen, mit Analogien zu experimentieren und an teleologischen Argumenten festzuhalten. Es sind ja gerade solche alternativen

⁸¹⁴ Diese Kritikpunkte wären auch auf Bergsons Zeitbegriff anwendbar, auch wenn Bergson für sich nicht beansprucht, mehr als Introspektion oder Phänomenologie zu betreiben. Es geht ihm im Wesentlichen um die Rettung des Phänomens „Leben“, nicht um dessen Erklärung.

Sichtweisen, die das breite Publikum interessieren und mit welchen die Philosophie viele aufrichtige Freunde gewinnt.

Wir nehmen das Thema „Kreativität“ zum Anlass, einige hartnäckige Missverständnisse in Bezug auf Bergsons Philosophie aus dem Weg zu räumen, die sich aus einem ungenügenden Verständnis der Metaphysik ergeben.

Bei Bergson und Whitehead zeigen sich jeweils eine progressive und eine konservative Seite. Damit exemplifizieren sie als Person und als Denker ihre eigene Philosophie. Die konservative Seite lässt mehr oder weniger augenfällig Affinitäten zu Denkern wie Aristoteles, Descartes, Leibniz und anderen Metaphysikern erkennen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht besonders schwierig, Bergsons Position zu umreißen. Besonders bei Descartes, Spinoza und bei Leibniz wird zwischen einer physikalischen (materiellen) und einer metaphysischen (spirituellen) Ebene unterschieden. (Wir bewegen uns im Dreieck Mensch-Gott-Natur und beachten die Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik.) Die Phänomene, welche die Naturforscher interessieren, folgen den rationalen Gesetzen der Metaphysik, welche Philosophen und Theologen zu ergründen suchen. Diese Zweiteilung in eine ‚tieferer‘ und eine ‚höherer‘ Wahrheit (d. h. in rigorose und weniger rigorose Diskurse) wird direkt durch die entgeistigte, mechanistische Wissenschaft der Neuzeit hervorgerufen. Die Alternative lautet nunmehr „christliche *versus* atheistische Wissenschaft“. James, Bergson, Whitehead und auch Bradley entwerfen jeweils ihre eigene Version dieser Zweiteilung. Dabei sticht vor allem Bergsons plausible und angenehm unkomplizierte Variante hervor. Bergsons Naturphilosophie, Psychologie und Soziologie sind auf den ersten Blick durch Dualismen gekennzeichnet: statisch/dynamisch, kreativ/repetitiv, offen/geschlossen, Energie/Materie, Wille/Widerstand, Bewegung aufwärts/abwärts und vor allem die alte Dualität von Materie und Geist. All dies sind Kategorien, die Bergson auf die Pluralität der Phänomene anwendet. Damit sichert sich Bergson den Anschluss an die Wissenschaft, ohne diese mit einem redundanten philosophischen Diskurs zu

verdoppeln. Die genannten methodischen oder pragmatischen Dualismen sind jedoch nicht Bergsons letztes Wort. Diese scheinbaren Dichotomien sind nur polare Verhältnisse oder relative Zustände, die graduell erreicht werden. Für Bergson ist alles ausser Begriffe kontinuierlich. Metaphysisch betrachtet gibt es nur Bewegungen mit verschiedenen „Rhythmen“, „Spannungen“ oder „Mustern“ (mit Whitehead gesprochen). Wenn uns James drängen würde, zwischen den Kategorien „Pluralismus“ und „Monismus“ zu wählen, dann müssten wir zu James' grossem Erstaunen sagen, dass Bergsons Metaphysik letztlich monistisch sei. Wie bei Spinoza, Leibniz oder auch bei Berkeley gibt es bei Bergson nur *eine* Gattung (wir nennen sie mit Aristoteles am einfachsten „Bewegung“) mit einer Vielzahl von Arten bzw. Exemplifikationen.⁸¹⁵ In Bezug auf die eine Gattung („Monade“, „Geist“ oder eben „Bewegung“) sprechen wir von „Monismus“, im Bezug auf die ‚tiefere‘ Wahrheit der Arten dagegen von „Pluralismus“. Damit berücksichtigen die genannten Philosophen die gesamte antike Seinspyramide mit deren beiden Hauptperspektiven (vom Vielen zum Einen und umgekehrt). Nun wird auch klar, weshalb Bergsons Bewegungsphilosophie nicht „vitalistisch“ ist.⁸¹⁶ Bergson behauptet nirgends, dass „das Leben“, „der Geist“ oder „die schöpferische Energie“ wissenschaftliche oder *quasi*-wissenschaftliche Kategorien seien, er nimmt auch nicht für sich in Anspruch, mit dem Begriff des Lebens das Leben zu erklären. Bergson geht es darum, zu zeigen, wo die Physik aufhört und die Metaphysik beginnt (was auch Descartes' Anliegen mit Rücksicht auf den Glauben war). Für Bergson sind *vie*, *création* und *élan vital* Grenzbegriffe oder noch besser Symbole für das, was mit analytischen und experimentellen Verfahren nicht gewusst werden kann (das Unwissbare ist nach

⁸¹⁵ Cf. Deleuze 1966, chap. IV – Hier stossen wir auf eine terminologische Schwierigkeit, die von Demokrit her bekannt ist. Es gilt nämlich, zwischen einem ‚höheren‘ und einem ‚niedrigeren‘ Monismus zu unterscheiden, also zwischen einer abstrakteren und einer weniger abstrakten theoretischen Perspektive. Eine Welt aus einer Vielzahl gleichartiger Atome wäre bezüglich der individuellen Substanzen „pluralistisch“ zu nennen. Wenn wir hingegen die Gleichartigkeit der Atome als Kriterium heranziehen, dann ist die betreffende Theorie „monistisch“. Wir behelfen uns in diesem Fall mit dem Begriff ‚Prinzipienmonismus‘. In diesem Sinne wäre ein Panpsychismus ein Prinzipienmonismus, da der psychische Aspekt universal ist.

⁸¹⁶ Zum Thema „Vitalismus“ siehe Carr 1928, chap. X und Mead 1936, chap. XIV

Spencer nicht inexistent, sondern nur „unknowable“).⁸¹⁷ Diese Sprachzeichen deuten auf die Grenzen des abstrakten Denkens hin, ohne dieses prinzipiell in Zweifel zu ziehen. Für Bergson (und auch für Whitehead) gilt somit nicht die cartesisch-aristotelische Formel „Lebewesen = Mechanismus + Entelechie“ (wie für Hans Driesch), sondern die viel weiter gefasste Losung „der Weg zur Wirklichkeit = Wissenschaft + Philosophie“.⁸¹⁸ Wer darin nichts weiter als eine kryptomechanische, vitalistische Theorie erblickt, lässt sich durch die Oberfläche von Bergsons Texten täuschen. Es kommt in der Philosophie eben nicht auf die Oberfläche an; die interessanten Zusammenhänge liegen in der Tiefe. Damit haben wir auch schon die Funktion der Kategorie „Kreativität“ in Bergsons Denken begriffen. Der Kreativitätsgedanke ist ein Symbol, das auf einen dynamischen, produktiven Aspekt der Wirklichkeit verweist, der die mechanische Wiederholung bekannter Formen und Relationen unendlich übersteigt. Genau dieser dynamisch-kreative Aspekt vermisst Bergson in Spencers empirisch-philosophischer Evolutionstheorie.⁸¹⁹ Damit wird deutlich, dass auch in der Philosophie weniger mehr ist. Bergson gibt nicht vor, den Schlüssel zum Geheimnis des Lebens und damit der Kreativität gefunden zu haben. Er sagt sinngemäss nur, dass vorwärts gelebt und rückwärts gedacht wird (wie Kierkegaard). Deshalb ist die Wissenschaft auf scheinbar ewige Formen und Zusammenhänge fixiert (*vide* Whitehead). Sie folgt damit der natürlichen Funktion des Intellekts, der sich im Hinblick auf Handlungen an festen Tatsachen (an „stubborn facts“, wie James und Whitehead sagen würden) orientiert. Es könnte etwas breitpurig gesagt werden, dass sich wahrnehmende und handelnde Organismen an „hypothetischen Invarianten“ orientieren. Das Leben, das sich in dieser verdinglichten Welt Bahn bricht, bleibt dem verallgemeinernden Verstand

⁸¹⁷ Siehe Bergson 1932, 115 ff.

⁸¹⁸ Mit dieser Formel beschreiben wir die Haltung der meisten Philosophen, selbst jener, die zur Mystik neigen. Die erkenntnistheoretische Anwendung dieser Losung lautet: „Erkenntnis = Intellekt + Intuition“.

⁸¹⁹ Cf. Carr 1911, chap. VII - Damit tut Bergson Spencer allerdings Unrecht. Herbert Spencer sagt in den *First Principles* mehr als einmal, dass die Evolution „much more“ sei als eine mechanische Alternation von Materie und Bewegung (cf. Spencer 1904, 229, 243 f.). Die Alternation von *evolution* und *dissolution* zeitigt Produkte, nämlich natürliche Arten, welche in der Umwelt und bei den Nachfahren Spuren hinterlassen.

verschlossen. Das dem Leben zugewandte Wahrnehmungsorgan ist eine Funktion der Psyche (also selbst ein Aspekt des Lebens), nämlich die Intuition. Unser Wissen von Leben, Freude und Kreativität ist intuitiv, genau wie unsere Bekanntschaft mit der Zeit, die wiederum Entwicklung und Leben ist. Die entsprechenden Begriffe und Kategorien fungieren lediglich als philosophische oder gedankliche Symbole, welche die Grenzen der Rationalität bewusst machen sollen. Das vermittelbare Symbol ist das verstandesmäßige Abbild einer intuitiven Gewissheit. Solange die Wissenschaft nicht ohne Rückgriff auf mechanistische Reduktionen erklären kann, was Zeit, Leben und Freiheit sind, bleibt Bergsons Metaphysik in ihren Grundzügen unangreifbar. Auch der nahe liegende Einwand, mit dem Bergson entgegenhalten wird, dass die Wissenschaft dieses Ziel nie erreichen werde und dies auch nicht beabsichtige, vermag dessen Position in keiner Weise zu entkräften. In dieser Hinsicht sind Bergsons berühmte Thesen zu Leben und Geist immun.

Emergenz. Wie wir gesehen haben, lässt sich die Idee der Kreativität bei Bergson symbolisch, bei Whitehead dagegen eher metaphorisch verstehen. Bei Samuel Alexander und Conwy Lloyd Morgan begegnet uns der Gedanke der Emergenz, der mit dem Kreativitätsgedanken engstens verwandt ist.⁸²⁰ Wie ist „Emergenz“ genauer zu verstehen – wörtlich, metaphorisch oder symbolisch?

Alexander und Morgan geben uns hier Gelegenheit, auf ein Thema aufmerksam zu machen, das in Zusammenhang mit evolutionistischen Theorien wichtig ist. Bezüglich Vorgängen in Natur und Kultur lässt sich sagen: „Keine Produktion ohne Reproduktion“, „keine Teile ohne Ganzes“ oder auch: „Das Neue entspringt stets dem Alten“. Dabei ist „das Alte“ nicht einfach „das Vergangene“, sondern damit sind jene Formen gemeint, die reproduziert werden oder zumindest reproduzierbar sind. Die Experimentierfreudigkeit von Mensch und Natur fusst auf Kontinuität, also auf relativ stabilen Verhältnissen. Lloyd Morgan unterscheidet schon zu Beginn

⁸²⁰ Cf. Collingwood 1960, 158 f.

seiner *Gifford Lectures* von 1922 zwischen „resultants“ und „emergents“.⁸²¹ Emergente Eigenschaften treten dann hervor, wenn ein Ganzes Eigenschaften manifestiert, die sich nicht ‚aus der Summe der Teile‘ (d. h. aus partiellen Eigenschaften) ergeben. Gemeint ist somit der Unterschied zwischen Summe und Produkt, wenn unter „Produkt“ eine Eigenschaft verstanden wird, die sich nicht an Teileigenschaften ablesen lässt. Mead benutzt in seinem bedeutenden Werk *The Philosophy of the Act* (1938 von C. W. Morris herausgegeben) folgende Worte, um das Verhältnis von iterativen und progressiven Prozessen zu verdeutlichen:⁸²²

Things [respektive Eigenschaften] emerge, and emerge from the mechanical order of things, which could not be predicted from what has happened before. the result has characters which are not necessarily given in the statement of the different parts in their relation to one another.

In einer realistischen/mechanistischen Theorie, in der externe Relationen bestimmend sind, müssten neue Eigenschaften wenigstens theoretisch konstruierbar sein, da sich die beteiligten Terme nicht auf nachhaltige Art modifizieren oder affizieren. In einer idealistischen/organizistischen Sichtweise (in welcher die grosse Bedeutung interner Relationen anerkannt wird) ist die Auffassung, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist, beinahe schon ein Topos. Die eindrücklichsten Beispiele solcher nachhaltiger Veränderungen sind „the advent of life“ und „the advent of mind“, d. h. die Emergenz von Leben und Geist als Eigenschaften biochemischer Komplexe.⁸²³ Bei genügender Kenntnis lassen sich auch relativ junge Eigenschaften vorhersehen. Durch solche Lernprozesse verschaffen wir uns Einblicke

⁸²¹ Lloyd Morgan 1923, *Lect. I* – Lloyd Morgan beruft sich auf G. H. Lewes (der mit Spencer bekannt war), ferner auf J. S. Mill. – Zu Lewes siehe Reed 1994, 340 – 345

⁸²² Mead 1938, 88 (cf. 640 - 643) – Was wir „reflexive Prozesse“ nennen, kann auch als iterative Prozesse ‚über das einzelne Individuum hinweg‘ verstanden werden.

⁸²³ Lloyd Morgan 1923, 1

in „the natural plan of evolution“.⁸²⁴ Damit schliesst sich Morgan Samuel Alexander an, der in der Organisation der Raum-Zeit „a ground plan of ultimate basal events“ erblickt, bei dem in aufsteigender Ordnung „pure motions“ (als ontologische Basis der Raum-Zeit), Materie (zuerst primäre, dann sekundäre Eigenschaften), physikalische, chemische, biologische und psychische/mentale Ereignisse (und damit tertiäre Eigenschaften) aufeinander „supervenieren“, wie Alexander auch sagt.⁸²⁵

Es wäre wenig hilfreich, hier auf den jüngeren Stand der Diskussion einzugehen; das würde uns zu weit von wichtigen Fragen abbringen.⁸²⁶ Stattdessen konsultieren wir mit Vorteil John Deweys Hauptwerk *Experience and Nature* (1925), wo Dewey die Themen „Wachstum“, „Entwicklung“, ferner „Emergenz“ auf eine Weise behandelt, die stark an Bergson erinnert und deshalb unsere Beachtung verdient. Diese Art der Kritik ist für uns, die mitten in der Metaphysik stehen, massgebend. Deren Leitmotiv ist typisch bergsonianisch: „Abstrakt ist nicht konkret.“ Dewey sagt sinngemäss, dass eine sich vollziehende Entwicklung (oder eine produktive Ereignisreihe) das einzig Wirkliche sei. Am Beispiel des menschlichen Reifungsprozesses fasst er den Kerngedanken mit den einfachen Worten: „The reality is the the growth-process itself.“⁸²⁷ Analytisch oder retrospektiv lässt sich „the growth from infancy to maturity“ in verschiedene Phasen zerlegen, die zueinander in einem funktionalen Verhältnis stehen. Geschieht die Entwicklung in Funktion des Ziels „maturity“, wird teleologisch (oder „spiritualistisch“) argumentiert. Geschieht dagegen alles in Funktion des Prozessbeginnes, wird ein Vorgang kausal (oder „mechanistisch“) interpretiert. Allgemein bedeutet das, dass markante genetische Momente abstrahiert und auf den gesamten Vorgang projiziert werden, so dass Teleologie und Mechanik als exklusive Alternativen erscheinen (Dewey imitiert eine typische

⁸²⁴ Ibid., 3 – Weiter liesse sich die Möglichkeit neuer, noch völlig unbekannter Eigenschaften theoretisch postulieren.

⁸²⁵ Ibid., 9 und Alexander 1920/II, 14 – Die Übergänge zwischen den oben genannten „Ereignissen“ lassen sich leicht denken: physikalische Chemie, Biochemie und die Neurowissenschaften.

⁸²⁶ Der Leser informiere sich bei Heidelberg 1994. – Im sechsten Kapitel von SPP geht es James mehr um die Rettung des Phänomens „novelty“ als um dessen Erhellung. Auch die folgenden zwei „sub-problems“ zum „problem of novelty“ helfen wenig weiter (chap. VII – IX). James, Dewey und Bergson fehlt ein genauerer Emergenzbegriff. Hier muss bei Alexander und Lloyd Morgan angesetzt werden.

⁸²⁷ Dewey 1981, 210

Argumentationsweise von Bergson). Es liegt ganz im Sinne Bergsons eine „fallacy of misplaced concreteness“ (wir wir mit Whitehead sagen dürfen) vor, welche Dewey folgendermassen umschreibt:⁸²⁸

The real existence is the history in its entirety, the history as just what it is. The operations of splitting it up into two parts and then having to unite them again by appeal to causative power are equally arbitrary and gratuitous. (...) To give the traits of either phase a kind of independent existence, and then to use the form selected to account for or explain the rest of the process is a silly reduplication; reduplication, because we have after all only parts of one and the same original history; silly, because we fancy that we have accounted for the history on the basis of an arbitrary selection of part of itself.

Diese Problematik weist zwei Gesichter auf: einmal geht es um die Verschränkung unterschiedlicher abstraktiver Niveaus; darüber hinaus geht es auch um zwei Auffassungen von Teil/Ganzes-Relationen, nämlich eine mechanische und eine organische (externe und interne Relationen).

Der Gedanke des ‚Hervortretens aus etwas Vorhandenem‘ lässt sich bezüglich des Neuen kausal oder final fassen (Zufall oder Ziel), so dass bei der Emergenz nicht mehr von einer „Alternative“ zu den beiden wichtigsten aristotelischen Ursachen gesprochen werden kann. Andererseits wäre es prinzipiell möglich, den Emergenzbegriff als echte Alternative zu Wirk- und Finalursachen einzuführen und eine Entwicklung von N nach M (konkret hiesse das eine Modifikation einer natürlichen Spezies oder eines Organismus, eine Elaboration eines Artefakts oder ein Wandel ökologischer oder gesellschaftlicher Art) als „Emergenz von M aus N“ zu verstehen, ohne bestimmten Ursachen ontologische Priorität einzuräumen (*reasons* wären nicht mehr *causes*). Dabei ersetzen wir wieder ein altes mit einem neuen Problem. Denn jetzt sehen wir uns gezwungen, den mitgeführten und bis anhin

⁸²⁸ Ibid.

ungeklärten Begriff des Neuen zu bereinigen. Wo oder wie beginnt etwas Neues, und wie verhält sich dieses mutmasslich Neue zum Alten? Angenommen, es gibt tatsächlich Neues in der Welt, wie liesse sich solches mit Methoden feststellen, die anhand von bekannten Fakten entwickelt wurden? Wir dringen damit ja mit dem Neuen und Unvorhergesehenen in unbekanntes Terrain vor, wenigstens wenn wir einen radikalen Begriff des Neuen portieren (*vide* James und Bergson).

Die realistisch-mechanistische Position würde von neuartigen ‚wirklichen Dingen‘ ausgehen. Alte und neue Terme bilden theoretisch ein Netz externer Relationen (konkret ein Aggregat) mit veränderlichen Mischungsverhältnissen zwischen alten und neuen Entitäten bzw. Termen. Neue und stabile Mischungsverhältnisse ergeben dann zufällig neue ‚Dinge‘. Diese simple, aber nicht sonderlich überzeugende Denkweise setzt die Existenz und die Bekanntschaft mit neuen Dingen einfach voraus, ohne auch nur an die Frage zu denken, was es denn heisst, „neu“ zu sein. Es genügt nicht, in einer metaphysischen Theorie alles auf Atome oder Elementarereignisse zurückzuführen, denn wir haben als ganzheitlich denkende Menschen auch die Kreativität in Kunst, Literatur und Philosophie zu beachten (welche am ehesten mit Lernprozessen zu erklären ist, welche das intendierte Ziel transzendieren). Wenn es uns nicht gelingt, diese Frage zu beantworten, dann fällt die wörtliche Bedeutung von „Emergenz“ bereits weg. Ohne diese Abklärungen riskieren wir, unsere Thesen auf einem Scheinbegriff aufzubauen. Selbst wenn wir grosszügig annehmen, dass der Begriff des Neuen klar ist, bleibt noch der Aspekt der Relationen weitgehend unberücksichtigt. Das Modell mit den alten ‚Dingen‘, die mit neuen ‚gemischt‘ sind, muss mit einem holistischen Modell ersetzt werden. Denn es ist ohne entsprechende Argumentation nicht einsehbar, warum nur atomare Dinge und Eigenschaften in völliger Abstraktion von weitergehenden Verhältnissen interessant sein sollen. Es geht ja nicht nur um die Verhältnisse zwischen „Objekten“ (*i. e.* Systeme mit modifizierten Eigenschaften), sondern auch um das Verhältnis zwischen einem Subjekt und dessen Objekten. Wenn Morgan und Alexander stark verkürzt sagen, dass Qualitäten „emergieren“, sprechen sie uneingestandenerweise

von schwer abgrenzbaren Relationenkomplexen, die zuerst aus subjektiver Sicht vage wahrgenommen reflektiert werden. „Die Emergenz primärer, sekundärer und tertiärer Eigenschaften“ setzt zuerst voraus, dass geeignete Erfahrungszentren auftreten, welche für die besagten ‚Effekte‘ empfänglich sind. Man mag dann weiter spekulieren, ob diesen „Effekten“ oder Erfahrungen ‚etwas ausserhalb der Erfahrung‘ entspricht, also ob es nebst der anzunehmenden Kohärenz auch so etwas wie eine Korrespondenz gibt. Ausser Frage steht, dass wir es in jedem Fall mit diffusen Relata und nicht mit gesonderten und vorsortierten ‚Dingen‘ zu tun haben.

Nun muss man sich einmal ernsthaft überlegen, was die Verbindung von Emergenz und Empirismus (oder von Evolution und Subjektivismus) mit sich bringt. Der Subjektivismus verlangt, dass Qualitäten auf Perzipienten zu beziehen seien. Dabei entgeht diese Art von Empirismus einem Phänomenalismus dadurch, dass ‚künstlich‘ ein Bezug zu Gott geschaffen wird (*vide* Royce und Berkeley). Diese Verfahrensweise nennen wir deshalb „künstlich“, weil ein klärungsbedürftiger Begriff zur Hilfe genommen wird, der das Problemfeld erweitert anstatt es einzuengen (es entsteht die Notwendigkeit, auf die Existenz und die Essenz Gottes einzugehen). Im Prinzip finden wir diesen Kunstgriff auch noch bei Whitehead, der die ewigen Objekte als Gedanken (oder als intentionale Objekte) Gottes versteht, was einfach gesagt der platonischen Seite seiner Theorie entspricht (Aristoteles wäre hier auch zu berücksichtigen). Mit den unzähligen ewigen Objekten und deren idealen Relationen vermag Gott sich in Gedanken alle möglichen Welten vorzustellen (in einer Art intellektueller Anschauung - „*envisagement*“ in SMW). Ein solches übernatürliches Bewusstsein benötigen wir auch, wenn wir die ‚Realität‘ der emergenten Eigenschaften sichern wollen. Morgan und Alexander müssten vermehrt auf Relationen achten und ihre Theorien nach Berkeleys Vorgabe revidieren. Der Subjektivismus ergibt sich aus der Forderung, empirisch zu argumentieren. Wer empirisch argumentiert, muss lernen, in Relationen zu denken. Dabei stösst man unweigerlich auf die Relation zum Perzipienten („*percipient event*“ in CN), was die theoretische Möglichkeit eröffnet, einen ‚Superperzipienten‘ ins Spiel zu bringen, der

sich wie ein kollektiver Perzipient verhält, der auf symbolische Darstellungen verzichten kann. Die Wirklichkeit oder die ‚ununterbrochene Objektivität‘ alter und neuer Eigenschaften (bzw. alter und neuer möglicher Eigenschaften) liesse sich dann mit einem hypothetischen übermenschlichen Bewusstsein begründen, sofern in diesem Zusammenhang von „begründen“ gesprochen werden kann. Was hier abenteuerlich klingt ist die logische Konsequenz eines extremen Individualismus hinsichtlich dem Erkennen neuer Eigenschaften (*vide* James). Wenn wir von individuellen Perzipienten ausgehen, die einen unmittelbaren Zugang zu den Phänomenen geniessen, ergibt sich deren Gottähnlichkeit aus der verfehlten Annahme, emergente Eigenschaften liessen sich direkt perzipieren oder dann im Alleingang feststellen. Der Grund dafür ist denkbar einfach: das Neue kann auf direktem Wege nur eruiert werden, wenn das Alte bekannt ist, und diese Kenntnis ist meist ungenügend (wie wir aus der Philosophie wissen). Man muss sich klar darüber sein, dass einem gegenwärtigen Perzipienten die gesamte Vergangenheit (nicht nur sein vergangenes Leben) verfügbar sein müsste, um mit Sicherheit sagen zu können: „Ich erkenne im System S die neue Eigenschaft M.“ Dabei wäre nicht einmal klar, ob einem bestimmten Individuum eine ‚neue Sache‘ erscheint, oder ob ihm die Umstände einen neuen Standpunkt zu einer ‚alten Sache‘ ermöglichen oder sogar aufzwingen. Wie könnte ein isoliertes psychologisches Subjekt den Standpunkt von der Sache unterscheiden? Die Perspektive oder die Relation zwischen „organism and givenness“ ist eben nicht immer dieselbe. Wenn sich *meine* Erfahrung ändert, ändert sich nicht unbedingt ein objektiver Sachverhalt ‚in der Welt‘ (wenn wir einmal von „meiner Erfahrung“ absehen).⁸²⁹ Sehr interessant ist die Ähnlichkeit zu essenzialistischen Denkweisen. Das Neue lässt sich offenbar deshalb fühlen, schauen oder herleiten, weil es in einem neuartigen Objekt eine ‚Essenz des Neuen‘ gibt, die sich intuitiv wahrnehmen lässt (sozusagen ein Überraschungseffekt, der nicht trügen kann). Dieser Essenzialismus in Bezug auf das Neue entspricht zum einen der allgemeinen Auffassung von Erfahrung bei James und den amerikanischen Realisten

⁸²⁹ Cf. Morris 1993, 66 f.

und zum anderen auch Bergsons Intuitivismus (sofern wir bei Bergson nicht mit platonischen Ideen aufwarten). Zumindest hier scheinen Individualismus und Essenzialismus zusammen zu gehen (wir kommen darauf zurück).

Die Stufe zwischen Gott und den Individuen, die einmal mehr übersprungen wird, ist jene der Gesellschaft oder der Intersubjektivität (was wir in der Metaphysik „Mesokosmos“ nennen könnten). Nach Dewey, Mead und Morris sind „meanings“ gesellschaftliche Produkte (d. h. geistige Kondensationen gesellschaftlicher Handlungsformen, welche die Verbindung von Fakten und Normen fundieren). Der eigentliche, distributive Superperzipient ist die sich langsam wandelnde Gesellschaft, und nicht Gott. Zur abstrakten Subjekt/Objekt-Relation tritt die Komplikation, dass die Bedeutung des Neuen nicht unmittelbar am Objekt abgelesen werden kann. Vielmehr vergleicht ein empirisches Subjekt seine Perspektive auf N und M mit anderen Perspektiven auf dieselben Gegenstände und fragt *zusammen* mit anderen Subjekten, ob es ein relevantes „M aus N“ gebe.⁸³⁰ Die Antwort auf diese Frage findet es nicht wie durch ein Wunder in seinem Geist einbeschrieben, sondern ganz einfach in der Beobachtung fremden Verhaltens, das es im Normalfall nachzuahmen gilt (Behaviorismus statt Essenzialismus). Patent und evident ist nur das, was in einer Gemeinschaft verhandelt wird. Dabei erscheint das Neue zuerst als Negation des Alten, was im Verlauf der Forschung wieder relativiert wird. Wir sehen uns also gezwungen, Alexanders simplen und unqualifizierten Emergentismus mit zwei empirischen Funktionen zu erweitern, die der Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft gerecht werden. Der Leser sei hier kurz an eine charakteristische Stelle aus dem zweiten Band von *Space, Time and Deity* erinnert:⁸³¹

Life we have seen is a selection from larger physico-chemical processes.

⁸³⁰ Cf. Mead 1938, 640 - 643 und 78: „the social human individual“, „the conduct of a socialized individual“

⁸³¹ Alexander 1920/II, 68

A complex of processes on a level L with the distinctive quality l becomes endowed, within the whole L -thing or body, with a quality l' and the whole thing characterised by this quality rises to the level L' .

Nun nehmen wir die notwendigen Verfeinerungen vor. Zuerst müssen wir die emergente Qualität M aus dem System N (bei Alexander steht l' aus l wohl für „living“ bzw. für eine Modifikation der Qualität „living“. Wir denken eher an „mental“ und „nichtmental“.) zu einem beliebigen Perzipienten in Beziehung bringen: $M(p)$ soll heissen, dass die Qualität M die Aufmerksamkeit eines Perzipienten erweckt (also diesen affiziert). Biologisch gesehen handelt es sich um eine Beziehung zwischen zwei Arten von Lebewesen oder Gegenständen, die beide als Produkte der Evolution im engeren oder weiteren Sinne anzusehen sind.

Weiter erkennen wir die Interdependenz von Individuum und Gesellschaft. Die Gesellschaft ist „persönlich“, d. h. sie baut auf konkreten Individuen (und kleinen Gruppen) auf; umgekehrt ist die Person sozial und nicht eine Art Monade wie bei Fichte oder Herbart: $P(s)$ und $S(p)$ bezeichnen jene beiden komplementären Funktionen, welche zusammen die menschliche Realität ausmachen (also das, was wir in dieser Arbeit „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ nennen). Eine Erkenntnistheorie, die sich sorglos über soziale Tatsachen hinwegsetzt, kann aus einer kritisch-konstruktiven metaphysischen Sicht nicht ernst genommen werden. Es gibt keine halbe Wirklichkeit; wohl aber ‚halbe‘ Definitionen und ergänzungsbedürftige Begriffsschemata.

Nun präzisieren wir den Gedanken „ M entsteht aus N “ oder „ $N \rightarrow M$ “ mit den Prädikaten P und S anhand einer einfachen Formel:

$$P [s / M(p)] \rightarrow S [p / „N \rightarrow M“]$$

was soviel heisst wie: „Das Individuum orientiert sich an der Gesellschaft“, oder:

P(s...) = „Individuen (oder Personen) sind wesentliche Aspekte der Gesellschaft“. Als solche nehmen sie subjektiv die Eigenschaft M wahr, sind aber nicht in der Lage, diese im Alleingang zu deuten.

S(p...) = „Individuen sind soziale Wesen.“ Aus intersubjektiven Vorgängen, die von Individuen initiiert werden, einigt sich die betreffende soziale Gruppe auf die Aussage ‚M entstand aus N‘, weil diese Ansicht (oder diese Symbolik) in der Gruppe als wichtig angesehen wird. Diese Umformung, die manchem Leser überflüssig erscheinen mag, hilft uns, eine grundlegende metaphysische Tatsache an den Tag zu legen: Der Mensch kann nicht auf eine absolute und ‚asoziale‘ Weise wissen, ob es diese oder jene Dinge und Eigenschaften, die er in seiner subjektiven Wahrnehmung unterscheidet, tatsächlich gibt, da seine Art wahrzunehmen physiologisch und kulturell präterminiert ist. Die Frage nach der Wirklichkeit ist die Frage nach der sozialen Relevanz (Ausnahmen bestätigen die Regel). Weiter zeigt die Formel, an welchen Stellen essenzialistische Aussagen angebracht sind. Nicht das Gegebene ist *so und so*, sondern P ist ohne S nichts und umgekehrt. Ein solcher empirischer Essenzialismus ist das, was wir in der Metaphysik zu finden hoffen. Die Wahrnehmung hängt vom Subjekt ab, und das Subjekt *ist* oder *bedeutet* etwas, ganz egal, ob uns der Substanzbegriff behagt oder nicht.

Wenn wir von der Ebene der Individuen (von der Basis der Pyramide) direkt zur Spitze, also zu Gott springen, verlassen wir definitiv den Bereich der Empirie (*pace* Morgan und Alexander) und ergehen uns in unkritischen Spekulationen, die der Metaphysik wenig förderlich sind, es sei denn, wir binden gesellschaftliche Verhältnisse in unsere Theorie ein. Eine Lücke im System ist kein Beweis für die Existenz Gottes, wohl aber ein Hinweis auf eine Schwachstelle des Systems (*i.e.* einer Theorie). Zusammenfassend können wir sagen, dass wir nicht auf objektive, absolute Weise Qualitäten wie „neu“, „gut“ oder „schön“ feststellen können. Was wir damit uneingestanden zum Ausdruck bringen, ist nichts weiter als die kollektive Haltung einer historisch gewachsenen Gemeinschaft zu intersubjektiv bestätigten Phänomenen (d. h. zu Ereignissen, die sich in ähnlicher Form wiederholen und für

eine Gemeinschaft von Bedeutung sind). Es zeigt sich, dass die theatralische Verwerfung idealistischer Positionen einer Kritik entspricht, die im Innersten unkritisch ist, da mit simplen Fakten argumentiert wird, die aus dem weiteren Zusammenhang herausgelöst und als ‚positive Tatsachen‘ hingestellt werden (in diese Richtung argumentiert Royce). Idealistische Theorien sollten also nicht allein deshalb abgelehnt werden, weil sie nicht der einfachen oder ‚normalen‘ Sicht der Dinge entsprechen oder weil das Denken für selbstverständlich genommen wird. Für den Philosophen ist nichts „selbstverständlich“. Die „normale Sicht der Dinge“ sieht und versteht nicht alles, was es zu verstehen gibt – vor allem stellt sie keine Fragen.

Nehmen wir einmal an, dass es neue Eigenschaften oder Komplexe gibt (wir klammern also gesellschaftliche und epistemologische Fragen aus). Wie lassen sich solche Eigenschaften metaphysisch begründen, wenn wir uns dem Grundsatz *nihil ex nihilo* verpflichten? Die Aufgabe einer „metaphysischen Begründung“ liegt darin, die Notwendigkeit oder dann wenigstens die Wahrscheinlichkeit von Erscheinungen in Betracht zu ziehen und Alternativen zum reinen Zufall plausibel zu machen.

Bei Annahme eines schwachen Begriffs des Neuen liessen sich emergente Komplexe/Eigenschaften als neue Kombinationen von bestehenden Elementen (vielleicht auch von zeitlosen Ideen) verstehen. Dabei käme es nicht so sehr darauf an, ob wir an die Rekombination von Partikeln, von Ideen oder von beidem denken. Es ginge im Wesentlichen darum, auf der Grundlage eines wie auch immer gearteten Atomismus den Übergang von einem Ganzen zu einem anderen Ganzen verständlich zu machen. Weshalb ist ein empirisches Ganzes unbeständig, und weshalb wird es zum Ausgangspunkt von linearen oder zirkulären Prozessen? Die komplementäre Frage dazu wäre: Wie lässt sich die Beständigkeit von Partikeln oder Ideen theoretisch begründen? Solche und ähnliche Fragen sind gut verständlich, auch wenn sie nicht endgültig beantwortet werden können.

Bei der Identifikation des Neuen mit Rekombinationen erscheint das Alte als ‚Ort neuer Möglichkeiten‘. Wir könnten mit Alexander, Whitehead und anderen davon

ausgehen, dass parallel zum existierenden Alten Neues im Schoss des Alten ‚subsistiert‘, das nur darauf wartet, sich zu manifestieren (eine neue Produktion ‚über‘ der Reproduktion). Neue Funktionen oder Eigenschaften würden sich sozusagen als Möglichkeiten in einem funktionierenden System ‚verstecken‘. Das gerne übersehene Problem bei dieser Vorstellung von ‚schlafenden Möglichkeiten‘ besteht darin, dass neue Möglichkeiten *formaliter* ‚in‘ alten Tatsachen oder Situationen vorhanden sein müssten, um die verwirrende Vermengung von konkreten und abstrakten Entitäten zu vermeiden. So könnte ohne Bedenken dafürgehalten werden, dass das Genom der „Ort neuer Möglichkeiten“ sei, nur müsste dann geklärt werden, wie diese „Möglichkeiten“ zum Genom in Beziehung zu setzen wäre, da jenen nichts Konkretes entspricht, das als Phänomene mikrobiologisch beschrieben werden könnte.⁸³² Laut Bergson subsistieren Möglichkeiten nur *objective*, d. h. sie werden in der Retrospektive des Theoretikers vom Neuen zum Alten ‚in das Alte‘ zurückprojiziert. Bergson sagt das sehr schön: „Le possible est donc le mirage du présent dans le passé“.⁸³³ (Whitehead tendiert auch zu dieser Ansicht, die er sich wegen seinem ‚realistischen‘ Teleologie und Axiologie nicht ganz zu Eigen machen kann.)

Mit Bergson treffen wir auf einen starken Begriff des Neuen. Das Neue ist nicht bloss Rekombination (die Auffassung, die Bergson Spencer unterstellt), sondern „neu“ im radikalen Sinne. Bergson tritt der aristotelischen Ansicht entgegen, dass das Wirkliche auf das Mögliche zurückzuführen sei. Ganz ähnlich wie James und Bradley sieht er in solchen Erklärungen eine idealistische Verdopplung der einen Realität. Was Wissenschaftler und Philosophen laut Bergson verkennen, ist die „nouveauauté radicale de chaque moment de l’évolution“.⁸³⁴ Damit bestreitet er nicht, dass es in der Wirklichkeit Regelmässigkeiten gibt. Bergson weist lediglich darauf hin, dass der Ablauf eines Vorganges mit dem Namen „Frühstück“ am Montag ein

⁸³² Die Antwort auf die angedeutete Frage ist offensichtlich: Es ist der menschliche Geist, der als dritter Term zwischen Phänomenen und Begriffen vermittelt.

⁸³³ Bergson 1938, 111 (110) – Das Phänomen P bekommt den Index „Q“, wenn ihm das Phänomen Q folgt. Der hinzugefügte Index ist P nicht von der Stirne abzulesen.

⁸³⁴ Ibid., 109

anderer ist als am Dienstag, auch wenn wir in gewöhnlicher Sprache „Frühstück“ als feststehende Kategorie verwenden. Ein S mit dem Index „Dienstag“ ist nicht die Wiederholung eines S mit dem Index „Montag“. Darin lässt sich eine Anwendung der bekannten Ansicht erkennen, dass die ‚Repräsentation‘ einer vergangenen Szene im Konnex der ‚Präsentation‘ gegenwärtiger Erlebnisse steht, also als Aspekt der Gegenwart (und nicht etwa der Vergangenheit) fungiert.⁸³⁵ Der gegenwärtige Moment ist als ‚Nahtstelle der Geschichte‘ etwas Einmaliges, in welchem Produktion und Reproduktion ineinandergreifen. Selbst wenn dabei nichts Neues entsteht, so wird doch zumindest eine Wiederholung des Alten ‚produziert‘, die uns vor dem Nichts rettet, wie in Anlehnung an Descartes gesagt werden könnte. Der vorübereilende Augenblick ist von seiner Konstitution her etwas Neues, selbst wenn er keine formale Veränderung zeitigt (deshalb „nouveauauté radicale“ – von der Wurzel her). Es kommt gar nicht so sehr auf alte oder neue Formen an, sondern nur auf die ununterbrochene Bewegung, auf den allseitigen Energiefluss, der sich ständig erneuert. Als Fluss ist die Realität konstant; einzelne Abschnitte genannt „Dauer“ dauern an und nehmen am Weltprozess teil.

Die bereits angesprochen Kritik Deweys ist aus zwei Gründen interessant: zum einen erinnert sie an Bradley (ein Ganzes wird aufgespalten und ‚künstlich‘ wieder zusammengefügt); zum anderen führt sie zu Fragen, die Whitehead betreffen (Teleologie, Panpsychismus). Das Prinzip ist einfach und erinnert an monistische Sichtweisen: alles ist ‚irgendwie‘ in allem vorhanden. Die offene systematische Stelle, die mit „irgendwie“ markiert wird, betrifft die Frage, ob es neben dem Aktualen auch reale Potenziale gibt oder nicht. Es liessen sich Beispiele aus verschiedenen Bereichen finden; wir wählen die Biologie und beziehen uns auf den Aufsatz von Gary Atkinson. Hier lautet die streitbare Ansicht bezüglich der Wirklichkeit des Möglichen, dass das „potential being“ einer Spezies in Vorgängern (d. h. in einer früheren Spezies) in Form von genetischen Informationen präexistiert oder subsistiert. Genauer gesagt geht Atkinson von der Möglichkeit von individuellen

⁸³⁵ Cf. Hodgson 1898/I, 141 f.

Mutationen (und von der weiteren Möglichkeit des selektiven Vorteils dieser oder jener Mutation aus, wie wir hinzufügen müssen), so dass sich eine neue Spezies aus vorteilhaften Abweichungen herausbilden kann.⁸³⁶ Nun scheint eine Reihe von ‚koordinierten‘ Möglichkeiten und Zufällen ziemlich weit entfernt zu sein von Atkinsons Auffassung, die sich vorsichtig einem Essenzialismus annähert. Atkinson scheint doch irgendwie an die Essenz von Z zu denken, wenn er betont, dass es ein „potential being“ von Z in Y gebe.⁸³⁷ Es wäre jedenfalls wenig überzeugend, wollte man zukünftige Ereignisse in einer Spezies oder allgemein offene Entwicklungen in abgeschlossenen Stadien verorten, und sei es auch nur als schwache „Möglichkeiten“. Es kann doch angenommen werden, dass das Stadium Y überhaupt nichts von einer Entwicklung in Richtung Z ‚spürt‘ oder ‚weiss‘. Ich weiss ja auch nicht ‚wirklich‘, was morgen geschehen wird; im Leben gibt es immer wieder Überraschungen. Es wäre in einem weiteren Schritt möglich, Atkinsons Position an jene von G. T. Fechner anzunähern, denn der Erstere ist wie der Letztere der Meinung, dass alle künftigen Existenzformen „potentially from the first moments of the cosmos“ als Möglichkeiten subsistieren müssen, um dereinst als konkrete Möglichkeit realisiert werden zu können. Wenn eine Möglichkeit im Urzustand fehlt, fallen auch andere Möglichkeiten weg.⁸³⁸

Was unbestreitbar existiert, sind die Bedingungen dafür, dass sich die Art Z aus der Art Y herausbildet oder „emergiert“. Bedingungen endogener oder exogener Art

⁸³⁶ Atkinson 2006, 353 – 355. Siehe speziell 353 f.: „Belief in the emergence of new species Z from an old species Y requires recognition of two kinds of causes, the material cause and the efficient cause. The material cause in this case is the genetic materials of a member of the old species Y, whereas the efficient cause will be an extraneous particle that strikes (...) the genetic materials causing a change, or some force that impedes (...) the ordinary process of genetic replication.“ – Atkinson berücksichtigt in seinem Essay auch Form- und Finalursachen.

⁸³⁷ Ibid., 362: „real potentiality“, „quasi-eternal existence“ etc.

⁸³⁸ Ibid., 360 f. – Fechners Lehre vom „kosmorganischen Zustand“ entspringt der Analogisierung eines hypothetischen, undifferenzierten Urzustandes mit einer Zelle (oder besser mit einem Keim), die alle Möglichkeiten in sich schliesst und durch fortlaufende Teilung entfaltet. Diese Lehre könnte in Abweichung von Fechners ‚dynamischen Spinozismus‘ panpsychistisch gefasst werden. Siehe dazu Lasswitz 1910, Heidelberger 1993 und G. T. Fechner, *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (Leipzig 1873) und dazu Heidelberger 1993, 290 ff. – Die hier zur Diskussion stehenden Positionen bauen auf Aristoteles auf, sie sind neuaristotelisch. Wie bei Whitehead lässt sich bei Atkinson ein Hang zum Platonismus und zu einem ‚Supernaturalismus‘ feststellen.

haben nichts Abstraktes oder Ideales an sich, sie sind eben „real conditions“ (nach Hodgson). Sie bilden den natürlichen Kontext von dem, was in komplizierten Wechselwirkungen retrospektiv und vereinfachend als „Ursachen“ angesehen wird. Damit haben wir uns aber noch keine Klarheit über die Relationen von früheren zu späteren Phänomenen (darunter unsere Erkenntnisakte) verschafft; wir haben nur zerlegt und das Zerlegte benannt. Das alles heisst nicht, dass eine „Bedingung“ auf eine „mögliche Ursache“ für die Zukunft verweist (die Aktualität als Index von künftigen Möglichkeiten) oder dass Ursachen/Urformen als „Möglichkeiten“ in realen Zusammenhängen ruhen und warten, bis die Bühne frei ist. Der Satz „Die Spezies Y ist möglich“ sagt für sich alleine so gut wie nichts aus. Vernünftigerweise ist anzunehmen, dass der aussagekräftige Satz ‚hinter‘ dem eben erwähnten Satz ungefähr so zu formulieren ist: „Wir stellen gemeinsam fest, dass es heute eine natürliche Art Y gibt, die genetisch und morphologisch mit der Art Z (und über diese hinaus auch mit der ausgestorbenen Art X) korreliert werden kann.“ Tatsachen sind die Termini, die *mögliche* Entwicklungslinien und *mögliche* Tendenzen für die Zukunft anzeigen oder denkbar machen. Es sollte uns dabei klar sein, dass wir mit wissenschaftlichen Hypothesen niemals über die Wissenschaft hinauskommen. Der Film der Evolution lässt sich nicht zurückspulen. Da wir selbst Ergebnisse unendlich vieler Möglichkeiten und Realisierungen sind, können wir uns nur gefühlsmässig an natürliche Bewegungen und Veränderungen annähern. Dies ist, was Bergson, Lloyd Morgan, David Bohm und andere mit dem Hinweis auf die Intuition oder einen „freien Fluss“ der Gedanken (Bohm) sagen wollen.⁸³⁹

Wenn wir Deweys Anliegen nachkommen und es vermeiden, einen Vorgang zweizuteilen (in Wirk- und Finalursachen, in Materie und Form oder abstrakter in Aktualität und Potentialität), dann bleibt uns keine andere Wahl, als die zeitliche Aufeinanderfolge im Sinne einer ganzheitlichen Veränderung der Verhältnisse anzusehen deuten. Wir trennen also nicht mehr einzelne Teile vom Ganzen ab, die wir dann als „alt“ oder „neu“ taxieren. Mit Bergson und Dewey betrachten wir den

⁸³⁹ Bohm 1998, 72 f. und Birx 1991, 77 (zu Lloyd Morgan)

ganzen Prozess als etwas, dessen Kontinuität in der Zeit beide Prädikate zulässt. Dabei wird die mechanische Denkweise aufgegeben, wonach ein A „geht“ und ein B „kommt“. B ist nicht ‚seinem Wesen nach‘ möglich, sondern wird durch A und dessen Kontext ermöglicht und gefördert. Der ganze Prozess ist ein fortlaufendes Experiment, das insgesamt *eine* dynamische Aktualität darstellt. Die Annahme ‚schlafender Möglichkeiten‘ ist in dieser Sicht nicht viel mehr als eine Metapher, auf die verzichtet werden kann. Zu dieser Einsicht gelangte nach 1900 auch James, der in einem Brief an Bergson von seiner philosophischen Konversion bezüglich der mechanistischen Auffassung von Peirce’s „Tychismus“ spricht.⁸⁴⁰

In diesem Abschnitt werden wir das Thema „Panpsychismus“ nicht behandeln, da es in diesem Kontext Definitionsprobleme gibt, die wir zwar nicht lösen, aber dennoch aufgreifen wollen (siehe § 23). Es genügt, wenn darauf hingewiesen wird, dass bei einigen Philosophen das panpsychistische Konzept recht vage daherkommt. Der Grundgedanke dabei ist, dass eine Ordnung eines Ordnungsprinzips bedarf, und zwar von Anfang an. Dieses „Ordnungsprinzip“ wird traditionell mit Gott identifiziert (das klassische *argument from design* bei zahlreichen Philosophen und Forschern), es kann aber auch in den Existenzformen selbst angesiedelt werden, was uns zu einem Monadismus führt, der in der einschlägigen Literatur gerne „Panpsychismus“ genannt wird. Das angenommene Ordnungsprinzip leitet beinahe von selbst zu einem ‚Willen zur Ordnung‘ über, der sich wiederum kollektiv oder distributiv ansetzen liesse. Üblicherweise wird die Entscheidung für ein panpsychistisches Modell dahingehend begründet, dass gesagt wird, dass psychische oder mentale Ereignisse nicht aus materiellen Ereignissen entstehen können; Emergenz, Supervenienz oder das Psychische als Epiphänomen werden also

⁸⁴⁰ Zu finden in Perry 1935/II, - Die eben vorgestellte Ansicht wäre diejenige Erklärungsweise, mir der sich Whiteheads Epochentheorie der Zeit am besten verteidigen liesse. Die Diskussion von Zenons Argument der Dichotomie ist dazu denkbar ungeeignet (umso mehr Whitehead in *PR* vom Pfeilargument ausgeht). Das einzige Hindernis dabei wäre, dem Kritiker klarzumachen, dass man mit Recht die Teile vom Ganzen loslöst, ohne dabei vom konkreten Faktum zu abstrahieren oder das Ganze gegenüber den Teilen als Abstraktion hinzustellen.

ausgeschlossen.⁸⁴¹ Entweder gibt es psychische Vorgänge oder nicht, *tertium non datur*. (Diese Frage kann man natürlich nicht vernünftig angehen, wenn der Begriff ‚Psyche‘ oder ‚psychisch‘ im Vorfeld nicht hinreichend genau definiert wurde – wir kommen darauf zurück.) Die logische und metaphysische Konsequenz dieser unbegründeten Vorannahme ist ein Parallelismus von physischen und psychischen Ereignissen oder eines männlichen und eines weiblichen Prinzips, wie wir in Anlehnung an mythologische Denkweisen sagen dürfen („Material- und Organisationsebene“ in unserer Sprache).⁸⁴² Bei alledem werden die vorgenommenen *presuppositions* selten reflektiert. Die Behauptung, das Psychische müsse aktuell oder virtuell immer und überall vorhanden sein, weil sich das Bewusstsein im Laufe der Jahrmillionen angeblich nicht aus dem Sein hätte entwickeln können, setzt natürlich den Dualismus von Geist und Materie voraus, ganz egal, wie wir diesen nun nennen oder umbenennen wollen. Da das Interaktionsproblem im Gefolge Descartes’ so oder so unlösbar ist, dürfen wir das Wort „Dualismus“ mit dem Wort „Parallelismus“ ersetzen, besonders wenn wir diese beiden Bezeichnungen noch mit dem Epitheton „methodisch“ abschwächen.⁸⁴³ Abgesehen von offenen und versteckten Dualismen verrät das Argument der Ubiquität des Psychischen *in posse* und *in actu* auch eine lineare Denkweise, die wir ruhig auch „multilinear“ nennen dürfen, was der Sache keinen Abbruch tut. Der erste Schritt weg von linearen Denkweisen im Anschluss an das Potenz/Akt-Schema in Richtung einer metaphysischen Systemtheorie, wäre die Kombination von linearen und zirkulären Prozessen, was zusammen eine

⁸⁴¹ Cf. Skrbina 2005, 250: „evolutionary argument“ (oder auch „argument from non-emergence“)

⁸⁴² Strong und Sprigge sind der Ansicht, dass mit dieser theoretischen Disposition das Verhältnis von Körper und Geist (oder von Gehirn und Bewusstsein) besser verständlich werde – eine Ansicht, die sich bezweifeln lässt (cf. Sprigge 1983, 96 ff. und Roggo 2008).

⁸⁴³ Hier muss nochmals mit Nachdruck auf ein schwer wiegendes Missverständnis aufmerksam gemacht werden: Descartes geht von der *essenziellen Einheit* des Menschen, und nicht etwa von gespaltenen Individuen ohne Gefühle aus (siehe Perler 1998, 212 ff.). Ein wirkliches menschliches Wesen verfügt über einen „physischen“ und einen „mentalischen Pol“, wie man mit Whitehead passend sagen könnte. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Pole stets miteinander korreliert sind. Die christlich-platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist ein ganz anderes Thema. Es ist sachdienlich, in diesem Punkt philosophische Anthropologie und philosophische Theologie voneinander zu trennen, auch wenn sich diese Bereiche bei der Seelenfrage überschneiden. (Ähnliches wäre zu Fechners Seelenlehre zu sagen.)

Spiralbewegung ergibt (wir sprechen von „transitiven“ und „reflexiven Prozessen“). Wenn wir von da ausgehend den Grad an Komplexität nochmals erhöhen und uns eine halbe Ewigkeit Zeit geben, beginnt das Argument der Nicht-Emergenz des Psychischen bereits zu wackeln. Dieser *preliminary survey* verheisst nichts Gutes; jedenfalls müssen wir bei diesem Thema wachsam sein.

Kapitel VI – James und Whitehead

§ 19 Die wichtigsten Vorarbeiten

Wenn wir die wenigen Arbeiten zu unserem engeren Thema überschauen, dann fällt auf, dass sie selten über grundsätzliche Einsichten hinausgelangen. Diese Oberflächlichkeit geht mit der fragwürdigen Einstellung einher, dass man *für* oder *gegen* eine Theorie oder eine Schule zu sein habe. Wer *für* eine Theorie ist, wird diese nicht hinterfragen; wer sich *gegen* dieselbe Theorie stellt, wird die Diskussion nur dazu benutzen, um seine Sicht der Dinge zu verbreiten. In beiden Fällen geht die Philosophie unter. Man denke nur daran, wie mit der grössten Selbstverständlichkeit schwierige Thesen von James, Russell oder Whitehead vorgetragen werden, ohne einen Augenblick daran zu denken, dass gewisse Thesen möglicherweise gar nicht mit unserer Erfahrung in Alltag und Wissenschaft vereinbar sind. Ein anderes wenig rühmliches Beispiel ist die Unfähigkeit, unter der bekannten Oberfläche Gemeinsamkeiten zu entdecken, etwa zwischen Bergson und Dewey oder zwischen Whitehead und Bradley. Diese Unfähigkeit ist nicht erstaunlich, denn sie ist die direkte Konsequenz einer Herangehensweise, die beinahe immer ahistorisch und zum Teil auch tendenziös ist (Wissenschaft und Weltanschauung als Ideologie oder als Selbstzweck).

Nun hängt das alles nicht nur von einzelnen Autoren und deren geistigen Orientierung ab, sondern auch von falschen – oder zumindest von sehr unplausiblen

– Vorannahmen, welche die Kommentatoren, die uns angehen, mit ihrem akademischen Umfeld mehrheitlich teilen. Da diese Vorannahmen selten bis nie hinterfragt werden, wird es nicht schaden, nach Bedarf darauf hinzuweisen.

Wir haben es allgemein mit normativen oder regulativen Annahmen zu tun. Wir können sie einfach „Glaubenssätze“ nennen. Ihre Aufgabe besteht darin, die intersubjektive Verständigung zu einem gegebenen Thema zu erleichtern. Diese praktische „oversimplification“ (Whitehead) geschieht zum Preis eines gewissen Realitätsverlustes in Bezug auf die historischen und systematischen Zusammenhänge. Die Gefahr dabei ist, dass die Philosophie als solche banalisiert, ja ins Lächerliche gezogen wird. Travestierte Theorien sind nicht sehr attraktiv. Abgesehen von deontologischen Fragen, die mehr Philosophen und so genannte „Intellektuelle“ angehen, bildet auch die Ideologie des Alltags ein Hindernis. Die bürgerliche Betriebsamkeit kann getrost auf Philosophie verzichten; irgendwo gibt es ja noch so etwas wie Religion, wenn man einmal „so etwas“ benötigt (religiöse und philosophische Lebensberatung als Konsumware). Es ist dann ein Leichtes, im Rahmen eines allgemeinen Unverständnisses (einer *shared ignorance*) und einer gewissen „modernen“ Überheblichkeit Geistesgrößen wie Aristoteles, Averroes oder Leibniz als liebenswürdige Wirrköpfe abzutun, die eben noch nicht wussten, was „richtiges Leben“ und „richtige Wissenschaft“ sind. Tatsächlich besteht die Verwirrung nicht bei den Klassikern der Philosophie, sondern auf Seiten ihrer Leser und Kommentatoren, die offenbar denken, Geschichte lasse sich per Knopfdruck ein- und ausschalten.

Es kann gezeigt werden, dass die besagten Glaubenssätze samt und sonders mit dem obersten Glaubenssatz zusammenhängen, den wir selbsterklärend „Satz der radikalen Verschiedenheit“ nennen wollen. Diese markant antimonistische und antidialektische Haltung geht von *absoluten* Differenzen aus. Der fragliche Satz besagt, dass die Fragmentierung des menschlichen Bewusstseins und des menschlichen Wissens ein sicheres Indiz für die Fragmentierung der Welt sei.⁸⁴⁴ Aus

⁸⁴⁴ Zum Thema „Fragmentierung“ siehe Royce 1919, 242 - 245, Bohm 1986, Welker 1984a und 1987

metaphysischer Sicht heisst das, dass in einem kritischen Punkt der Übergang vom Bewusstsein zum Sein gewagt wird. Die potenziellen Gegner der Metaphysik bedienen sich also einer massiven metaphysischen These, welche auf der Methode der Analogisierung beruht. Seit rund 1800 sind sich Metaphysiker literarischer und wissenschaftlicher Herkunft im Allgemeinen einig, dass es eine Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Psyche und Welt gibt (als bedeutende Beispiele seien Goethe und Spencer genannt). Aber genau das ist der strittige Punkt: Selbst wenn wir diese Annahme zulassen, so ist damit noch lange nicht ausgemacht, was es denn genau ist, was eine Analogiebildung zulässt. Wie sind die beiden Analoga für uns überhaupt fassbar? Wo kann noch von „Gemeinsamkeit“ oder „Ähnlichkeit“ gesprochen werden, und wo beginnt die notwendige Differenz? Es geht letztlich darum, zu zeigen, dass die Terme und Relationen, die bei solchen Analogien im Spiel sind, mehr als konventionelle Denkweisen darstellen, die sich aus der Intersubjektivität ergeben. Der „Satz von der radikalen Verschiedenheit“ bestimmt nicht nur die Theorie, sondern auch die Praxis, und dies mit verheerenden Folgen. Dies ist indessen nicht unser Thema. Für die Philosophie bedeutet der fragliche Satz die beständige Versuchung, Personen und Theorien zu verabsolutieren und als „gut“ oder „schlecht“ hinzustellen. *Take it or leave it* – so scheint die Losung zu lauten. Es ist klar, dass eine solche mythische Sichtweise wenig mit historischen Verbindungen anzufangen weiss. Mythisches und ahistorisches Denken sind einander durchaus nicht fremd. Beides geht im Mythos von der reinen Vernunft auf (Gott oder Mensch), der unter anderem auch von Whitehead bekämpft wurde.

Victor Lowe. Für Victor Lowe ist sein Lehrer Whitehead ein unnahbares Originalgenie. Was von so einer Meinung zu halten ist, wurde eben gesagt. Es ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich, dass wir in den Aufsätzen und in der zweibändigen Biographie von Lowe wenig über das ideelle und ‚materielle‘

Verhältnis von James und Whitehead erfahren.⁸⁴⁵ Wenn wir James gerade noch gelten lassen, Bergson *a priori* ausschalten und von Bradley sowieso nichts wissen wollen, dann bleibt wohl nur noch eine ‚absolutistische‘ Interpretation von Whiteheads Philosophie übrig. Man mag anerkennen, dass sich Lowe mehr für das Leben und Werk Whiteheads als für den weiteren philosophischen Kontext interessiert. Nur ist das dabei entstehende Problem nicht unerheblich: Was einmal getrennt wurde, lässt sich nicht mehr auf überzeugende Art zusammenfügen.

James war für Lowes Whiteheadverständnis an sich ein heikles Thema, denn Whitehead war über James (und H. W. Carr) indirekt mit Bergson verbunden, ferner mit Peirce und Fechner.⁸⁴⁶ Whitehead bezieht sich zwar nicht auf Fechner und kaum auf Peirce, was nicht automatisch heisst, dass keine interessanten Bezüge vorliegen. In Bezug auf James hebt Lowe Whiteheads hohe Wertschätzung hervor. Der Sache nach sieht Lowe vor allem im Konzept des *specious present* und in James' Wahrnehmungslehre gemeinsame Nenner.⁸⁴⁷ Dabei versäumt er es (wie viele andere auch), zu fragen, ob der direkte Gang von James' Psychologie zu Whiteheads Metaphysik ohne weiteres möglich ist. Man darf annehmen, dass Lowe und andere Kommentatoren (wie Sprigge, McHenry oder Eisendrath) stillschweigend davon ausgehen, dass es so etwas wie eine ‚Überlappungszone‘ gibt. James präsentiert demnach eine metaphysisch angehauchte Psychologie, während Whitehead ihm mit seiner psychologisch retouchierten Metaphysik die Hand reicht. Diese Ansicht liesse sich wahrscheinlich verteidigen, natürlich unter der Bedingung, dass man gewillt ist, überzeugende Argumente vorzubringen. Wie dies ohne Bezugnahme auf Bergson geschehen könnte, bleibt indessen rätselhaft. Wenn wir die theoretische Sachlage extrem vereinfachen wollten, dann können wir vielleicht Bradley fallen lassen; an Bergson müssen wir jedoch festhalten.

⁸⁴⁵ Siehe Lowe 1949, 1976 und 1990 – Man vergleiche Lowes Einstellung zu seinem Lehrer in Harvard mit jener von Dorothy Emmet.

⁸⁴⁶ Hier untertreiben wir sogar. Whiteheads Tochter Jessie kann sich daran erinnern, dass Bergson mindestens zweimal im Hause ihrer Eltern zu Gast war, wie sie Victor Lowe selbst mitteilte (siehe Lowe 1990, 177).

⁸⁴⁷ Lowe 1990, 105 (226). – Cf. McHenry 1992, 41 ff.

Für uns besteht das Problem bei Lowe in dessen pseudorationaler Methode. Lowe verlangt den Nachweis einer unmittelbaren Kausalrelation (also von Lehrer zu Schüler, wie in seinem besonderen Fall).⁸⁴⁸ Damit schränkt Lowe die philosophische Diskussion unnötig auf ein steriles Minimum ein, das uns zwingt, immer wieder dieselben Aussagen zu machen. Auch die ständige Wiederholung des Gleichen kann einmal zu einem grossen Irrtum ausarten. Wie bereits mehrfach gesagt wurde, wird in dieser Arbeit eine holistische Betrachtungsweise vorgezogen. Bradley zu Ehren haben wir diese Methode als „monistisch“ bezeichnet. Das Ganze bildet der ideale Horizont, dem die Forschung zustrebt. Der Weg zum Ganzen führt über die Teile. Niemand kann dieses Ganze fassen. Das verhindert nicht die Ansicht, nach der jede einzelne vorgetragene These ein Beitrag zu einem grossen Dialog bildet. Wir haben eben nicht ein Chaos divergierender Meinungen vor uns, sondern eine kontinuierliche Entwicklung, die sich mühelos an aussereuropäische Traditionen anbinden lässt.⁸⁴⁹ Anders formuliert setzen wir dem Satz von der radikalen Verschiedenheit den „Satz der fundamentalen Verbundenheit“ entgegen. Die anthropologische Vorannahme, welche diesen Satz motiviert, besagt ganz einfach, dass alle Menschen zu allen Zeiten innigst miteinander verwandt sind. Es ist ja auch nichts anderes zu erwarten, denn – wie allgemein bekannt sein dürfte – greift die Evolution natürlicher Spezies nicht in ein paar Tausend Jahren. Unsere monistische Methode wird also auch von dieser Seite her bekräftigt. Es mag Ansichtssache sein, ob ein Meer zwei Kontinente miteinander verbindet oder diese voneinander trennt. Die Handlungsweise des Menschen ist jedoch keine Ansichtssache mehr. Es ist ganz offensichtlich, dass der Mensch in der Vergangenheit immer wieder versuchte, seine Furcht zu überwinden, um sich Wasserstrassen und Bergübergänge als Verbindungswege zu erschliessen. Der Mensch fühlt sich als „radikal verschiedenes“ Wesen nicht wohl. Das zeigt sich auch in seinem Denken.

⁸⁴⁸ Siehe Lowe 1949, 294 und 1990, 178 f.

⁸⁴⁹ Es ist im Übrigen hochinteressant, die Geschichte der Philosophie und allgemein die menschliche Geistesgeschichte nach dem Muster von Hegels Philosophie einerseits, nach jenem von Whiteheads Prozessphilosophie andererseits zu verstehen suchen. Diese Theorien schliessen sich selbst in den angenommenen Vorgang ein.

Craig Eisendrath. Die ausführlichste Arbeit zu unserem Thema stammt von Craig Eisendrath, der unter anderem bei Morton G. White Rat einholte. Eisendraths Buch ist immer noch lesenswert, auch wenn gerne das Gegenteil behauptet wird. Eine Kritik, die nicht konkret wird, ist keine Kritik. Eisendraths grosses Verdienst ist seine Einsicht, dass vor und nach 1900 die Romantik kräftig nachwirkt. Auch unsere Zeit bewegt sich noch im Nachhall der Romantik. Diese „reassertion of romanticism“ betrifft nicht nur James und Whitehead,⁸⁵⁰ sondern auch ihre philosophischen Nachbarn Peirce, Royce, Fechner, Bergson oder auch McTaggart und Teilhard de Chardin. Eisendraths Verständnis der romantischen Seele ist freilich zu simpel. Es ist nicht einfach so, dass der Romantiker oder der Idealist seine subjektiven Gefühle äusseren Gegenständen zuschreibt.⁸⁵¹ (Der typische Romantiker ist Theist und Nationalist mit einem Sinn fürs Exotische, und durchaus nicht Animist, Panpsychist oder Kosmopolit.) Vielmehr ist es so, dass die romantische Seele versucht, sich selbst und Gott im Spiegel der Natur zu erkennen. Die allgemeine Überzeugung, die durch Spinoza und Goethe bestärkt wurde und noch bei Spencer und Bergson wirksam ist, betrifft die Einheit-in-der-Vielheit der Welt. Die Grundlage oder der Abschluss dieser Einheit ist Gott, der wie bei Spinoza, in der islamischen Mystik oder im Vedānta teils immanent, teils transzendent gedacht wird (*vide* Schelling). Der typische Romantiker bewegt sich also im bereits genannten Dreieck A-Θ-Φ (Mensch-Gott-Natur) im Gegenuhrzeigersinn von A über Φ und Θ wieder zu A, also zu sich selbst zurück. Im Gegensatz zu oft gehörten Behauptungen lässt sich die romantische Einstellung zur Welt sehr gut nachvollziehen. Wenn die Existenzgemeinschaft, die wir „Welt“ nennen, eine ethische und ästhetische Einheit bildet, dann verlaufen die Grenzen zwischen den Bereichen A, Φ und Θ fliessend, was pantheistischen Neigungen entgegenkommt. Es ist keine Frage, dass auch Whitehead in diesem Rahmen denkt.

Im Einzelnen sieht Eisendrath Vergleichsmöglichkeiten in Bezug auf die Wahrnehmungslehre, auf den Erfahrungsbegriff (Ideen, Relationen, *specious present*)

⁸⁵⁰ Eisendrath 1971, 233

⁸⁵¹ Ibid.: „Characteristically, the romantic attributed to all existence the emotions he felt himself (...)“

auf das Leben (Neuheit, Freiheit, Wille) und auf James' und Whiteheads Pluralismus und vermeintlichem Nominalismus. Eisendrath geht nicht auf die kontroverse Frage ein, ob Whitehead oder James Panpsychisten waren. Diese Frage stellt auch Ford nicht an Whitehead, deshalb werden wir uns später mit diesem verfänglichen Thema zu beschäftigen haben. Wir gehen nun mit Calvin Schrag etwas näher auf den Erfahrungsbegriff ein.

Calvin Schrag. In seinem Essay, der auf Deutsch vorliegt, befasst sich Schrag mit dem Erfahrungsbegriff bei James und Whitehead, worin er das Neue bei diesen Autoren erblickt. Die „Struktur der Erfahrung“ ist bei diesen Autoren nicht durch die Subjekt/Objekt-Spaltung gekennzeichnet. Wenn alles Wirkliche dem Wandel unterworfen ist, dann muss das in irgendeiner Weise auch für die Erfahrung gelten. Die älteren Denker hätten hier wohl einen Parallelismus zwischen Subjekt und Objekt angenommen, der im Wahrnehmungsakt irgendwie konvergiert. (Tatsächlich findet sich dieser nahe liegende Gedanke auch in James' radikalem Empirismus, das ist aber nicht Schrags Thema.) James und Whitehead wollen mit ihrem Begriff der unmittelbaren Erfahrung ähnlich wie Bradley *vor* der expliziten Subjekt/Objekt-Unterscheidung ansetzen. Das Selbst wird nunmehr analog einem geladenen Teilchen in einem elektrischen Feld als Zentrum eines Bewusstseinsfeldes verstanden.⁸⁵² Nun darf hier der Einfluss der zeitgenössischen Physik nicht überschätzt werden. Bei näherem Hinsehen wird klar, dass es hier um pragmatistische bzw. instrumentalistische Anschauungen geht. Dieser wichtige Gesichtspunkt findet sich zwar nicht bei Schrag, dafür aber bei Eisendrath, der ganz klar schreibt:⁸⁵³

⁸⁵² Schrag 1969, 483. – Cf. Eisendrath 1971, 37 ff. – Schrag beschreibt das, was Lovejoy „objective relativism“ nennt. Von einer Aufhebung des Subjekt/Objekt-Verhältnisses kann dabei keine Rede sein (wir folgen Lovejoy 1930). Die Idee des „objektiven Relativismus“ oder des amerikanischen Kritischen Realismus findet sich bereits bei James in ERE, p. 29 und anderswo.

⁸⁵³ Eisendrath 1971, 45 (53)

In any case, interest is what creates the object *out* of the sensory field. But the object emerges from a *field*, in which interest plays its part *throughout*, so that at this level the field and not the object is the basic unit of analysis.

For James, the unity of the conscious field is the field unified by interest.

Anstatt von einem „Interessensfeld“ liesse sich auch von einer Spannung zwischen zwei Polen sprechen (nach Bergson zuerst zwischen dem Ganzen und einem Teil). In diesem Zusammenhang wäre Lovejoys Kritik zu beachten, nach der diese neue Feldkonzeption nichts an der Zweiheit von Subjekt und Objekt ändert.⁸⁵⁴ Es ist hier nicht nötig, auf Lovejoys Argumentation einzugehen. Ergänzend dazu können wir sagen, dass es verschiedene Arten der Beschreibung gibt, die mehr oder weniger wörtlich verstanden werden können. Die sprachliche Schärfe lässt sich bis zu einem gewissen Grad verwischen. Es kann also nicht einfach von der „Beseitigung des Dualismus von Subjekt und Objekt“ ausgegangen werden, wie Schrag das am angegebenen Ort tut. Es kommt nicht zu einer Verschmelzung von Erkennendem und Erkanntem, so dass es Sinn machen würde, zu sagen, das Feld strukturiere sich selbst um ein Erfahrungszentrum herum. Das Feld selbst tut nichts, es ist lediglich das einschränkende Medium für das handelnde Subjekt. Diese moderne Form von Mystik kann nicht aus pragmatischer Sicht begründet werden. Es müssten dafür andere Wege beschritten werden.

Das Interesse des Selbst stellt Schrag auch bei Whiteheads Erfahrungsontologie fest. In Anlehnung an den ungenannten Locke (und auch an Husserl) benutzt Schrag in diesem Zusammenhang die Wendung „intentionales Betroffensein“. Das Gefühl

⁸⁵⁴ Siehe Lovejoy 1930, 171 f. (zu Whitehead): „psychophysical dualism“. - Cf. Margenau 1950, 202: „The science of electrodynamics has thus also become a hybrid, embracing continua as well as particles (...)“. - Was Whitehead vorschwebt, ist ungefähr dies (ibid.): „But hope is alive, that someday (...) the particle will present itself as a singularity of the field vectors and will thus merge with the concept of the field.“ – Wenn dies das Ziel ist, dann ist die menschliche Wahrnehmung ein denkbar schlechter Ausgangspunkt, um Analogien zu bilden. Ein Mensch (eine Person oder allgemein ein Organismus) bleibt immer eine Partikularität, egal, wie „offen“ der entsprechende Organismus konzipiert wird. Die gegenüberliegende Grenze bilden „geschlossene“ Monaden. Auch dieses Konzept ist viel zu weit von der menschlichen Realität entfernt. Bei Whitehead werfen beide Extreme ihre Schatten in die Vorstellung seiner aktuellen Entitäten. Sie sind teils zu offen, teils zu geschlossen.

und das Betroffensein gehen der Absonderung des Selbst von seinem Umfeld voraus.⁸⁵⁵ Hier wäre nachzufragen, ob denn eine genetische Erklärung der empirischen Subjekt/Objekt-Struktur etwas an der Gültigkeit dieser Struktur ändere. Auch wenn wir hier eine metaphysische Diskussion führen, so gelangen wir damit doch zu einem Problem, das jenem analog ist, das sich aus dem strittigen Verhältnis psychologischer und logischer Betrachtungsweisen ergibt (*vide* Frege und Husserl). Zwischen dem Unvermögen, die Sterne am nächtlichen Himmel zu zählen und dem Begriff des Unendlichen klafft offenbar eine Lücke. Es ist nicht einzusehen, wie das eine auf das andere zurückgeführt werden könnte. Der Rückgang auf eine hypothetische Genese ist im Prinzip ein mythisches Legat. Eine solche Genese lässt sich naturgemäss weder beweisen noch widerlegen. Die Forderung Hegels, dass die Philosophie die innere Notwendigkeit ihrer Gegenstände aufzuzeigen habe, ist demgegenüber als Fortschritt zu werten. Genau diese innere Notwendigkeit ist aus den metaphysischen und kosmologischen Theorien von Spencer, Bergson, James und Whitehead nicht ersichtlich. *Something is going on* – die Frage, warum denn etwas geschehe, lässt sich dabei nicht vermeiden.

Kehren wir noch einmal zum Text zurück! Ungeachtet der erwähnten Schwierigkeiten halten wir fest, dass die Erfahrung als Ereignis aufgefasst wird, das sozusagen von selbst zu ihrem Subjekt und Objekt findet. Die Termini „Subjekt“ und „Objekt“ bezeichnen demnach Funktionen einer weiteren Situation genannt „Bewusstseinsfeld“. Im Kern wird hier der Versuch gemacht, traditionelle Erkenntnistheorien zu naturalisieren. Anstatt auf Gott zu rekurrieren, wird der Rückgang auf eine hypothetische Genese versucht. Erfahrung, Wahrnehmung und Erkenntnis entspringen dem „Ursprungsbereich von Welterfahrung“, der als „vorbegrifflich“ gedacht wird.⁸⁵⁶ Wir haben also ein paradoxes Werk vollbracht: Mit einem spekulativen Sprung ‚rückwärts‘ wollen wir ‚vorwärts‘ in einen wissenschaftlichen Bereich vorstossen. Wir verstricken uns in solche Widersprüchlichkeiten, weil wir an traditionellen Ideen und an der entsprechenden

⁸⁵⁵ Schrag 1969, 486

⁸⁵⁶ Ibid., 487

Terminologie festhalten. Wenn wir uns in einer wirklich ‚naturalisierten‘ Sprache ausdrücken dürfen, klären sich auch unsere Gedanken. Spencer spricht beispielsweise von „the organism and its correlated phenomena“ und von „structure and function in plants and animals“, welche er zu entsprechenden Strukturen in der Umwelt in Beziehung setzt.⁸⁵⁷ Das „Bewusstsein“ und dessen „Feld“, partikulare und spezifische Interessen, Verhaltensnormen, scheinbare Widersprüche und weiteres mehr wären dann abstrakte Teile dieses natürlichen Ganzen. Diese unverkrampfte Art, die Subjekt/Objekt-Dichotomie anzugehen würde einer empirischen „philosophy of organism“ entgegenkommen, und sie hätte den nicht zu verachtenden Vorteil, traditionelle Paradoxien von einem evolutionistischen (also von einem zeitbezogenen) Standpunkt aus aufzulösen. Das universelle Lösungsmittel hiesse dann einfach „Zeit“. Diese Strategie kristallisiert sich bei Hegel und Spencer aus und leuchtet dann bei Bergson hell auf. Von alldem ist bei den Kommentatoren, die in diesem Paragraphen angesprochen werden, so gut wie nichts vorhanden. Calvin Schrag (oder einer seiner jüngeren Kollegen) hätte in seinem Aufsatz zum mindesten Folgendes erwähnen dürfen: Der neue Erfahrungsbegriff von James und Whitehead weist zwei Aspekte auf, die zuvor speziell von Bradley und Bergson herausgearbeitet wurden, nämlich jenen der unmittelbaren Erfahrung eines „Erfahrungszentrums“ (Bradley) und jenen der „wirklichen Zeit“ (Bergson). Bei Royce gewinnt die Zeit an Bedeutung. Erst bei Bergson ersetzt die „wirkliche Zeit“ als erste und letzte Bedingung der Erfahrung das Absolute bei Royce und anderen Idealisten. Der Weltgeist wird sozusagen vom Weltprozess überrollt.

Unsere vier Hauptautoren schwimmen zwar im gleichen Fluss, nur steigen sie nicht alle am gleichen Ort ans Ufer. Whitehead schwimmt am weitesten, denn er bindet die Grunderfahrung nicht nur an eine hypothetische Genese was die Differenzierung des Wahrnehmungsfeldes betrifft, sondern auch noch an hypothetische Elementarereignisse, die sich der Erfahrung gänzlich entziehen. Diese Elementarereignisse sollen das letzte Wirkliche sein, auf das die gesamte

⁸⁵⁷ Spencer 1899, 134

phänomenale Welt zu beziehen sei. Hier kommt Whiteheads rationalistische Gesinnung zum Ausdruck, welche bei den anderen drei Autoren so keine Entsprechung hat. Wenn wir sagen: „Eigentlich gibt es keine Bewegung“ (Parmenides und Zenon), „Eigentlich gibt es keine Zeit“ (Bradley und McTaggart), „Eigentlich gibt es nur eine Substanz“ (Spinoza und Bradley) oder „Eigentlich gibt es keine Substanzen“ (James und Whitehead), dann bedeutet dieses „eigentlich“, dass wir ein rationalistisches Konzept vor den makroskopischen Erscheinungen in Schutz nehmen müssen. Abgesehen davon, dass wir Machs Ökonomieprinzip ignorieren,⁸⁵⁸ hintergehen wir den vielbeschworenen Empirismus, indem wir *a priori* bestimmen, was genau „Erfahrung“ heissen darf. Die Sache wird dadurch kompliziert, dass die angenommene Aktivität der Grundelemente in Analogie zur Wahrnehmung höherer Organismen ‚gefunden‘ wurde. Wenn wir im Nachhinein fein säuberlich Realität und Erscheinung voneinander scheiden, dann haben wir damit eine Relation (eine Analogie ist eine spezielle Ähnlichkeitsrelation) zwischen disparaten Termen geschaffen. Statt vom Bekannten zum Unbekannten, schliessen wir nun vom relativ Unbekannten zum Bekannten (vom *explanandum* zum *explanans*, also vom Phänomen etwa zum Atom oder von der „Erscheinung“ zur angenommenen „Wirklichkeit“). Es ist fraglich, ob ein einfacher Verweis auf gewisse physikalische Theorien diese moderne Art von Rationalismus zu retten vermag. Jedenfalls dispensieren uns Illustrationen aus der Physik nicht von der Denkarbeit. (In Whiteheads *gesamter* theoretischer Philosophie sind die Bezüge zu Samuel Alexanders Metaphysik weitaus wichtiger als jene zur zeitgenössischen Quantenphysik. Eine erste vertiefende Whiteheadstudie müsste eigentlich „Whitehead und Alexander“ heissen. Von da aus liessen sich die anderen Bezugsautoren erschliessen und ins Gesamtbild einfügen.)

Gegen Schrag und ihm nahestehende Kommentatoren mag abschliessend gesagt werden, dass der Rückgang auf die „reine Erfahrung“ in einer psychologischen Form (wie bei unseren Autoren) nicht mehr als eine Hypothese sein kann. Diese Hypothese

⁸⁵⁸ Siehe dazu Schlick 1979, 120 - 122 und Heidelberger 1993, 215 f.

vermag die traditionelle erkenntnistheoretische Hypothese nicht ohne weitere Argumentation aus dem Feld zu schlagen. Die Feinkörnigkeit der Materie / des Raumes und der Zeit (Epochen oder die „gestreckte Gegenwart“, wie wir mit Schrag „specious present“ übersetzen können⁸⁵⁹) impliziert nicht von sich aus eine Erfahrungsontologie im Sinne von James und Whitehead. Auch Marcus Ford wird uns in dieser Hinsicht leider nicht weiterhelfen.

Marcus Ford. Marcus Fords elegante Studie zu James ist die wichtigste Vorarbeit, die wir hier aufführen dürfen. Hervorzuheben sind die Klarheit der Darstellung und der Seitenblick auf Whiteheads Philosophie. Wir können hier deshalb bruchlos an Ford anknüpfen.⁸⁶⁰

Ähnlich wie Eisendrath versucht Marcus Ford anhand von Whiteheads Philosophie „eine neue Perspektive“ in Bezug auf James aufzuzeigen. Dabei greift er die Wendung Eisendraths auf, der James' Arbeiten (vor allem PP) als ein „system *in posse*“ ansieht, was darüber hinaus James' eigener Einschätzung entspricht.⁸⁶¹ Das bei James angelegte potenzielle System (d. h. seine Ideen) sei dann von Whitehead weiterentwickelt worden, so Eisendrath. Tatsache ist, dass James – wohl auch unter dem Eindruck von Royce's *The World and the Individual* – spätestens ab 1902 um ein solches System rang. Dies geht unzweideutig aus einem Brief aus demselben Jahr hervor.⁸⁶² Darin teilt er Bergson mit, dass er sich trotz schlechtem Befinden vorgenommen habe, „a general system of metaphysics“ niederzulegen, das mit Bergsons Philosophie harmoniert. 1902 ist übrigens auch das Jahr, in welchem James die ersten beiden Publikationen von Bergson ein zweites Mal mit grossem Gewinn durchlas.⁸⁶³ Da für Bergson die Zeit der grossen Systeme endgültig vorbei war,

⁸⁵⁹ Genau genommen heisst es bei Schrag „die gegenwärtige Erstreckung“ (siehe 1969, 487 f.).

⁸⁶⁰ Ich hatte am Rande der 6. Internationalen Whitehead-Konferenz an der Universität Salzburg (im Juli 2006) das Vergnügen, Prof. Ford persönlich kennen zu lernen und ihm das oben Gesagte selbst mitzuteilen. MR

⁸⁶¹ Ford 1982, 92 und Eisendrath 1971, xiii – Zu James siehe SPP, p. 5 f., Vorwort von Henry James, Jr.

⁸⁶² Zitiert in PU, xi f., in der Einleitung von R. J. Bernstein.

⁸⁶³ Perry 1935/II, 603 f.

stammt der Anstoss zu einem eigenen „metaphysischen System“ wohl nicht direkt von ihm.

Nun sieht sich Marcus Ford genötigt, auf scheinbar exakte Art anzugeben, *was* James *wann* in den letzten zehn Jahren seines Lebens und Wirkens genau war. Nach Ford war James ein „Panpsychist“, der 1904/05 zwischen dem neutralen Monismus in ERE (genannt „phenomenism“) und dem früheren Panpsychismus schwankte, der sich bereits in VRE ankündigt.⁸⁶⁴ Wir werden in einem der folgenden Paragraphen zeigen, dass die Begriffe ‚Psyche‘, ‚das Ganze‘ und ‚Panpsychismus‘ allesamt unterbestimmt sind. Es ist sinnlos, jemandem oder einer Sache ein Etikett zu verpassen, das man auf zwei oder drei Arten lesen kann. Zuerst müssen wir uns darauf einigen, was das Etikett denn genau bezeichnen soll, bevor wir uns Gedanken darüber machen können, ob es angebracht ist oder nicht. Abgesehen von diesem semantischen Problem und Definitionsproblem wäre es sicher hilfreich, zuerst einmal grob zwischen ontologischen und erkenntnistheoretischen Interessen zu unterscheiden. Auch wenn unsere Autoren diese Unterscheidung nicht immer beachten, liegt es doch in ihrem Interesse, dass wir im Nachhinein zum besseren Verständnis ihrer Thesen gewisse Aspekte voneinander trennen. Nehmen wir ein notorisches Exempel! Das Beispiel mit der Schreibfeder in ERE dient doch offenbar dazu, das Subjekt/Objekt-Verhältnis nicht mehr substanziell-getrennt, sondern funktional-verbunden in Bezug auf ein Selbst auffasst (wie auch immer sich dieses konstituieren möge).⁸⁶⁵ Der Substanzbegriff ist nur noch von pragmatischer Bedeutung; theoretisch behandeln wir ‚ganze‘ Situationen in der Zeit. Es geht beim Beispiel mit der Feder auch nicht um den ontologischen Status von belebten und unbelebten ‚Körpern‘ oder um ein anderes Problem, das für eine moderne Ontologie wichtig wäre. James neutraler Monismus darf also nicht dahingehend aufgefasst

⁸⁶⁴ Ford 1982, 75 (78) – Marcus Ford beachtet nicht, dass sich James’ pantheistische Tendenzen bereits in PP, dann wieder in VRE und schliesslich in PU ankündigen und bestätigen. Es gibt einen Zusammenhang zwischen Pan(en)theismus und Panpsychismus, den wir in dieser Arbeit zu klären versuchen. MR

⁸⁶⁵ Cf. ERE, p. 61 ff. und Ford 1982, 79 f. – Es könnte auch gesagt werden, dass objektive Positionen mit subjektiven Perspektiven ersetzt werden.

werden, dass da ein ‚unwissbares Etwas‘ im wörtlichen Sinn den „Stoff“ aller Erscheinungen bilde. Die Frage nach dem materiellen Substrat aller Substanzen beschäftigte vor allem die ionische Naturphilosophie, aber sicher nicht James oder Russell.⁸⁶⁶ Eine solche Ansicht käme einer verfremdeten Form von Spinozas Monismus gleich, wie sie auf andere Weise von Spencer angedeutet wird. Anstelle des einen Gottes mit den vielen Attributen träte dann eine Vielzahl von ubiquitären ‚Einheiten‘ als ‚ewig unbekannte‘ Bedingung für die Erfahrung. Eine solche Theorie wäre ziemlich unverständlich. Es ist sehr zweifelhaft, dass James jemals daran dachte, das Absolute in einen Monadenhaufen zu verwandeln, auch wenn diese „Monaden“ nur als abstrakte Bedingungen für die Erfahrung (d. h. für die Manifestation von Attributen) gälten. Ob eine einzige Monas oder unzählig viele Monaden – die Denkrichtungen von Spinoza und Leibniz scheinen doch recht abgelegen von James‘ Kurs zu liegen (mehr dazu weiter unten). Wir tun also gut daran, die Themen „Panpsychismus“ und „radikaler Empirismus“ (neutraler Monismus) vorgängig voneinander zu trennen.⁸⁶⁷ Es wird hier nicht bestritten, dass sich Ontologie und Erkenntnistheorie in einem innigen Zusammenhang befinden, nur geht es darum, die Priorität oder die Richtung eines Arguments zu erkennen.

Auch wenn das eben Besprochene zuweilen verwirrend sein mag, so machen James‘ Texte nicht den Eindruck, dass deren Autor „often confused“ sein Werk anging oder liegenliess.⁸⁶⁸ Auch was die verschiedenen zeitgenössischen Debatten betrifft, kann nicht ernsthaft von einer grossen „Konfusion“ gesprochen werden. (Das Durcheinander richten eher Kommentatoren an, die sich in der ganzen Thematik zu wenig auskennen.) Vielleicht könnte man James anlasten, dass er

⁸⁶⁶ James metaphorische Ausdrucksweise trägt das ihre zu diesem Missverständnis bei. Siehe die bekannte Bezeichnung in ERE, p. 4 / 14: „the stuff of experience“.

⁸⁶⁷ Wenn Berkeley sagt, dass wir nichts anderes als Ideen wahrnehmen, meint er damit nicht, dass die Welt von Gott aus Ideen aufgebaut wurde. Auch hier gilt es, epistemologische und ontologische Prioritäten zu erkennen. Berkeley steht als Philosoph James und Bergson näher als Spinoza und Leibniz.

⁸⁶⁸ Ford 1982, 91. – „James der Unentschiedene“ ist ein Topos wie „Schelling der Schwärmer“, „Bergson der Irrationalist“, „Bradley der Hegelianer“ oder „Whitehead der Eklektiker“. Diese und weitere Topoi sind weder richtig noch falsch – sie sind für philosophische Zwecke schlicht unbrauchbar.

einfache Antworten für schwierige Fragen suchte. Da wäre wiederum zu überlegen, ob nicht gerade diese Einfachheit ein Ideal philosophischer Forschung sein könnte. Es ist doch offenbar so, dass verhältnismässig ‚einfache‘ und ‚offene‘ Theorien sehr viel flexibler gehandhabt werden können als komplizierte und theoretisch ‚abgeschlossene‘ Gedankengebäude. Eine ‚lockere‘ Theorie (wie jene von James und Bergson) hat einen programmatischen Charakter, der verschiedene Umsetzungen erlaubt. Bei einer ‚starren‘ und überladenen Theorie besteht immer die Gefahr, dass sich die Phänomene der Theorie anzupassen haben (diese Gefahr besteht auch bei Whitehead). Auch das wäre eine „neue Perspektive“ auf James.

In seinem vermeintlichen Durcheinander war James doch immerhin fähig, sich zu acht Punkten durchzuringen, in denen Ford seine „most significant insights“ sieht (tatsächlich sind es mindestens zehn Punkte, siehe weiter unten).⁸⁶⁹ Anstatt sie wörtlich wiederzugeben, wollen wir sie gleich umordnen, bündeln und präzisieren. Fords acht Punkte beinhalten demnach:

- (a) Pluralismus,
- (b) Wachstum und – wie hier gleich zu ergänzen ist – eine offene Zukunft,
- (c) die Zukunft ist auch für Gott nicht bestimmt oder vorherbestimmbar,
- (d) Erfahrung und Prozess (Selbstbezug) als Attribute des Seienden,
- (e) die Anwendung davon auf das Selbst/die Person (und eventuell auf Gott),
- (f) asymmetrische Relationen als Ordnungsprinzip (Zeit, Erkenntnis, Verwandtschaft usw.),
- (g) Phänomene als intentionale Objekte im Bewusstseinsstrom,
- (h) Relationen als Aspekte dieser Bewusstseinsgegenstände.

Bei (b) wurde die offene Zukunft, bei (e) Gott und bei (f) Zeit und Verwandtschaft ergänzt. Zeit und Offenheit gehören zum Bergsonianischen Themenkreis, wie Wille und Freiheit auch. Wille und Freiheit wären auch bei James und Whitehead mehr zu

⁸⁶⁹ Siehe Ford 1982, 91 (110) – Die Punkte (a) bis (h) entsprechen den Punkten (2), (3), (8), (4), (1), (7), (6) und (5) bei Ford.

beachten.⁸⁷⁰ In diesem Zusammenhang ist die Auffassung von „Leben“ ausschlaggebend. Das Leben wird von James und Bergson als eine Art „Kraft“ verstanden, die fähig ist, kurzzeitig gegen äussere Widerstände aufzukommen.⁸⁷¹ Im Anschluss an Goethe und die Romantik gilt auch für James, Bergson, Whitehead und auch Royce: Das Leben strebt nach Individualität, das Individuum strebt nach Ausdruck, und der Ausdruck verlangt nach der Gemeinschaft, da der Ausdruck eine Art Botschaft ist. In diesem Sinne und mit Rücksicht auf Whitehead ergänzen wir bei James folgende zwei Punkte:

- (i) Wille und Freiheit (Leben, Kreativität, Gut und Böse, Meliorismus),
- (k) die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft.

Der letzte und zehnte Punkt in unserer Aufzählung ist auch bei James angelegt (wir kommen am Schluss dieser Arbeit noch einmal auf diesen Punkt zurück). Selbst wenn wir bei James im Vergleich mit anderen Pragmatisten ein gewisses ‚soziologisches Defizit‘ bemerken können, so genügt doch schon das, was uns James in PP zu den verschiedenen Aspekten des Selbst sagt. Für James war ähnlich wie für F. C. S. Schiller der Mensch das Mass aller Dinge. Bereits für Protagoras war „der Mensch“ nicht eine Ansammlung verlorener Individuen, sondern eine politische Gemeinschaft. Der Umstand, dass es in James Religionspsychologie (siehe VRE) um individuelle Erlebnisse und Zeugnisse geht, darf nicht dazu verleiten, in James’ Pragmatismus und in dessen Radikalem Empirismus solipsistische oder ‚polysolipsistische‘ Theorien zu erblicken. Wahrheit und Wirklichkeit sind auch bei James als gesellschaftliche Produkte anzusehen. Ob etwas wahr oder falsch, wirklich oder imaginär ist, bestimmt nicht das Individuum alleine. Das psychologische

⁸⁷⁰ Cf. Eisendrath 1971, 100 ff., 219 ff. und Myers 1986, 198 ff.

⁸⁷¹ Mit der provisorischen Bezeichnung „Kraft“ nähern wir uns bewusst Spencer an. Vom „Willen“ sprechen wir deshalb nicht, weil hier nicht Verbindungen zu Schopenhauer und Nietzsche hergestellt werden sollen. Es gibt tatsächlich eine interessante Verbindung zu Schopenhauer, nämlich jene über C. A. Strong (siehe Skrbina 2005, 157 f.). - Zu Bergson und Schopenhauer siehe François 2004; weiter Möckel 2005, 266 ff. (zu Nietzsche, Schopenhauer, Bergson u. a.)

Subjekt ist bis zu einem gewissen Grad das Abbild der Gesellschaft. Ebenso wenig kann ein einzelner Mensch ‚seine‘ Werte und Normen oder seinen Glauben im Alleingang definieren und nach aussen tragen (er müsste mit Sanktionen rechnen). James war mit den Theorien von Peirce und Royce engstens vertraut; an der ‚sozialen Seite‘ ihrer Lehren hat er nie etwas auszusetzen gehabt, noch hat er sich eingebildet, bezüglich des „sozialen Faktors“ eine bessere Theorie in der Tasche zu haben. James’ Schweigen in dieser Sache spricht *für* ihn, nicht gegen ihn. Auch für uns sollte gelten: *in dubio pro reo*.

Wer weiter einwendet, James hätte sich bei (k) heftig gegen den Ausdruck „Dialektik“ gewehrt, misst Worten und Namen zu viel Bedeutung zu. Die Idee, um die es hier geht, ist jene eines wechselseitigen Verhältnisses: das eine bringt das andere hervor. Statt von „Dialektik“ zu sprechen (und Hegels gefürchteten Geist heraufzubeschwören), könnten wir auch von „internen Relationen“ zwischen „Teil und Ganzem“ sprechen, die nebst „externen Relationen“ bestehen. Die Ersteren hiessen dann „notwendige“ Relationen, während die Letzteren „kontingent“, also ohne Nachwirkung wären. Es kommt also nicht so sehr auf die genaue Wortwahl an. Was zählt, ist die Idee, die mit Worten ausgedrückt werden soll.

Wir verfügen mit der zu zehn Punkten erweiterten Liste von Ford über ein Raster, das beim Vergleich von James’ und Whiteheads Theorien von grossem Nutzen ist (wir kommen am Schluss dieser Arbeit wieder darauf zurück). Vielleicht ist Ford mit seiner Einschätzung etwas zu konservativ.⁸⁷² Die Punkte (a) bis (k) scheinen ja gerade jene Punkte zu sein, die für das Verständnis unserer Autoren unverzichtbar sind. Die erstaunliche Konvergenz erklärt sich natürlich aus der geistesgeschichtlichen Situation - aus dem weiteren „intellektuellen Milieu“, wie man sagen könnte.

⁸⁷² Ford 1982, 91 f.

§ 20 Atom und Kontinuum

Auf den ersten Blick scheint die Sache klar zu sein: für James und Whitehead sind abgrenzbare und unteilbare Zustände etwas Gegebenes, während Bradley und Bergson die Idee von ‚psychischen Atomen‘ als Derivat und bereits als Deviation von der reinen Erfahrung ansehen. Wir sollten uns im Vorfeld nicht durch Aussagen beirren lassen, die nahelegen, dass James grundsätzlich gegen einen psychischen Atomismus gewesen sei.⁸⁷³ Wie bei anderen Begriffen muss auch beim Atombegriff eine gewisse Breite zugelassen werden. Jeder Begriff kennt eine stärkere und eine schwächere Variante (man denke etwa an den Begriff *Erscheinung* im Westen oder an den Begriff *maya* in der hinduistischen Philosophie). Es ist klar, dass nicht einmal mehr Whitehead einen Atomismus vertritt, wenn in der Diskussion ein extremer Atombegriff geführt wird. Historisch und systematisch sind Verbindung verschiedener Autoren mit Hume und dessen Vorgängern feststellbar (ich denke an James, Bradley, Russell und Whitehead). Diese Beziehungen können schwach sein und sind nicht durchwegs konstruktiver Art. Bei James ergibt sich indirekt ein interessanter Hinweis. Wenn sich James tatsächlich so stark wie Bergson von mechanisch-atomistischen Modellen distanziert hätte, dann würde er sich wohl kaum über Jahre hinweg mit dem Problem der psychischen Einheit herumgeschlagen haben. Einerseits schloss James ein ‚zusammengesetztes‘ Bewusstsein sowohl im psychologischen als auch im metaphysischen Kontext aus. Der psychische Konnex gründet auf psychischen ‚Portionen‘ und nicht umgekehrt (logische und ontologische Priorität der Teile vor dem Ganzen). Andererseits wirken in James‘ Seele starke ethische und ästhetische Motive, die ihn dazu drängen, eine intrapsychische, in späteren Jahren auch eine ‚transpsychische‘ Einheit theoretisch plausibel zu machen – die Frage ist nur *wie*. Es ist also ein Problem vorhanden und zwar eines, das sich

⁸⁷³ Siehe etwa Bird 1986, 72 ff. - James war nicht einfach „gegen“ Locke und gegen die Assoziationspsychologie, genau so wenig wie Whitehead nicht einfach „gegen“ Bradley oder Descartes argumentiert. Zudem wäre es hier angebracht, James‘ Erkenntnistheorie und dessen Ontologie auseinanderzuhalten.

unmittelbar aus einer atomistischen Interpretation psychischer Vorgänge ergibt. (Deshalb verzichtet Bergson auf eine solche Interpretation und verschont seinen Freund James und später auch Whitehead mit Kritik, die er im Falle anderer Philosophen bestimmt vorgebracht hätte.) Dieses Argument wird bekräftigt, wenn wir im Vorbeigehen auf die Begriffe *specious present* und *the present judging thought*, sowie an die metaphorische Sprechweise „perishing pulse of thought“ verweisen. James' Behandlung des Gedankenstroms ist im Wesentlichen ‚parachemisch‘ - J. S. Mill war eines seiner grossen Vorbilder - und damit nicht allzu weit von paraphysischen Denkweisen à la Hume entfernt. Ob wir nun „Atome“, „Moleküle“ oder „Sektionen“ annehmen, immer stellt sich die Frage nach der Einheit. Dieses Problem fordert dazu auf, das Schema „Terme und Relationen“ zu überdenken, da dieses die logische Konsequenz eines pluralistischen Ansatzes ist.

Ein grundsätzliches Problem erkennen wir in der Begriffsbildung. Sprachprobleme sind im Grund genommen nichts anderes als ‚Begriffsprobleme‘. Wir möchten Begriffe wenn möglich auf affirmative, und nicht nur auf negative Weise definieren. Nun geschieht aber oftmals genau dieses Letztere, so dass beispielsweise „weiss“ nicht anders als „das Gegenteil von schwarz“ verstanden wird und *vice versa*. Was uns dabei fehlt, ist eine glaubhafte Erklärung für die Kontraposition von „schwarz“ und „weiss“ (uns fehlt das verbindende oder trennende Dritte). Diese negative Relation („disjunctive relation“) oder negative Zirkularität bleibt als Annahme unbegründet.⁸⁷⁴ Nämliches gilt für die wechselseitigen Definitionen von „Atom“ und „Kontinuum“. Diese scheinbar einleuchtenden Definitionen verführen Kommentatoren leicht dazu, einen Denker oder eine Schule als *pro X* oder *contra X* (respektive als *contra Y* und *pro Y*) einzustufen. Eine Aussage der Art „X ist das Gegenteil von Y“ sagt so gut wie nichts aus, wenn nicht klar ist, was ein X-Ding und was ein Y-Ding sein soll. Es liegt nicht mehr als ein kolorierter Formalismus vor, der

⁸⁷⁴ Das bekannteste und folgenreichste Beispiel in der Geschichte unseres Fachs sind die gegenseitigen Definitionen von „Geist“ und „Materie“, genauer verstanden als Geist und Nichtgeist, was anthropologisch auf die elementare Unterscheidung von „Mensch“ und „Nichtmensch“ zurückzuführen ist.

irrigerweise für etwas Konkretes gehalten wird. Das heisst für uns, dass wir es vermeiden, vorab von einer für das gewöhnliche Denken evidenten Kontraposition auszugehen. Stattdessen arbeiten wir historisch und fragen uns, was die Ideen namens „Atom“ und „Kontinuum“ in einem bestimmten systematischen und historischen Kontext bedeuten können und was nicht. Bei James und Whitehead ist diese Frage schnell beantwortet. Diese beiden Autoren betreiben weder Paraphysik noch eine ontologisch ausgestaffierte Logik. Die Vorannahme, dass bei ihnen vorab eine Entgegensetzung zwischen *the one* und *the many* vorzunehmen wäre, würde uns schon zu Beginn in falsche Bahnen lenken. In Schlagworten ausgedrückt ersetzen James und Whitehead einen paraphysikalischen mit einem parabiologischen Atomismus, den wir „Organizismus“ nennen, wobei James im Unterschied zu Whitehead und Bergson noch stärker in parachemischen Vorstellungen verhaftet ist. In der Biologie geht es um Organismen, Populationen und um deren Habitate (kurz um Ökosysteme). Im Hinblick auf biologische und soziologische Kriterien dürfen wir das griechische „Atom“ mit dem lateinischen „Individuum“ ersetzen, und entsprechend verallgemeinern. Der starre Gegensatz zwischen Atom und Kontinuum (Demokrit *versus* Aristoteles) lässt sich Dank dieser Erweiterung zu einer lebendigen Beziehung von Individuum *und* Gesellschaft ‚aufweichen‘. James’ zuerst etwas befremdlicher Gedanke von einem „gegenwärtigen urteilenden Gedanken“ als jeweiliger Repräsentant der Person im fraglichen Moment wird so plötzlich gut verständlich. Eine Person wird in PP bereits als eine „Gesellschaft“ im Sinne Whiteheads gedacht, wenn auch dieser Gedanke bei James nicht weiter ausgearbeitet wird. (Anders gesagt: Das Verhältnis Mensch-Umwelt wird internalisiert oder ‚von innen her‘ gedeutet.)

Ein Individuum hängt von drei Bedingungen ab: es ist ein „Produkt der Natur“ und seiner „sozialen Relationen“, weiter steht es (bewusst oder unbewusst) in einer Beziehung zu Gott.⁸⁷⁵ In der Sprache der Monisten gesprochen umfasst „das Absolute“ verschiedene Schichten der Relativität (das Unbedingte umhüllt in

⁸⁷⁵ Cf. Royce 1929, 294 – Wir operieren wieder mit dem thematischen Dreieck *Mensch-Gott-Natur*, wobei der Term „Mensch“ auch kollektiv verstanden werden kann.

gewisser Weise das Bedingte). Der fundamentale Unterschied zwischen einem (neu-) eleatischen Weltbild und einer relativistischen Kosmologie besteht kurz gesagt in der dialektischen Denkweise. In einem Gewebe nehmen wir - anders als bei einer Hierarchie – Wechselwirkungen oder ‚Rückwirkungen‘ an, die sich mit der Zeit in den Teilen und im Ganzen bemerkbar machen. Was bei den Monisten mit ihrem säkularisierten religiösen Denken fehlt, ist die uneingeschränkte Relativität oder Vernetzung *aller* angenommenen Existenzformen. Gott liesse sich noch als Teil eines grossen Netzes ansehen, aber die Behauptung, auch das Absolute sei in gewisser Weise relativ, sieht nach einem Widerspruch aus. Einfach aber treffend ausgedrückt fehlt monistischen Theorien allgemein die Idee einer Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft. Hegel hat diese Dialektik erkannt und folgerichtig der Geschichte (Bergson würde sagen „der Zeit“) einen eminenten Rang zugemessen - darin liegt seine grosse Bedeutung.⁸⁷⁶ Mit der Erhebung des Historischen relativiert Hegel das Absolute, was zunächst paradox klingen mag. Anders als bei Spinoza - aber ähnlich wie bei Aristoteles - ist die Spiegelung des Geistes in der Materie (*i.e.* in dem, was nicht Geist ist), kein unergründlicher Akt der Willkür, sondern entspricht einer höheren Notwendigkeit. In der Welt wirkt ein Logos, der nicht mit dem Weltgeist zusammenfällt; auch der Geist oder „die Idee“ muss ihm gehorchen. Dieses Motiv, das wir „Einheit durch Bewegung“ nennen könnten, findet sich bei Goethe, in der Romantik, in der parallelistischen Psychologie, sowie bei James, Bergson und Whitehead. Es sind die letzten drei Autoren, die Hegels Gedanken unter den Namen „Heraklit“ und „Bergson“ aufnehmen und umwandeln, und nicht etwa Royce und die Britischen Idealisten. Die so genannten „Neuhegelianer“ sind definitiv *keine* Hegelianer; als solche wären sie auch mehr Goethe verpflichtet, wie Hegel selbst. Ihnen geht der moderne Gedanken einer universellen Dialektik als ‚Motor von Entwicklungen‘ völlig ab. (Eigentlich müssten wir wie bei Spencer und Bergson so auch bei Hegel mehr von „Wachstum“ und „Differenzierung“ sprechen, denn dies sind ja Goethes Lieblingsthemen, die sich auch Schelling, Coleridge und Hegel zu

⁸⁷⁶ Cf Taylor 1975, 167 f.; Mead 1936, 138 ff.; ferner Royce 1893, 215 f. und Collingwood 1960, 174 - 177

Eigen gemacht haben.) Die Britischen Idealisten denken wie die Positivisten ‚zu logisch‘ und zu wenig metaphysisch. Das wird besonders bei John E. McTaggart deutlich, aber auch bei Whitehead, der sich am Rande des Britischen Idealismus bewegt und die Lage in aller Ruhe beobachtet. (Einen gewissen Ausgleich schafft bei Royce und Bosanquet ihr jeweiliger „social approach to metaphysics“, der mehr als nur angewandte Logik ist.) James‘ und Russells Attacken gegen Hegel *himself* haben die neueren Idealisten kaum berührt, da diese nicht oder kaum Goethe, Coleridge oder den Deutschen Idealisten gefolgt sind. (Was hingegen sinnvoll erscheint, wäre eine Annäherung von Green und Bradley an Fichtes weithin verkannte Philosophie, die ja nicht bloss eine nachkantische „Wissenschaftslehre“ ist.) Eine *ignoratio elenchi*, die Missachtung historischer Zusammenhänge und eingefahrene Sprechweisen bekräftigen sich gegenseitig, so dass ein trügerisches Gefühl der Gewissheit entsteht, wo weiter gefragt werden sollte. Es ist in einem kulturüberschreitenden historischen Fach wie der Philosophie naturgemäss die Einsicht in Zusammenhänge, die systematische Wege eröffnet, und nicht umgekehrt. Auch hier gilt: Intuition ist alles! Eine fehlende Intuition oder eine fehlende „Vision“ (wie James sagt) könnte selbst in mehreren Menschenleben nicht mit reiner Verstandesarbeit wettgemacht werden. Das Denken ist ein Spiel, so wie das Leben auch – und beide sind nicht frei von Risiken. So gibt es keine nackten Tatsachen, die einem ins Auge springen – was es gibt, sind historische Fakten in Form bekannter und möglicher Beziehungen. Es ist die bleibende Unbestimmtheit möglicher Beziehungen, die eine Interpretation wünschenswert und interessant machen. Würden die Fakten ihre Interpretation gleich mitliefern, könnte getrost auf Geschichte und Philosophie verzichtet werden.

Die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft (allgemein zu verstehen als Teil und Ganzes) manifestiert sich ‚in‘ der Zeit. Ein einzelnes oder mehrere Individuen vermögen nicht *hic et nunc* ihre Gegenwart – geschweige denn die Bedeutung ihrer Vergangenheit – zu verändern. Ihr positiver oder negativer Effekt beansprucht Zeit und wird durch räumliche und andere Faktoren mitbedingt. Das Kontinuum bringt das Atom hervor und Dank dessen ‚Rückwirkung‘ in der

voranschreitenden Zeit vermag das Atom den Charakter des Ganzen zu modifizieren, ja es ist selbst eine Modifikation des Kontinuums oder der Geschichte. Bei James und Whitehead wird ein Bild entworfen, bei dem sich Konzentration und Dispersion rhythmisch abwechseln. Hegels rationalistische Dialektik (auch Spencers allgemeines Gesetz der Evolution) wird in diesem Bild zu einem Lebensimpuls umgewandelt. Dieser Lebensimpuls einer lebendigen Wirklichkeit drängt zum ‚Besseren‘ und ‚Höheren‘ hin. Der Geist, der in allem *involviert* ist, entfaltet sich in der Evolution des Universums, die von ihm ausgeht (*vide* Peirce und Bergson). Wir bewegen uns also recht weit von physikalischen Denkweisen, dafür nähern wir uns spürbar der Biologie.

Nun kommt es nicht so sehr darauf an, ob wir analog zur menschlichen Gesellschaft argumentieren oder ob wir die biologischen Kategorien „Organismus“ und „Umwelt“ verallgemeinern. Ob im Einzelnen Leben und Geist vorhanden sind, ist nicht entscheidend. Formal geht es um das Problem „the one and the many“, also um Teil/Ganzes-Beziehungen im weitesten Sinn. Die Lösung dieses Problems wird, wie wir gesehen haben, in einer dynamischen Ontologie (oder in einer evolutionistischen Metaphysik) gesucht. Wir sprechen dann nicht mehr vom Einen und Vielen, sondern von einem Ganzen (Prozess, Situation, System usw.) und seinen „Aspekten“ oder „Phasen“ (dieses wiederkehrende Motiv kann mit Munnik „Totalitätsgedanke“ genannt werden).

Nun gehen wir einen Schritt zurück und fragen, wie sich ein psychischer Atomismus begründen lässt.⁸⁷⁷ Das zentrale Argument findet sich in seiner vollendeten Form bei Aristoteles. Das Argument aus dem sechsten Buch von *De sensu* ist teils empirisch, teils rational zu verstehen, was allgemein für philosophische Argumente typisch ist. Da es unmöglich ist, „die Farbe Weiss ohne Ausdehnung“ zu sehen oder vorzustellen, fragt Aristoteles nach der Teilbarkeit von Farbeindrücken (analog zur Teilbarkeit einer Ausdehnung).⁸⁷⁸ Die platonisch-aristotelische

⁸⁷⁷ Davon ausgeschlossen ist der Sensualismus der Britischen Empiristen, den unsere Autoren bereits als Abstraktion von der Primärerfahrung ansehen.

⁸⁷⁸ Arist. *De sensu*, 445b 2 ff. (Barnes 1984/I, 706 f.) – Cf. White 1992, 126 ff.

Denkweise geht gerne von Gradienten aus, da diese Art zu Denken den ethischen und ästhetischen Idealen der alten Griechen entspricht (Suche nach Harmonie und Ausgleich zwischen realen oder idealen Extrema). Aristoteles kommt zum Schluss, dass die qualitativen Grade zwischen zwei Extrema in einem gewissen Sinn kontinuierlich, in einem anderen Sinn aber diskret zu denken sind. Wir dürfen hier abkürzen und darauf hinweisen, dass Aristoteles' Argumentation auf den Unterschied von *species* und *differentia specifica* hinausläuft, was alles in allem eine elegante Lösung ist.⁸⁷⁹ Eine bestimmte/bestimmbare Farbe ist eine diskrete Spezies im Farbkontinuum, die verschiedene (kontinuierliche) Weisstöne umfasst, die *in posse* unerschöpflich sind. Wir vereinfachen und verallgemeinern Aristoteles' interessantes Argument, indem wir uns ein kontinuierliches Bewusstsein mit erkennbaren „Portionen“ vorstellen. Spencer bringt die Idee von psychischen Portionen mit der Idee der Individualität zusammen, was Aristoteles so nicht getan hat:⁸⁸⁰

Each feeling, as we here define it, is any portion of consciousness which occupies a place sufficiently large to give it a perceivable individuality;⁸⁸¹ which has its individuality marked off from adjacent portions of consciousness by qualitative contrasts; and which, when introspectively contemplated, appears as homogeneous.

Der Zusatz „which (...) appears as homogeneous“ bietet Raum für eine Interpretation im Sinn von Aristoteles. In Anlehnung an antike und orientalische Traditionen können wir uns vorstellen, dass wir mit einer Art ‚Sprung‘ das

⁸⁷⁹ Aristoteles spielt wie immer mit der Konjunktion „potenziell unendlich teilbar *und* aktuell nur endlich teilbar“; diese Konjunktion ist seine Antwort auf Zenons Argument der Dichotomie. – Wir übergehen die an sich wichtige Frage, ob mit „Spezies“ in diesem Kontext etwas Konkretes oder etwas Abstraktes bezeichnet werden soll.

⁸⁸⁰ Spencer 1899, 164 – Cf. Hodgson 1878/I, 289 f.

⁸⁸¹ Spencer verwendet räumliche Metaphern, meint aber offensichtlich zeitliche Verhältnisse. Spencer hat keinen theoretischen Grund, die Zeit auf den Raum zu reduzieren.

heterogene Intervall (e.g. die Farbspezies „Weiss“) ‚zusammenfassen‘, was uns einen unteilbaren, homogenen Farbeindruck vermittelt.⁸⁸²

Bekanntlich versteht Hume sinnliche Eindrücke als „distinct existences“, also als etwas Absolutes, in sich Abgeschlossenes.⁸⁸³ Einfach gesagt geht es bei Hume um den Mechanismus des bildlichen Denkens (Hume folgt in einem wesentlichen Punkt Berkeley⁸⁸⁴). Die „simple undecomposable materials of thought“ (wie Huxley sagt) bilden die Materialebene, die durch „Sitte“ und „Gewohnheit“ (*custom*) eine gewisse Ordnung erfährt (eine extrinsische Ordnung). Hume nimmt *quasi*-instantane Eindrücke an, die nicht mehr „in der Seele“ vorzufinden sind, sondern irgendwie mit „memory and imagination“ (Berkeley) in Verbindung gebracht werden. Dies ist nicht unbedingt als Aufgabe des Seelenbegriffs zu werten, denn Erinnerung und Vorstellungsvermögen sind Funktionen, und Funktionen sind nicht wirklich ‚selbsttragend‘ und schon gar nicht Selbstzweck (ausser man definiert den Term ‚Funktion‘ auf eine ungewöhnliche Weise, was natürlich machbar wäre). In Humes Philosophie fehlt ein Mechanismus ‚von aussen nach innen‘ (wie bei Spencer und anderen), aber auch ein Mechanismus ‚von innen nach aussen‘, also die Idee einer organischen Entfaltung, auf die bereits Coleridge grossen Wert gelegt hat.⁸⁸⁵ Das Modell von James‘ Gedankenstrom und Whiteheads „historic route“ von aktuellen Entitäten ist gut erkennbar in Spencers Psychologie vorgezeichnet. Dieses lineare oder multilineare Modell berücksichtigt die Einheit des Bewusstseins, welche Hume ‚von innen heraus‘ nicht zu erklären vermag. Wir haben nicht mit einem Gegensatz zwischen Atomizität und Kontinuität - oder zwischen Erleben und Deutung (*vide* Bradley und Bergson) - zu schaffen, sondern mit dem Verhältnis zweier realer Aspekte einer dynamischen Einheit. Die Worte Spencers sind wichtig und verdienen

⁸⁸² Mehr dazu bei Sorabji 1983, chap. 5 / 25

⁸⁸³ Hume 1978, 636 (Appendix) – Auch Hume spricht gelegentlich von „individuals“, so bei 1978, 23 (I, i, 7). Dies wollen wir nicht überbewerten; dennoch tönt bei Spencer (oben) bereits etwas von Whiteheads Sprechweise an.

⁸⁸⁴ Hume 1978, 22 (I, i, 7); cf. Kemp Smith 1941, 257 *nota* 1 und 260 *nota* 1 (Hume und Berkeley)

⁸⁸⁵ Siehe dazu Barfield 1971, 50 f. (ferner Emmet 1988, 221). – Der Mechanismus ‚von aussen nach innen‘ fehlt bezeichnenderweise auch bei Kant.

es, an dieser Stelle wiedergegeben zu werden. Im Kapitel „The Composition of Mind“ lesen wir:⁸⁸⁶

Strictly speaking, neither a feeling nor a relation is an independent element of consciousness: there is throughout a dependence such that the appreciable areas of consciousness occupied by feelings can no more possess individualities apart from the relations which link them, than these relations can possess individualities apart from the feelings they link. The essential distinction between the two, then, appears to be that whereas a relational feeling is a portion of consciousness inseparable into parts, a feeling ordinarily so-called, is a portion of consciousness that admits imaginary division into like parts which are related to one another in sequence or co-existence.

Die Individualität, die Spencer im vorigen Zitat herausgestellt hat, wird nicht zurückgenommen, sondern auf eine Weise relativiert, die auch für Whiteheads Prozessphilosophie angemessen ist. Ein substanzielles *feeling* ist theoretisch in Teile zerlegbar, die denselben Grundcharakter haben wie das ganze Gefühl. (Das ist das, was wir bei Bergson „zeitliche Homöomerie“ genannt haben.) Mit dem Gedanken einer „imaginary division“ nimmt Spencer ein kontroverses Thema bei Whitehead vorweg – ein Thema, das sich bei James und Bergson so nicht findet, das bei Bradley jedoch angelegt ist. Bei James und Spencer sind sowohl das Ganze, dessen Teile und deren gegenseitige Beeinflussung in der Zeit im vollen Sinne „wirklich“. Das widerspricht Hume nicht ganz, denn für Hume und Berkeley gibt es in der Seele/im psychischen Aggregat ‚von sich aus‘ nur konkrete Bilder und keine abstrakten Vorstellungen wie bei Locke oder bei Descartes. Abstraktionen sind für Hume und Berkeley Realitäten zweiter Ordnung, ein bestimmter Typus von Ideen.

Wichtig ist bei Spencer, dass nicht nur die Teile und deren Verbindungen (Terme und Relationen), sondern auch die Art dieser Verbindungen als „wirklich“ gelten. Sie

⁸⁸⁶ Spencer 1899, 165

entsprechen einem ‚inneren Gesetz‘ und verhalten sich nicht mehr nur wie chemische Elemente, sondern bereits wie ‚kleine Organismen‘, d. h. wie Produkte eines Prozesses. Konstant sind bei Spencer nicht mehr die Entitäten, sondern die Gesetze, welche deren Verbindungen determinieren.⁸⁸⁷ Wir müssen lernen, zwischen konkreter und abstrakter Determination zu unterscheiden. Die Ordnung der Natur und die Logik des menschlichen Denkens verhindern die Freiheit nicht. Freiheit ist nichts Absolutes, sie breitet sich sozusagen in Nischen aus und richtet sich nach der Notwendigkeit (dies ist ein Gedanke Hegels⁸⁸⁸) - anders gesagt: Freiheit ist relativ, oder: Freiheit und Relativität schliessen einander nicht aus. In der Gesellschaft gibt es nur eine Freiheit *mit* den anderen, andernfalls wird Freiheit mit Einsamkeit erkaufte.⁸⁸⁹

Spencer und die früheren Schriftsteller und Philosophen aus der Zeit Napoleons sprengen den mechanistischen Rahmen der Britischen Empiristen und der Assoziationspsychologie. Wenn zwei Menschen sich vom Denken oder vom Geschmack her nahe stehen, versuchen sie zuweilen auf übertriebene Art, sich voneinander abzugrenzen. Das tun auch James und Bergson *vis-à-vis* von Spencer. Bergsons Behauptung, dass die Zeit bei Spencer nichts bewirke, mag auf Hume oder auf den frühen Russell zutreffen, aber sicher nicht auf Spencers evolutionistische Denkart. Diese Bemerkung ist deshalb verfehlt, weil Bergson sicher nicht den Eindruck erwecken möchte, er hypostasiere einen Begriff, wenn er von der Zeit eine Wirkung verlangt; auch bei Bergson bedeutet „Zeit“ schliesslich nichts anderes als Wachstum, Differenzierung, Gestaltung und vielleicht auch Fortschritt. Wir werden das hier nicht ausbreiten. unser Ziel war es, die Unterscheidung zwischen Atom und Kontinuum in einen Bereich zu verlagern, der empirisch nachvollziehbar ist, und zwar direkt und nicht *per analogiam*. Wir wechseln sozusagen das Register: Spinozas

⁸⁸⁷ Im Grunde ist das ein hegelianischer Gedanke, siehe Taylor 1975, 241, *infra*

⁸⁸⁸ Siehe Taylor 1975, 265 f. (283 f.) – Cf. Roggo 2009: „margins of freedom“

⁸⁸⁹ In Marx' Makrosoziologie herrscht ein historisch-materieller Determinismus vor, während es in seiner am Rande skizzierten Mikrosoziologie Raum für Freiheit und Kultur gibt. Es ist für den Metaphysiker nicht ausgemacht, dass diese Disposition notwendig in einen Widerspruch münden muss. Prinzipiell kann sich das Ganze anders verhalten als Teile oder Abteilungen desselben. Auch ist es möglich, dass sich grossräumige Wirkursachen mit ‚kleinräumigen‘ Zweckursachen überschneiden. Etwas Vergleichbares geschieht in Whiteheads Kosmotheologie (siehe § 23).

geometrische Denkart weicht Goethes intuitivem Nachvollzug des Lebens. Dieser Registerwechsel findet nach der Romantik einen späten Ausdruck im Amerikanischen Pragmatismus, in der Prozessphilosophie und in den einflussreichen Ansätzen Bergsons und Husserls. „Zurück zum Konkreten!“ bedeutet auch „Rückkehr zur Natur!“, wenn unter „Natur“ das verstanden wird, was die alten Griechen darunter verstanden haben, nämlich Leben und Geist in einem komplementären Verhältnis zueinander.⁸⁹⁰

Whitehead konfrontiert im zweiten Teil von *PR* Newton mit Platon und stellt beim Ersteren fest, dass in dessen Physik die Idee des Wachsens (so dürfen wir Whiteheads „aspect of self-production“ übersetzen) fehle.⁸⁹¹ Bei Platon gebe es dagegen eine Verbindung zwischen der Form einer Sache und deren „Verhalten“ (Form und Funktion).⁸⁹² Bei den alten Griechen schliesse φύσις den Aspekt des Göttlichen/Geistigen nicht aus („subordinate deities“).⁸⁹³ Auch diese Bemerkung verstehen wir im Sinne des Untertitels dieser Arbeit als eine „Rückkehr zur Tradition“. Sie ist der Sache nach korrekt, kann aber auch anders beleuchtet werden. Was Whitehead hier anspricht, ist die Differenz zwischen den Naturauffassungen von Demokrit und von Aristoteles. Es gibt natürlich Verbindungen zu Platon und zu Newton, nur sind diese hier nicht so wichtig. Wir ziehen es vor, Platon und Demokrit als ‚Vorfahren‘ von Aristoteles und Epikur anzusehen und in der Entgegensetzung der letzten beiden die Krux des ganzen Problems zu sehen (bezüglich Atom und Kontinuum).⁸⁹⁴

Leibniz und Whitehead versuchen die beiden klassischen Motive „Atomismus“ und „Entelechie“ (also Demokrit und Aristoteles) miteinander zu vereinbaren. Das geschieht, indem das Moment des Zufalls ausgeschaltet wird. Wir könnten also sagen, dass *change* nicht mit *chance* verbunden wird, sondern mit *purpose* (man denke

⁸⁹⁰ Cf. Möckel 2005, 61 ff. und 87 ff., speziell 98 (zu Goethe)

⁸⁹¹ *PR*, p. 93

⁸⁹² *Ibid.*, 94

⁸⁹³ *Ibid.* – Cf. *AI*, p. 120 *infra* und Cornford 1937, 117 ff.

⁸⁹⁴ Hinter Platon und dem *Timaios* steht der Pythagoreismus; hinter Demokrit steht zum einen Pythagoras, zum anderen Parmenides.

an die drei „P“ *process*, *product* und *purpose* als teleologische Erweiterung von Spencers Schema). Dies wäre eine Rückwendung zu Aristoteles. Nun spielt das Zufallsmoment bei Epikur und später bei Peirce eine wichtige Rolle, nicht jedoch bei Demokrit, der von der „Notwendigkeit“, d. h. von der Gesetzmässigkeit der natürlichen Vorgänge ausgeht.⁸⁹⁵ Bei Demokrit gibt es skeptische Anflüge, aber auch die Forderung, dass ‚wahre‘ Wissenschaft die Wahrheit aufzuzeigen habe. Wir haben es also letztlich mit der Alternative „Aristoteles *versus* Epikur“ zu tun, die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts diskutiert wurde. Aristoteles steht für aktive Substanzen mit innerer Zielgerichtetheit; Epikur vertritt dagegen einen sehr ‚modernen‘ Substanzbegriff, der nahelegt, dass die unveränderlichen Bausteine der Welt von aussen gesteuert werden und ‚zufällig‘ Körper bilden, wobei es bei Epikur allgemein um Wahrscheinlichkeiten, und nicht um eherne Gesetze geht (Wahrscheinlichkeit von Ereignissen; Wahrscheinlichkeit von Hypothesen).⁸⁹⁶ Damit tritt die Alternative deutlich hervor: Wachstum, Teleologie und interne Relationen auf der einen Seite, Mechanismus, Zufall und externe Relationen auf der anderen (ferner die Lehre von den sekundären Qualitäten). Für den Substanzbegriff bedeutet das: aktive, makroskopische Substanzen bei Aristoteles, passive, mikroskopische Substanzen bei Epikur. Die Konsequenz davon ist, dass das Ganze oder das Kontinuum bei Epikur eher einem Aggregat gleicht; Aristoteles’ Kosmologie geht dagegen von einem harmonischen Weltgebäude aus. Wenn wir nun diese beiden Optionen miteinander kreuzen, erhalten wir das, was sich Leibniz und Whitehead unter der Wirklichkeit vorstellen: aktive, mikroskopische Substanzen als Teile einer „logischen Harmonie“, die sich als Ordnung der Natur ausprägt. Der logische Aspekt der Wirklichkeit – der letztlich auf Parmenides zurückgeht – wird also wieder in den Vordergrund gerückt. Nun muss man sich nicht am Begriff ‚Substanz‘ stossen. Es ist klar, dass Whitehead nicht den materialistischen Substanzbegriff der alten und neuen Atomisten unterstützt. Ebenso klar sollte sein, dass der aristotelische

⁸⁹⁵ Siehe Demokrit bei DK 68 A 39 - Dies ist einer von mehreren interessanten Berührungspunkten zwischen den Zeitgenossen Platon und Demokrit. – Cf. *AI*, p. 123 (zu Lukrez)

⁸⁹⁶ Cf. *AI*, p. 107 / 116 / 142, 121 f.(zu Epikur)

Substanzbegriff als Inbegriff von Individualität und Aktivität offen für eine Interpretation im Sinne von Whiteheads „Organismusphilosophie“ ist. Der Begriff ‚Organismus‘ ist nichts weiter als eine Variante des fraglichen Substanzbegriffs, auch wenn Whiteheads Argumentationsweise scheinbar dagegen spricht. Wenn wir schon die Logik betonen, dann dürfen wir auch die „Logik“ von Begriffen miteinander vergleichen. Wenn uns das Wort „Substanz“ nicht gefällt, können wir auch von „Gestalt“, „Individuum“, „Ereignis“, „Zentrum“, „Fokus“ und ähnlichem sprechen. (Der Ausdruck „Substrat“ kann einfach als „Feld“ oder als „die gegenwärtige Manifestation eines weiteren Zusammenhangs“ gelesen werden.) Das Innenleben einer Aktualität (was natürlich analog zu verstehen ist), erlaubt uns, deren Charakter theoretisch als konkretes Universale zu fassen. Einfach gesagt hat jede Existenzform ihre Existenzberechtigung. Das ist nun nicht in einem radikal spiritualistischen Sinn zu lesen. Eine Aktualität nimmt an der physischen Welt teil und folgt ‚äusserlich‘ den Naturgesetzen (wie auch Leibniz’ Monaden). Auch wenn wir Materie als kondensierte Energie auffassen, so ist doch diese Energie selbst nicht Geist; höchstens das ‚Prinzip der Bewegung‘ könnte als etwas Geistiges angesprochen werden (wie bei Leonardo und vielen antiken Denkern). Es sind immer *Individuen in einem sozialen Kontext*, welche Gesetze exemplifizieren oder erlauben, solche zu verifizieren (auch dieser Satz ist analog aufzunehmen).⁸⁹⁷

Bei Whitehead sind die Formen passiv und das ‚Substrat‘ aktiv; bei Aristoteles verhält es sich gerade umgekehrt. Logisch und sprachphilosophisch gesehen sind Substanzen (oder Substantive) autonom, was nicht verhindert, dass sie *realiter* semiautonom (oder kontextgebunden) sind. Es lohnt sich nicht, diesen Punkt zu stark zu strapazieren. Selbst wenn Whitehead keine „self-determining organisms“ (SMW) einführt, so sind doch seine Elementarereignisse autozentriert; nur Gott ist der grosse Altruist in einer Welt von egoistischen Monaden (wir übertreiben etwas). Ansonsten liegen ein aktuelles Plenum und ein potenzielles Kontinuum ‚in‘ Vergangenheit und Zukunft vor, die Anlass zu Individuationsprozessen geben.

⁸⁹⁷ Cf. SMW, p. 80 / 35

Beides ist *potenziell* teilbar (ob endlich oder unendlich spielt hier keine Rolle) und *aktuell* unteilbar. Daran ändert auch die Feinkörnigkeit der makroskopischen Körper oder „Ereignisse“ bei Whitehead nichts. Wenn Objekte *dort* Subjekte *hier* konstituieren, lassen sich Subjekte und Objekte nur in der Theorie voneinander trennen. Jetzt wird auch deutlich, dass Whitehead den ursprünglichen Platonismus nur streift; Aristoteles steht seinem Lehrer wesentlich näher. (Ideen gelten in der platonischen Tradition allgemein nicht als Abstraktionen, was noch bei Berkeley erkennbar ist.) Die Rückkehr zur Tradition ist bei unseren Philosophen im Wesentlichen eine Rückkehr zu Aristoteles.

Relationen. Humes paraphysikalisches Modell eines „train of thought“ orientiert sich vorwiegend an Newtons Mechanik.⁸⁹⁸ Locke und Descartes fassen die denkende Substanz als einen abstrakten inneren Raum auf, in welchem sich *quasi*-physikalische Vorgänge abspielen (Bewegung, Verbindung, Ansammlung).⁸⁹⁹ Bei Hume ist das nicht anders, wenn er auch nicht von einem absoluten, sondern von einem relativen ‚Gefäß‘ für die *impressions* ausgeht (d. h. er verzichtet auf die platonisch-aristotelische Annahme einer empfangenden Seele). Die weitherum beliebte Analogie von Mikro- und Makrokosmos (von Raum und Bewusstsein) führt unvermeidlich zur „Verräumlichung der Zeit“ (Bergson), da der Raum im Unterschied zur Zeit einer allgemeinen Meinung nach direkt wahrgenommen werden kann.⁹⁰⁰ Die mechanistische Denkweise erkennt, dass es neben dem „espace réel“ auch eine „durée réelle“ gibt.⁹⁰¹ Diese Einseitigkeit führt zu einer einseitigen Auffassung von Termen und Relationen (die laut Whitehead zu den Fehleinschätzungen „simple location“ und „misplaced concreteness“ führt⁹⁰²). Diese

⁸⁹⁸ Siehe Kemp Smith 1941, chap. III

⁸⁹⁹ Cf. Ryle 1949, chap. I und 1971, 130 f. (zu Locke)

⁹⁰⁰ Bergson 1927, 77 ff. (1968, 62 f.)

⁹⁰¹ Bergson 1927, 82 – Bergson meint das nicht (wie etwa Cousin in seinen Vorlesungen) im klassisch-absolutistischen, sondern in einem relativistischen Sinn. Bergsons metaphysisch aufgeladener Zeitbegriff beinhaltet die Ideen des Wachstums und der nachhaltigen Veränderungen. Diese Vorgänge finden zuerst in Individuen statt, bevor sie auf deren Umfeld ausstrahlen.

⁹⁰² SMW, p. 49 ff.

Einseitigkeit ist auch für die „bifurcation of nature“ verantwortlich. Das Hauptübel bei der völligen Aufspaltung von Subjektivität und Objektivität liegt im Auseinanderfallen von Erfahrung und Interpretation.⁹⁰³ Dieses *predicament* ist von der Mystik her bekannt und in jenem speziellen Zusammenhang auch annehmbar. Für etwas, was sich als „Wissenschaft“ versteht, sind mystische und skeptische Schlussfolgerungen jedoch unzweckmässig. Wenn Erfahrung und Wissenschaft auseinanderklaffen, dann müssen wir damit rechnen, dass wir Fakten mittels Fiktionen zu verstehen suchen, ohne dass uns das jemals bewusst wird.⁹⁰⁴ Auch wenn der Traum eine Realität für sich ist, so möchten wir dennoch einigermaßen scharf zwischen Traum und Wirklichkeit unterscheiden können.

Die besagte einseitige Auffassung von Termen und Relationen sieht zunächst so aus, dass der Psyche entsprechend Körper und Kräfte angenommen werden, die einander nicht bedingen. Wir gehen bei Hume im Prinzip von der klassischen Formel „Realität = Atome + Vakuum + Bewegung“ aus. Es kommt hier nicht darauf an, ob wir nun Atome, Moleküle oder Körper annehmen. Es geht einzig und allein um eine mechanische Auffassung von Teil/Ganzes-Beziehungen: da gibt es passive Körper/Korpuskel, die von unsichtbarer Hand verschoben werden, was wir mit „Kraft“ bezeichnen. Hume nimmt also mit Newton fixe Terme mit externen Relationen an. (Das Vakuum der antiken Atomisten entspricht einigermaßen Humes Negation der Seele.) Wenn wir dieses Konzept als „realistisch“ und „wirklichkeitsnah“ einstufen würden (*vide* Russell und die Neuen Realisten), sähen wir uns gezwungen, der menschlichen Erfahrung abzuschwören, denn es gibt im Leben des Menschen nichts, was auf einfache Zustände und unproblematische externe Relationen hindeuten würde – ganz im Gegenteil! Von den Zehen bis hinauf zu den Gehirnwindungen, die wir jetzt gerade aktivieren, scheint vielmehr alles unendlich miteinander verstrickt zu sein. Wenn mit ‚einfachen‘ Abstraktionen auf ‚einfache‘ Art über etwas gesprochen wird, bewegen wir uns eher in einem

⁹⁰³ Cf. MT, p. 133: „Sense perception does not provide the data in terms of which we interpret it.“

⁹⁰⁴ MT, p. 136

idealistischen Rahmen, auch wenn wir uns einbilden, Realisten oder Phänomenologen zu sein.

Nun fragt sich in Bezug auf Humes Theorie, weshalb in diesem Aggregat, das nicht Seele ist, überhaupt so etwas wie Bewegung entsteht. Diese Frage ist in zweifacher Hinsicht berechtigt: zum einen nimmt Hume innerhalb seiner Theorie keinen eleatischen Standpunkt ein, zum anderen möchten wir in einer psychologischen Paraphysik gerne wissen, was das denn für Kräfte sind, die die neuen und die gespeicherten Wahrnehmungen in Bewegung bringen. Diese Art zu fragen entspringt der grossen metaphysischen Frage „Warum geschieht überhaupt etwas?“. Diese Frage drängt sich in der Prozessphilosophie immer wieder auf, obwohl sie in einem universellen Sinn nicht beantwortbar ist. Es handelt sich eben um eine metaphysische Leitfrage, an der wir einen Argumentationsstrang ausrichten können. Die Frage ist als solche nicht unsinnig, sie ist lediglich unbeantwortbar.

Als strenge Empiristen versuchen wir alle Begriffe auf Erfahrungen zurückzuführen. Nun verstehen Philosophen und Psychologen unter „Erfahrung“ meistens nicht einen kollektiven Lernprozess (wie etwa Peirce oder Lamarck), der sich bei Individuen spiegelt, sondern als privates Erleben. Wenn „Erfahrung“ in cartesischer Manier solipsistisch verstanden wird, dann scheint es angezeigt, „lebhaften Eindrücken“ in der Gegenwart besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Hinsichtlich des Personenbegriffs müssten wir uns auf momentane Phasen, die besonders deutlich ins Bewusstsein treten, abstützen können, um davon ausgehend den Begriff der Person zu konstruieren. Solange wir uns darauf beschränken, zu sagen, dass wir uns in jedem wachen Augenblick irgendwie selbst „spüren“, setzen wir uns nicht der Kritik aus. Ein „thought“ oder ein „specious present“ lässt sich so immer noch in einen grösseren Zusammenhang einordnen. Wenn wir dagegen ein „present judging thought“ als Person ansprechen und dem flüchtigen Augenblick die Attribute einer Person zusprechen, dann sieht die Sache ganz anderes aus. Eine empirische Person entwickelt eine Identität, passt sich neuen Umständen an, trifft Entscheidungen und begeht Fehler – vor allem interagiert sie mit anderen Personen.

Wie könnte eine einzelne Phase des Bewusstseins all dies bewerkstelligen? Der erste Verdacht, der sich aufdrängt, ist, dass womöglich ein Problem ‚von aussen nach innen‘ verschoben wurde. Ob wir nun das Ich eher kollektiv oder eher distributiv („atomistisch“) auffassen, jedesmal wird ein *stuff* und eine *agency* angenommen (eine Material- und eine Organisationsebene, wie wir sagen). Es kommt durchaus nicht darauf an, ob die durchschnittliche Lebensdauer eines Akteurs 7 Sekunden, 7 Wochen oder 70 Jahre beträgt; ebenso wenig kommt es darauf an, ob ein Akteur und der Gegenstand seiner Aktivität ‚drinnen‘ oder ‚draussen‘ sind. Die Frage, ob eine Person einen oder mehrere Akteure in sich birgt, scheint für einen gesunden Menschen eher eine intellektualistische Spielerei als eine relevante Frage zu sein. Letztlich sehen wir uns wieder auf die aristotelische Zweiheit von Form und Materie verwiesen, welche Aristoteles im Unterschied zu seinem Lehrer Platon nicht mehr dualistisch, sondern eher ‚funktionalistisch‘ auffasst. Das formgebende und formerhaltende Prinzip namens „Seele“ bleibt auch noch bei James und Whitehead hinter dem Schleier neuer Sprechweisen erhalten. Auf die jeweilige Namensgebung (Terminologie) kommt es nicht an; was zählt und was uns interessiert, sind die philosophischen Konzepte ‚hinter‘ den Namen. Der Akteur ist bei James der „gegenwärtige Gedanke“, der ein *specious present* regiert. Er ist Inhalt und Form, eine individuelle psychische Gestalt mit Wurzeln in körperlichen Vorgängen. Die Trennung von Material und Ordnung ist dabei deutlich erkennbar. (Die anarchischen Impulse werden in eine sozial verträgliche persönliche Form ‚gezwängt‘, wie wir in Anlehnung an Freud sagen könnten.) Diese ‚funktionale‘ Trennung leistet einem bekannten Bild Vorschub: etwas Aktives greift auf etwas Passives zurück (der Kerngedanke des klassischen Materie/Geist-Gegensatzes seit Anaxagoras). Die Alternative dazu wäre ein Material, das sich sozusagen ‚von innen nach aussen‘ selbst organisiert, weil dies seiner Natur entspricht (eine Autopoiesis anstatt einer Allopoiesis). Die beiden Optionen, die sich bei unserer Diskussion anbieten, heissen „Dualismus“ und „Monismus“: Bilden Form und Materie zusammen ein Prinzip

(das bei Aristoteles „Substanz“ heisst) oder handelt es sich um zwei selbständige Prinzipien?

Nehmen wir einmal an, es gebe tatsächlich ein aktives Prinzip, das Material verarbeitet und in neuaristotelischer Weise als „Formprinzip des Bewusstseins“ oder als „Formwillen der Person“ angesprochen werden kann. Wenn wir solches *ad hominem* zugestehen, dann erkennen wir bereits das nächste Problem: *Wer* oder *was* ist aktiv? Psychologen und normale Menschen gehen gewöhnlich von der Person (von einem psychologischen Subjekt) aus. Denken, Fühlen und Handeln (Wollen) finden ‚in‘ und ‚um‘ Personen herum statt. Es wird angenommen, dass Wahrnehmungen und Erinnerungen die häufigsten Gegenstände des Bewusstseins sind, und dass dieses Bewusstsein irgendwie an die Person und an deren Körper gebunden ist. Die direkten oder indirekten Objekte („presentations“ und „representations“) verhalten sich nicht wie ‚Miniaturpersonen‘, sondern werden als Objekte und als ‚Materialien‘ geführt.⁹⁰⁵ Bei James und Whitehead haben wir es dagegen mit Mikroprozessen zu tun, die eindeutig personalen Charakter haben. Ein „process of appropriation“ kann auch in seiner schwächsten Ausprägung nicht ohne die Anwendung von Selektionskriterien vonstatten gehen, denn „annehmen“ ist nur die positive Seite von „verwerfen“. Jemand oder etwas muss die Kriterien bereitstellen und/oder diese zur Anwendung bringen, sei das nun der Mensch als Individuum oder im Kollektiv, eine Gottheit oder die Natur (so sähe hier ein metaphysischer *first approach* aus). Theoretisch besteht auch die Möglichkeit, ein Individuum (analog zur Gesellschaft, in der es lebt) als Kollektiv zu behandeln, wie das Hume, James und Whitehead tun. Eine programmatische Wendung bei Whitehead lautet: „...a certain immediate individuality“ sei anders als bei einem mechanistischen Naturverständnis als „complex process of appropriating into a unity of existence the many data presented as relevant by the physical processes of nature“ zu verstehen.⁹⁰⁶ Die Prinzipien der Individualität und der Aktivität werden

⁹⁰⁵ Cf. Hodgson 1878/I, 288 f.

⁹⁰⁶ *MT*, p. 150 – Man beachte die Unterscheidung von organischen Aneignungsvorgängen und „physikalischen Prozessen“.

also nicht in einem übergeordneten Zusammenhang namens „Person“ oder „Ereignis“ gesucht, sondern an der Basis. Hodgsons Regel, wonach alle Abschnitte des Bewusstseins selbst Bewusstsein sein müssen,⁹⁰⁷ scheint auf den Personenbegriff angewendet zu werden. Es ist aber fraglich, ob diese Entsprechung zur zeitlichen Homöomerie tatsächlich zutrifft. Wenn wir mit Carus und James graduell vom Bewussten ins Unbewusste hinabsteigen möchten, müsste eigentlich das Bewusstsein in körperliche Verhältnisse ‚auslaufen‘. Ein plötzlicher Umschlag ist nicht zu erwarten. Die psychosomatische Einheit wird bei Coleridge, Schelling, Carus und Hartmann (anders als bei Descartes) durch eine ‚unbewusste Idee‘ regiert, also durch einen Willen, der zur Entwicklung drängt.⁹⁰⁸ Der Wille zum Leben scheint bei James und Bergson in die Freiheitsthematik eingebunden zu sein (so wie das Problem des Neuen), jedenfalls bietet sich das Freiheitsproblem als gemeinsamer Ausgangspunkt an. Ein blinder Lebenswille oder ein innerer Zwang zur Existenz scheint der unhintergehbare Grund lebender Substanzen (oder organische *things-in-process*) zu sein. Hier setzt die „unity of subjection“ an, die mittels Selektion und Integration die „unity of sequence“ (Ruskin) sicherstellt (beides zusammen beschreibt den Kausalnexus). Der Wille ist der Herzschlag der Seele, oder die Zeit ist die Form des Willens (wie Royce sagt). Wahrscheinlich lässt sich dieser Satz dem Sinn nach auf James’ Lehre des Selbst und des Gedankenstroms übertragen, auch wenn einige seiner Äußerungen eher materialistisch als voluntaristisch klingen. Ohne den Willen fehlt dem psychologischen Subjekt bei James ein starkes Einheitsprinzip. Die physiologische Einheit des Körpers allein erklärt nicht die strukturelle Einheit der Psyche („unity of membership“). Wir benötigen mindestens einen Lebensimpuls, besser noch individuelle und spezifische Ideen, die als psychische und physische Selektionskriterien fungieren können. So weit brauchen wir hier allerdings nicht zu gehen.

Das gewöhnliche Denken unterscheidet recht gut zwischen Teil und Ganzem. Davon ausgehend stellen wir zwei Arten fest, Atom und Kontinuum miteinander zu

⁹⁰⁷ Siehe Hodgson 1898/I, 95 ff.

⁹⁰⁸ Bei James, Dewey und Bergson hiesse das. Das Leben sucht nach Ausdrucksmöglichkeiten.

verbinden: *entweder* greift das Atom über seine Grenzen aus und schafft so nach und nach ein ‚ideales Band‘ zwischen den psychischen Elementarereignissen, von denen es eines ist; *oder* das Ganze greift in den Teil ein und schafft ihn nach Massgabe vergangener Vorgänge und zukünftiger Möglichkeiten, was wir als ‚reales Band‘ ansehen wollen. Bei einer echten Dialektik, bei der die (individuellen oder kollektiven) Terme miteinander kommunizieren, bezeichnen die Verben „ausgreifen“ und „eingreifen“ (die wir eben gewählt haben) zwei komplementäre Phasen eines umfassenden Prozesses. Die intern-asymmetrischen Relationen, welche für natürliche und historische Entwicklungen charakteristisch sind, verhindern eine Kommunikation ‚durch die Zeit‘ deshalb nicht, weil eine vergangene Existenz einer künftigen Existenz ‚etwas mitteilen kann‘, das heisst gedankliche und andere Strukturen werden in einer Gesellschaft aufgehoben und weitergetragen (das ist Whiteheads „objektive Unsterblichkeit“).

Als philosophische Empiristen, die am gegenwärtigen Erlebnis hängen, erkaufen wir die Realität des Augenblicks mit der Idealität des Ablaufs. Als moderne Aristoteliker oder so genannte „Idealisten“ sehen wir im Ablauf des Ganzen das eigentlich Wirkliche; entsprechend erscheinen dann losgelöste Erfahrungs- oder Entwicklungsmomente als relativ abstrakt. Was hier wie ein Paradoxon aussieht, ist nichts anderes als eine Bestätigung einer früheren Aussage: „Realismus“ und „Idealismus“ sind Kategorien, die für das Verständnis klassischer metaphysischer Theorien ungeeignet sind.⁹⁰⁹ Was uns als Metaphysiker interessiert, sind Innen- und Aussenbezüge und wenn möglich noch deren dialektisches Verhältnis, wenn es Sinn macht, ein solches anzunehmen. Eine mögliche Terminologie wäre „Intension“, „Extension“ und „Manifestation“. Frei übersetzt hiesse das „innere Wirklichkeit“, „äussere Wirklichkeit“ und „persönliche Begegnung mit einem bestimmten Phänomen“ (dies als subjektivistische Wendung für „individueller Ausdruck eines Objekts in einer Situation“). Je grösser die Intension (je stärker die Individualität), desto kleiner die Extension; die Chance, Manifestationen davon anzutreffen, ist

⁹⁰⁹ Einer Gewohnheit folgend und in Ermangelung eines besseren Ausdrucks werde ich weiter unten vermehrt von einem „objektiven Idealismus“ sprechen. MR

verhältnismässig gering (e.g. Dichter, Künstler und Philosophen, die als solche zu erkennen wären, sind selten). Je grösser die Extension, desto schwächer ist die Individualität; wir haben es dann nicht mit Abstraktionen, sondern mit mechanischen Abläufen oder mit konditioniertem Verhalten zu tun (ein extremes Beispiel wäre das Militär, dessen Kollektivismus und die geforderte spartanische Verleugnung der Persönlichkeit oder Menschlichkeit). Mit dieser Terminologie decken wir alles ab: die Kontinuität, mögliche Widersprüche zwischen Innen und Aussen (oder Sein und Sollen) und das gegenwärtige Erlebnis mit seinen drei semiotischen Dimensionen (semiotisches Dreieck mit den Ecken *Ich-Es-Du*), zudem berücksichtigen wir die wichtigen Unterscheidungen *mechanisch/organisch* respektive *autonom/heteronom*. Damit werden auch manche erkenntnistheoretische Probleme hinfällig. Wenn „Ideen“ Zeichen sind und wenn nicht mehr verlangt wird, dass der Innen- und Aussenbereich miteinander übereinzustimmen haben, werden Wissen und Wahrheit zu pragmatischen Angelegenheiten, über welche sich streiten lässt. Ein weiterer Vorteil ist, dass wir mit der Fremdbestimmung gegenüber der Selbstbestimmung etwas Allgemeines in der Hand haben, das nicht abstrakt ist – also etwas, das sich empirisch überprüfen lässt. Wir sagen „das Kontinuum greift in das Atom ein“ und sehen diesen Vorgang als wirklich an. Eine ganz andere Art von Allgemeinheit liegt in der Selbstbestimmung, nämlich jene, die wir in der Aufrechterhaltung der Individualität erblicken (konkretes Universale als ‚innerer Trieb‘ oder ‚inneres Gesetz‘). Auch das wäre eine empirisch fassbare Allgemeinheit, sofern wir die Introspektion/Retrospektion gelten lassen.

Ob wir nun die Seele mit einer Monarchie oder einer Republik vergleichen - die natürliche Einstellung ist in jedem Fall aristotelisch. Beispiel: „Ich bin etwas ‚Substanzielles‘ mit unvereinbaren ‚Attributen‘, deshalb benötige ich einen guten Rat.“ Wer diese Denkweise voreilig als „intellektualistisch“ abstempelt, hat nicht verstanden, dass sich Aristoteles am *common sense* orientiert, der wiederum etwas mit der menschlichen Intuition zu tun hat. Es ist wohl kaum anzunehmen, dass die gesamte Oberschicht von Athen von einer ominösen Krankheit namens

„Intellektualismus“ betroffen war - „intellektualistisch“ sind eher die Versuche von Aristoteles' modernen Nachfolgern, besonders die hier zur Rede stehende ‚atomistische Auflösung‘ der Person (*contra* James und Whitehead). Um in unserer Diskussion einen Schritt weiter zu kommen, wollen wir diese „atomistische Auflösung der Person“ vorläufig akzeptieren, so dass wir nach dem Aneignungsmechanismus fragen können.

James verrät uns seinen „Trick“ bezüglich der Appropriation, den auch Whitehead anwenden wird (was wir als Konvergenz, und nicht als direkte Übernahme ansehen wollen). Nachdem James etwas zu Kant bemerkt hat, fährt er fort:⁹¹⁰

It is this trick which the nascent thought has of immediately taking up the expiring thought and ‚adopting‘ it, which is the foundation of the appropriation of most of the remoter constituents of the self.

Ein Problem bei diesem Verfahren zeigt sich, wenn wir uns in den Bewusstseinsstrom hineinversetzen. In einem bestimmten Augenblick bin „ich“ (als *thought*) der Besitzer von etwas, das „ich“ weitergeben möchte, nur: Wer soll der glückliche Empfänger sein? Während meinem momentanen „self-enjoyment“ (Whitehead) gibt es ausser „mir“ keine andere subjektive Aktualität. „Ich“ müsste alleine dafür sorgen, dass ein Empfänger entsteht, bevor „ich“ wieder vergehe. Abgesehen davon übernehme „ich“ von all meinen Vorgängern eine Struktur, die ebenfalls „ich“ heisst. Wäre dem nicht so, hätte es keinen Sinn von „Appropriation“ zu sprechen. Uns interessieren ja nicht Qualitäten *per se*, sondern Anhaltspunkte für das weitere Verhalten, und dieses Verhalten ist ebenfalls „ich“. Die Kontinuität des psychischen Prozesses verlangt, dass ein „ich“ das nächste „ich“ einleitet, zeugt oder ‚startet‘. Würden wir Lücken zulassen, würde die Einheit der Psyche und somit der Person wieder zu einer idealen Konstruktion aus der Retrospektive. Die Sache wirkt ziemlich abstrus und es verwundert, dass jemand wie James darin ein empirisches

⁹¹⁰ PP/I, p. 339

Konzept sehen konnte. Das, was eben „ich“ genannt wurde, ist die systematische Lücke, die entsteht, wenn man den Substanzbegriff, die Idee eines Individuums (oder jene eines „owners“) oder eines ‚psychischen Substrats‘ leichtsinnig aufgibt. Wäre es uns erlaubt, eine Person als andauerndes Phänomen mit einer gewissen Souveränität anzuschauen, sähen wir uns nicht mehr gezwungen, unser Ich-Gefühl zu verleugnen oder zu verklären. Selbst wenn das Gefühl der Selbstidentität eine Illusion wäre, dann ist es eben jene Illusion, die den Traum der Wirklichkeit erst ermöglicht. Es kommt nicht darauf an, ob wir als radikale Subjektivisten die „Wirklichkeit“ als Traum, „Natur“ als Kunst oder das „Ich“ als eine Illusion anschauen. Neue Namen ändern an der Funktion von Bewusstseinszuständen oder von Begriffen nichts.⁹¹¹

Angenommen, James’ Trick funktioniert. Ein vergehender Gedanke wird von einem neuen Gedanken ‚untersucht‘ und übernimmt von diesem relevante Daten. Wie kann ein eben erst entstandener Gedanke solch eine anspruchsvolle Aufgabe bewältigen? Sollen wir so etwas wie einen ‚spontanen Aneignungsinstinkt‘ annehmen und so die Frage einfach beiseite schieben? Diese Aufgabe muss ja vom momentanen Gedanken angepackt werden, da wir ja *ex hypothesi* nicht auf einen grösseren psychosomatischen Zusammenhang ausgreifen können. Es fehlt uns ein Referenzsystem oder ein formgebender Sinnzusammenhang, der dem einzelnen Mikroprozess ‚Energie‘ und ‚Informationen‘ zur Verfügung stellen könnte. Was bleibt James und Whitehead denn anderes übrig, als ein *specious present* oder eine „Epoche“ *quasi*-instantan in Erscheinung treten zu lassen, damit diese plötzliche Gegenwart als ‚Ort‘ für die angenommen Funktionen ohne Verzug und ohne ‚Lücke‘ die Arbeit aufnehmen kann. Nun ist auch der formale Aspekt zu beachten. Letztlich

⁹¹¹ Cf. Sorabji 2006, 272: „Since this appearance of a single owner is an illusion if there is only an embodied stream of linked events, why should such an illusion arise? In sum, I doubt if links within streams can be used to replace the idea of an owner“ (*contra* Derek Parfit). – Ebenso bezweifeln wir, dass ein *quasi*-mechanischer Bewusstseinsstrom ‚parallel zum Körper‘ die Essenz des Menschen oder der Kern der Person ausmacht (*contra* James und Hodgson). – Zum Thema der ethischen und rechtlichen Verantwortung siehe Sorabji 2006, 275 – 277. – Diese Diskussion, die zunächst an James erinnert, ist eine Weiterführung der Debatte um die Existenz oder Nichtexistenz eines freien Willens (materialistische Aufklärung *versus* spiritualistische Aufklärung oder frühe Romantik).

geht es ja nicht nur um einen Energietransfer oder um eine Verlagerung und Perpetuierung von Partikeln, sondern darum, dass sich eine Entität unter gewissen einschränkenden Bedingungen nach einem Muster selbst definiert. So ist auch ein „thought“ bei James nicht bloss der durchsichtige Besitzer eines Materials, sondern *qua* Entität auch der Träger eines Musters oder eines Kodes. Der Kode einer Person ist ‚irgendwie‘ in einen gegenwärtigen Gedanken ‚gerutscht‘, von dem angenommen wird, dass er ‚irgendwie‘ aktiv ist. Es kommt jetzt alles darauf an, diesen Persönlichkeitskode an den unmittelbaren Nachfolger weiter zu leiten, ansonsten droht ein psychischer ‚Bruch‘, der womöglich zu Symptomen führt. Ungefähr so könnte man sich die Sache einigermaßen plausibel zurechtlegen. Was dabei unklar bleibt, ist das Verhältnis zwischen *antecedens* und *consequens*. Warum wird nicht dem antezedenten Gedanken die Aktivität zugesprochen, sondern nur dem konsequenten Gedanken? Warum wird der besagte Kode gleichsam von der Vergangenheit in die Gegenwart ‚gezogen‘, wenn doch Gegenwart und Zukunft *in the making* sind? Da hilft auch James’ psychologische Argumentation mit dem Gefühl der Bekanntschaft („warmth“, „intimacy“) wenig,⁹¹² da es ja um den Unterschied zwischen einem ‚reifen‘ Vorgänger und einem ‚unreifen‘ Nachfolger geht. Der konsequente Gedanke mag nach und nach eine Bekanntschaft ‚spüren‘ (genauer gesagt Ähnliches von Unähnlichem nach einem Muster zu unterscheiden), damit haben wir jedoch noch nicht plausibel gemacht, dass *nur* der Nachfolger beim Transfer von Information aktiv ist, ja nicht einmal, ob dieser überhaupt in der Lage ist, in einem frühen Stadium selbst aktiv zu sein. Bis jetzt postulieren wir ein Modell, ohne es wirklich begründen zu können. Wenn wir nun auch noch das Zeitgefühl aus der Abfolge von hypothetischen Elementarereignissen ableiten (wie das Locke und Whitehead tun), dann zeigt sich der künstliche Charakter der These von der fortschreitenden Appropriation von Informationen durch „judging thoughts“ oder „actual occasions“ deutlich. Ein Elementarereignis ist das Produkt eines elementaren Individuationsprozesses, und die Abgrenzung gegen aussen erfordert eine Selektion.

⁹¹² Siehe PP/I, p. 331 ff.

Allgemein geht es bei der Geschichte mit der Aneignung persönlicher Daten darum, dass ein Selektionsprozess angenommen wird, ohne dass klar ist, woher die Kriterien dieser Selektion stammen und wie sie angewendet werden, geschweige denn, *von wem* sie angewendet werden (deshalb rekuriert Whitehead auf Gott, der eine Vorselektion vornimmt). Wenn sich alles ‚irgendwie‘ automatisch ergibt, arbeiten wir an einem Modell, das nicht allzu weit von einem materialistischen Atomismus entfernt ist, bei dem alles den Gesetzen der Natur unterworfen ist. Ein ‚notwendiger‘ Mikrokosmos verträgt sich denkbar schlecht mit einem ‚kontingenten‘ Makrokosmos... und schon sind wir wieder beim Freiheitsproblem angelangt. Freiheit ist ja nichts anderes als eine Teilautonomie gegenüber einem grösseren Zusammenhang, und in einer revidierten Substanzmetaphysik wären eben sozial eingebundene Individuen teil- oder semiautonom.

Es gilt weiter zu beachten, dass ein Gefühl aus einem Anlass entsteht (sei dies nun die Umwelt oder Gott), und dieser Anlass hat eine gewisse Form (oder eine erkennbare Gestalt). Es ist nicht anzunehmen, dass ungeordnete Phänomene regelmässig geordnete Reaktionen hervorrufen. Es gibt eine Form der *actio* und eine Form der *reactio*. Der turbulente Fluss der Psyche kann abstrakt als Abfolge von Formen des Gebens und des Nehmens betrachtet werden. Das Problem dabei ist, dass sich Individuen nicht in einem radikalen Sinn verändern. Wenn sich *a* zu *A* entfaltet, bleiben wir im Rahmen des gleichen Musters. Es kann nicht gesagt werden, dass sich *a* zu *A* gewandelt hat und jetzt „etwas anderes“ oder „mehr *A* als früher“ sei. *A* und *a* sind zueinander homolog, das eine ist das andere in anderem Massstab (kleine Abweichungen ändern nichts an der Homologie). Wir müssen also Wandel und Wachstum voneinander unterscheiden. Nun ist der ‚Ort‘, wo neue Formen und neue Spezies entstehen, nicht das einzelne Individuum, sondern eine dynamische Gruppe von Individuen (also eine Population) über einen grossen Zeitraum hinweg. Wenn sich eine Population in einem Territorium aufgrund typischer Merkmale von ähnlichen Gruppen abgrenzen lässt, sagen wir, dass eine „neue Spezies“ entstanden sei. Neue Formen und neue Spezies entstehen also nicht in einzelnen Individuen –

die Ontogenese ist nicht eine kondensierte Phylogenese, auch wenn es äusserlich so ausschauen mag (*contra* Haeckel). Bergsons generelle Skepsis gegenüber einer konkreten Auslegung von Begriffen ist also berechtigt und wird im Gegensatz zu Whiteheads gleichartige Skepsis konsequent beibehalten. Ein Individuum ist keine Spezies, eine Gestalt ist keine abstrakte Form und eine Bewegung ist keine Linie.

Im bereits erwähnten Brief an Bergson schreibt James, dass er sich früher einen „Tychismus“ (James verwendet zuweilen Peirce's Neologismen) ontologisch als „spontane Addition“ oder „Subtraktion“ von diskreten Einheiten vorgestellt hat. Nun müssen wir uns genauer überlegen, ob und wie hier konkretes und abstraktes Denken miteinander interferieren. Nun, wenn etwas ‚ganz‘ und ‚sofort‘ zu etwas Bestehendem ‚hinzugefügt‘ werden kann, ist es eine Form oder ein Potenzial - eine andere Behauptung wäre mit der Prozessidee unvereinbar. Entweder ist etwas zu einem gegebenen Zeitpunkt möglich/wahrscheinlich oder eben nicht. Natürlich sind auch Potenziale dem Wandel unterworfen, nur findet eine solche Veränderung nicht in der kurzen Lebenszeit eines Organismus statt. Mit der Entstehung neuer Arten (über die Modifikation von Individuen) entstehen eben auch neue Möglichkeiten für die Zukunft. Bei James und Whitehead leiten wir ein ‚verborgenes Konzept‘ her, das nicht der Empirie, sondern dem abstrakten Denken entspringt. Was spontan hinzukommt, sind Formen, die in einer gewissen Zeitspanne einem Material Gestalt geben. Das Gestaltungsprinzip ist von Anbeginn da, die greifbare Gestalt dagegen nicht – sie ist Ziel und Abschluss des fraglichen Prozesses. Etwas provokativ könnten wir einwerfen, Formen seien Gefässe, die mit Material ‚aufgefüllt‘ werden. Im gegebenen Augenblick sind Form und Material bereits vorhanden, es geht dann nur noch um den Ausdruck einer ‚Idee‘ in der materiellen ‚Wirklichkeit‘. Dieses Heranziehen der logischen Konsequenzen der betreffenden metaphysischen Annahmen von James und Whitehead entspricht natürlich nicht der Selbsteinschätzung der beiden Autoren, die sich selbst als konsequente Empiristen sehen. Das hindert uns jedoch nicht daran, scharf zwischen etwas Konkretem und etwas Möglichem zu unterscheiden. Das Mögliche *ist* und das Konkrete *wird* – dies

wird ja auch von Whitehead so angenommen. Wenn ein Ereignis eine Fortsetzung findet, dann löst nicht einfach ein Ereignis das vorherige ab, sondern ein Ereignis geht in das nächste ein. Wenn dem so ist, dann ist ein Prozess unumkehrbar, und es kann nicht mehr die Rede davon sein, etwas Diskretes hinzufügen oder zu entfernen. Es ist sicher das kleinere Übel, ein fließendes ‚psychisches Substrat‘ anzunehmen, dass mehrheitlich ‚von aussen her‘ geformt wird, als von ‚Mikropersonen‘ auszugehen, die in einer ‚Mikrogesellschaft‘ von Bewusstseinsgestalten homolog zu Personen agieren. Im ersten Fall könnten wir uns an einen psychophysischen Parallelismus halten; im anderen Fall würden wir in eine Art ‚humanistischen Idealismus‘ gleiten. Die Anwendung von Selektionskriterien und die Verwerfung irrelevanter Daten („negative Prehension“ bei Whitehead) überschreiten die Grenze einfacher Analogien. Es würde für Existenzformen ohne Bewusstsein genügen, deren Impermeabilität für irrelevante Eigenschaften ihrer Umwelt festzustellen. Was nicht empfunden wird, muss auch nicht aussortiert werden. Hier käme also das altpersische und neuplatonische Motiv vom ‚hellen Geist‘ und der ‚dunklen Materie‘ mit ins Spiel. Je opaker eine Lebensform, desto weniger Leben oder ‚Geist‘ steckt in ihr. Ein Unbewusstes, das *quasi*-bewusst handelt, ist entweder kein Unbewusstes, oder der wirkliche Akteur ist Gott ‚über‘ den fraglichen Aktualitäten. Das Dilemma, das bei einer Psychologie ohne Psyche, bei einer Metaphysik ohne Substanzen oder einem Modell mit „judging thoughts“ oder „aktualen Entitäten“ entsteht, dürfte mittlerweile erkennbar sein: *entweder* verlaufen die Vorgänge, auf die es ankommt, alle automatisch, dann nähern wir uns einer mechanischen Erklärungsweise, was wir nicht wollen; *oder* wir substantivieren dieselben Vorgänge zu Individuen (wir nehmen also Spencers Rede von relativen „Individualitäten“ im letzten Spencerzitat wörtlich), die in begrenztem Rahmen handlungsfähig sind, dann liegt eine Homologie zur Person vor, was als Anthropomorphismus erkennen und lieber vermeiden möchten. Wir können das Dilemma zu einer einprägsamen Aporie zuspitzen:

Mechanistische Erklärung? - Nein! Anthropomorphe Erklärung? - Nein!

Dies ist die fundamentale Kritik, der sich James und Whitehead in dieser Arbeit ausgesetzt sehen. Sie lässt sich in den weiter vorne besprochenen Vorarbeiten nirgends antreffen, obwohl sie sich dem aufmerksamen Betrachter aufdrängt. Nun gibt es grundsätzlich zwei Wege, Probleme oder Widersprüche zu beseitigen. Entweder lösen wir alles im Fluss der Zeit auf, oder wir setzen einen der Terme einer fragwürdigen Relation in die erste Potenz. Im Sinne der zweiten Strategie verwandeln wir also die plötzlich in Erscheinung tretende neue Aktualität oder Aktivität in ein Bündel von Möglichkeiten, welche nach und nach den Hang der Aktualität hinunterrutschen (was wieder der ersten Strategie entspricht). Möglichkeiten, die als solche ‚in‘ einem neuen Elementarereignis plötzlich aktuell werden, können zwar als etwas Diskretes (etwas Begrenztes und Begrenzendes) aufgefasst werden, aber sie lassen sich nicht wie ‚Dinge‘ manipulieren. Wir müssen also mit James einen mechanischen „Tychismus“ aufgeben und einen organischen „Synechismus“ à la Bergson annehmen. Das erste Konzept würde uns geradewegs in ein „Zeno Universe“ (Emmet) führen – in eine Welt, welche ein Abbild des menschlichen Denkens wäre.⁹¹³

Das „Spiel mit intellektualistischen Waffen“ (James an Bergson) besteht etwas einfacher gesagt darin, dass ein Bündel von Möglichkeiten als etwas Aktuelles aufgefasst wird - als diskrete „elements of being“ – einer unsichtbaren ‚Blase‘ gleich, die sich am ‚Rand‘ des Kontinuums bildet. Möglichkeiten sind nicht im univoken Sinn „real“; sie sind keine Fakten sondern Realitäten zweiten Grades oder abhängige Entitäten (nach dem ontologischen Prinzip bei Whitehead, nach Aristoteles). Als Abstrakta sind sie diskret und folgen dem ehernen Gesetz von Sein und Nichtsein. Ein Potenzial *ist* oder *ist nicht* vorhanden, es *wird* nicht; was *wird*, ist die aktuelle Entität, die Existenzform *in the making*.⁹¹⁴ Der Kategorienfehler bei Whitehead besteht darin, dass das Aktuelle und Kontinuierliche wie das Potenzielle und Diskrete behandelt wird (*quasi*-instantane Mikroprozesse anstatt offene Fließstrukturen). Bereits James manövriert sich mit seinen psychischen Elementarereignissen (die

⁹¹³ Siehe Emmet 1984b, chap. 2

⁹¹⁴ Cf. Roggo 2009: kein „double synechism“ (*contra* Allan und Hartshorne)

irgendwie auf physiologischen Ereignissen supervenieren) in diesen Engpass hinein. Es ist eine Ironie, dass James „tychistisches“ Modell in PP nur dann Sinn macht, wenn „thought“ auch tatsächlich *thoughts* bezeichnet (Gedanken, Möglichkeiten oder Formen), und nicht psychische „aktuelle Entitäten“, d. h. Elementarereignisse oder ‚Miniatursubjekte‘, welche wie durch ein Wunder aus den vergehenden Aktualitäten spriessen und sogleich in der Lage sind, die Vergangenheit zu ‚scannen‘ und eine Selektion vorzunehmen. (Auch wenn James anders als der späte Whitehead an eine Überlappung der jeweiligen „Gedanken“ denkt, ist diese Vorstellung nicht ohne weiteres annehmbar.)

Nun ist es natürlich nicht die erklärte Absicht von James (und auch nicht jene von Whitehead) bloss Ideen oder Gedanken aneinanderzureihen und zu behaupten, dass sei die eigentliche ‚Realität‘ hinter den ‚Erscheinungen‘. Ihr Spiritualismus ist nicht mit einem einseitigen Idealismus zu verwechseln, der sich über das ‚Ungeistige‘ einfach hinwegsetzt (wie das Berkeley versucht). Wir gehen deshalb mit James weiter und nehmen an, die einzelnen ‚Etappen‘ des Bewusstseinsstroms seien etwas Konkretes, Lebendiges, der Ausdruck eines Willens. Weiter wollen wir annehmen, dass ein soeben geborener Nachfolger mit dem vergehenden Vorläufer auf eine einfache Art ‚kommunizieren‘ kann. Es steht dann ausser Frage, dass wir Kontinuität und die generelle Möglichkeit von Aneignungsvorgängen nur garantieren können, wenn sich Vorgänger und Nachfolger ‚berühren‘ oder besser *überlagern*. Ohne eine minimale Kontaktzone wird es uns nicht möglich sein, Aneignungsprozesse als metaphysische Begründung für die angenommene Kontinuität ins Feld zu führen (genau das ist das Problem des späten Whitehead, der sich zu stark an Wahrnehmungsvorgängen und am Britischen Empirismus orientiert).

Doch so weit müssen wir noch gar nicht gehen, denn zuerst ist zu fragen, ob es überhaupt „Vorgänger“ und „Nachfolger“ gibt - ob wir introspektiv wirklich nachvollziehen können, dass sich unser bewusstes Leben ‚portionenweise‘ abspielt. Es könnte doch sein, dass diese „Portionen“ verstandesmässige Einschnitte im psychischen ‚Substrat‘ sind, also bestenfalls so etwas wie eine „Sekundärerfahrung“

hergeben. Diese Ansicht legt Bergson nahe, in einem anderen Argumentationszusammenhang auch Bradley. Es sind jedoch nicht nur diese beiden Autoren, welche die Abschnitte im Bewusstsein eher auf eine pragmatistische Art erklären, sondern auch der eher ‚positivistisch‘ eingestellte Shadworth Hodgson. Im ersten Band seiner *Metaphysic of Experience* (1898) scheint dieser James' Konzept des Gedankenstroms im Kopf zu haben, wenn er an zwei verschiedenen Stellen schreibt.⁹¹⁵

The concrete content of consciousness consists of many different strains or features, not all beginning or ceasing together; so that, while we must always speak generally of the whole content, whatever it may be, as composing an empirical present moment, it is impossible to lay down any fixed duration applicable to the whole, as that in which its limits consist.

The idea that an individual's consciousness, taken as a whole, is something which exists without *de facto* breaks in its continuity, is not an idea which has the support of experience in its favour. It cannot be established without the aid of inference (...)

Diese Bemerkungen sind wichtig, um den Modellcharakter von James' *stream of thought* zu erkennen. Der „Gedankenstrom“ ist bereits eine Idealisierung unseres Selbsterlebens. Unser Innenleben lässt keine intrinsischen und einigermaßen regelmässigen Portionen erkennen, ausser die kontingenten Unterbrüche, die somatisch bedingt sind (e.g. „dreamless sleep“ bei Hodgson). James' Modell zeigt eine Geometrie, zu der wir nur mit „the aid of inference“ gelangen. Die Sekundärliteratur zu unseren Autoren ‚verdoppelt‘ gewöhnlich die Primärliteratur, indem gelehrte und teils kaum verständliche Paraphrasen mit Zitaten ausgeschmückt werden, ohne dabei die betreffenden Ausgangsthesen in irgendeiner

⁹¹⁵ Hodgson 1898/I, 37 / 42

Weise zu hinterfragen. Genau dies tun wir hier. Whitehead erweitert zwar nicht bewusst James' Konzept des Gedankenstroms (wie manche meinen), doch seine Prehensionslehre arbeitet im Prinzip mit demselben „Trick“ wie James' Lehre vom *judging thought*. Wenn wir dieses Modell von ‚wirklichen‘ Relationen und ‚wirklicher‘ Kontinuität bei James kritisieren, dann hat das auch Konsequenzen für unsere Einschätzung von Whiteheads Theorie der „wirklichen Relationen“, d. h. seiner Lehre von den aktiven *actual entities*. Auf lockere Art heisst das: Was bei James nicht funktioniert, funktioniert auch bei Whitehead nicht.

Bei Hodgson finden wir den Hinweis, der uns geradewegs zum Kernproblem bei James und Whitehead führt - metaphorisch ausgedrückt: ohne ein einigermaßen „permanent subject or agent“ fehlt dem Fluss das Flussbett.⁹¹⁶ (Es geht hier ums Prinzip, und nicht um eine genaue Definition des Begriffs ‚Subjekt‘.) Einen solchen Fluss ohne Flussbett finden wir bei Bergson.⁹¹⁷ Allerdings ist hier der Fall interessanter als bei James und Whitehead. Die Person oder das psychologische Subjekt verschwindet nicht, sondern sie webt zeitlebens am Teppich ihrer Erinnerungen. Es ist dieser Erinnerungsteppich im Unterbewusstsein, der einen Ersatz für das fehlende Flussbett bietet. Die Erinnerung setzt schon bei der einfachen Wahrnehmung an, so dass es keine ‚Lücke‘ zwischen Präsentation und Repräsentation gibt (bei Hodgson, Bergson, ferner bei James). Bei Bergson ist es deshalb sinnvoll, von einer „Selbstkonstitution des Subjekts“ zu sprechen, da sich ein Subjekt auf holistische Art ständig auf- und umbaut, und nicht als Kette von schlecht voneinander abgrenzbaren Augenblicken dargestellt wird, bei denen nicht klar ist, wie sie eine höhere Einheit (ein „Bewusstsein“) bilden könnten.⁹¹⁸ Es ist natürlich immer möglich, auf lockere Art zu sagen, das Neue „emergiere“ aus dem Alten (das Bewusstsein bei James, neue Aktualitäten bei Whitehead, höhere Seinsformen bei Samuel Alexander oder auch bei Nicolai Hartmann), nur muss man sich dabei klar

⁹¹⁶ Ibid., 43

⁹¹⁷ Bergson 1938, 209

⁹¹⁸ Bergson knüpft also in gewisser Hinsicht an den Britischen Empirismus an, genauer an Locke (darüber hinaus an stoische Vorstellungen) und vertieft sie mit den Erkenntnissen der Psychoanalyse (cf. Sorabji 2006, 94 ff.).

sein, dass Verben wie „entstehen“, „emergieren“, „sich verändern“ oder „sich bilden“ nur Namen und keine Erklärungen des betreffenden Phänomens sind. Als Metaphysiker sind wir erst zufrieden, wenn schwach eine innere Notwendigkeit erkennbar wird, die nicht unbedingt als Determination zu verstehen ist (*vide* Hegel). Der Dichter weist auf die Phänomene hin, der Philosoph versucht sie zu erklären. Bergson sieht seine Lehre vom *élan vital* nicht als Erklärung des Lebensphänomens an, sondern als ‚poetischer‘ Hinweis. Die Rede von „emergenten Eigenschaften“ ist gleich einzuschätzen. Was bei Bergsons psychischer Dauer von Anfang an da ist, ist der Lebensimpuls oder der Lebenswille. Ein Organismus oder eine Person ist das Medium, durch welches sich Leben und Geist ausdrücken – letztlich sind Lebewesen die vorläufigen Produkte der Kreativität Gottes.

Abgesehen davon lässt sich sagen, dass James’ und Bergsons aleatorischer Bewusstseinsbegriff grundsätzlich einer spiritualistischen Metaphysik entgegenkommt.⁹¹⁹ Wie auch bei Leibniz oder bei Whitehead deutlich wird, verbinden Philosophen in deren Theorien Motive und Themen, die nicht ‚rein metaphysisch‘ sind, sondern aus den angrenzenden Bereichen der Ethik und der Erkenntnistheorie (ferner der Logik und der Naturphilosophie) bezogen werden.⁹²⁰ Bei der Ausarbeitung einer Theorie geht es nicht um eine Konstruktion ‚von A nach B‘, sondern um ein vages Ganzes, dem eine möglichst widerspruchsfreie Struktur verliehen werden soll.

Das Leben oder unsere subjektive „Wirklichkeit“ gleichen nicht einem Satz ohne Punkte (wie Bergson sagt), sondern eher der Lektüre eines Romans. Ein Roman wird abschnittsweise gelesen und wieder zur Seite gelegt. Bei der nächsten Lektüre knüpft der Leser wieder an das Vergangene an und versucht aus dem Gang der Geschichte herauszuspüren, wie es weitergehen könnte. Als Monisten würden wir sagen, dass

⁹¹⁹ Hodgson 1898/I, 42: „(...) an idea which seems to give consciousness a kind of self-sufficiency and independence (...) far beyond anything warranted by our immediate knowledge of it.“ – Hodgson bezieht sich nicht auf James und Bergson.

⁹²⁰ Wir denken hier als geschichtsbewusste Philosophen wie immer an das thematische Dreieck, mit den sich daraus ergebenden Fragenkomplexen *Anthropologie*, *Theologie* und *Kosmologie*. Eine Philosophie platziert sich in diesem Dreieck (wie andere Menschen auch) aufgrund seiner Herkunft und Bildung.

der ganze Roman vorliegt, ob nun in allen Einzelheiten oder nur in dessen Grundlinien. Die letzte Annahme entspräche der Auffassung der Absoluten Idealisten und auch jener Spencers: für Hegel, Royce, Spencer, Bergson und Whitehead gibt es in der Welt klar eine Tendenz ‚nach oben‘.⁹²¹

Im Hinblick auf Whiteheads revidierten Ereignisbegriff ab *SMW* ist die Frage nach dem ‚Besitzer‘, „agent“ oder „bearer“ (Hodgson) des Bewusstseins bei James dringlich. Die gewählten Terme machen keinen grossen Unterschied, wenn deren Relationen unklar bleiben. Die auf Aristoteles aufbauende Vermögenspsychologie nahm als Terme vier „Vermögen“ (*faculty*) und eine immaterielle Substanz an, deren Relation zur materiellen, körperlichen Substanz mysteriös blieb. Nun kommen wir in der Sache nicht weiter, wenn wir stattdessen „Funktionen“ und ein unverfängliches „X“ annehmen, das gerade so „funktioniert“, wie wir es wünschen. Bei James und Whitehead ist dieses X eine Phase in einem psychischen oder ‚protopsyichischen‘ Prozess, die im Werden begriffen ist. Etwas, das entsteht, ist auf externe Faktoren angewiesen, die Hodgson „real conditions“ nennt. Wenn wir nun meinen, wegen den Argumenten von Clay und Zenon das Werden einer Person oder einer Sache in diskrete Minima zerlegen zu müssen, dann kommt uns der ‚Ort‘ der angenommenen Funktionen abhanden: „The functions break down because there is no agent whose functions they are.“⁹²² Hier liegt der ganze Irrtum, den James in *PP* und Whitehead in *PR* hätten vermeiden können, wenn sie Bergsons Beispiel gefolgt und zu Zenons Argumenten mehr auf Distanz gegangen wären.⁹²³ Zenons Paradoxa sind für eine empirische Philosophie des Werdens nicht pertinent. Sie sind Gedankenexperimente, die gewohnte Denkmuster aufbrechen wollen. Dabei erscheint die Bewegung als logisches und metaphysisches Problem, das nach den jeweiligen Lösungen verlangt. Ansonsten sind die fraglichen Argumente für eine evolutionistische Metaphysik schlicht unbrauchbar, es sei denn, wir korrelieren sie mit Lamarcks „zoologischer

⁹²¹ Bei James spricht man gewöhnlich etwas verhalten von einem „Meliorismus“. Auch wenn James und Whitehead nicht so optimistisch sind wie Spencer oder Hegel, so ist doch auch bei ihnen der Glaube an den Fortschritt wirksam.

⁹²² Hodgson 1878/II, 247. – Cf. Miller 1976, 51 f. (zu Clay und Zenon)

⁹²³ James folgt - anders als Whitehead - Bergson in späteren Jahren, siehe etwa *PU*, p. 102 ff.

Philosophie“, was unsere Autoren allesamt versäumt haben (nicht der einzelne Organismus ‚kommt vorwärts‘, sondern die Spezies entwickelt sich). Wir stellen also gegen James und indirekt gegen Whitehead mit Hodgson Folgendes fest:⁹²⁴

Consciousness is not a thing which has functions; it has states and modes, but it is not an agent which operates. It is true that, if the organism is the agent which has consciousness as its general function, then the various modes of consciousness may be secondarily called functions of the organism.

Es geht also um die Klärung des Funktionsbegriffs. In welchem Zusammenhang ist es sinnvoll, von „Funktionen“ zu sprechen? Eine Funktion ist immer eine Funktion *von etwas* oder *für etwas* – aber was ist dieses „etwas“ genau? Dass das Bewusstsein eine „Funktion“ eines Lebewesens ist, würden weder James noch Whitehead bestreiten. Bei James und *mutatis mutandis* auch beim späten Whitehead haben wir es jedoch mit einem „vanishing subject“ (Dewey) zu tun. Die ideale Auflösung des Bewusstseins in „Epochen“ (vielleicht nach dem Vorbild des *specious present*) führt zur Auflösung des psychologischen Subjekts. Es ist diese Art von idealisierender Empirie, die zur Verwischung von Begriffen wie ‚Funktion‘, ‚Person‘ oder ‚Organismus‘ führt. Wir sehen uns bei James und Whitehead gezwungen, den ‚kollektiven‘ metaphysischen mit dem ‚individuellen‘ psychologischen Personenbegriff zur Deckung zu bringen, da uns das Eine von diesen Autoren als ein Vieles präsentiert wird. Bergson befindet sich mit seinem spiritualistischen Verständnis der psychischen Wirklichkeit eindeutig im Vorteil, denn es fällt uns leichter, uns als etwas ‚Seelisches‘, als ein Lebenswille oder als eine Geschichte anzusehen, als unser Ich bloss als ein selbstgemachtes Konstrukt mit einer biologischen Funktion uns vor Augen zu führen. Nun haben wir bereits angedeutet, dass es möglich ist, angeblich ‚geschlossene‘ Substanzen zu öffnen und als Organismen aufzufassen. Substanzen sind keine ‚Protoorganismen‘ und Organismen

⁹²⁴ Hodgson 1878/II, 248 – In diesem Passus ist nicht „thing“, sondern „functions“ zu betonen.

keine ‚Supersubstanzen‘. Wie beim Paar Form/Psyche ist auch beim Paar Substanz/Organismus die Gattung von der Spezies zu unterscheiden (dies beschränkt sich wohlgemerkt nicht nur auf Aristoteles‘ Philosophie). Wir übernehmen an dieser Stelle Dorothy Emmets Definition des Begriffs ‚Organismus‘, den wir als revidierten Substanzbegriff verstanden wissen möchten:⁹²⁵

An organism is an open system in process. Its boundaries may not be sharply defined, and its dynamic activity may extend in a morphogenetic field. It is however capable of acting and being acted on as a unit, and as such is thing-like and not only process-like.

Die Kompromisslösung, die Whitehead hier vorschlagen könnte, wäre, dass eine Aktualität *qua* Subjekt „process-like“ und *qua* Objekt „thing-like“ sei. Das erste sei „reality“ im vollen Sinne, das andere seien dagegen „appearances“. Wir möchten aber kein ‚ganzen‘ und ‚halben‘ Realitäten, sondern *eine* Wirklichkeit in all ihrer Fülle und Komplexität. Ein Organismus ist eine Einheit (als Ursache und als Wirkung), die wir am besten als System darstellen, das Subsysteme beherbergt, die für sich und für das Ganze arbeiten („sub-processes“). Dabei lassen sich sowohl eine gewisse „stability“ als auch „fluctuations“ feststellen, also das, was Capra „structure and process“ nennt (mit „pattern“ als verbindendes Drittes).⁹²⁶ Die Möglichkeit diffuser Grenzen ist ein grosser Vorteil, wenn es darum geht, die Einheit einer Lebensgemeinschaft metaphysisch darzulegen. Grenzen sind nicht mehr absolut, sondern zu einem guten Teil eine Frage der Perspektive oder des zu untersuchenden Aspekts. Bezüglich dieses Aspekts, ist ein gegebenes System offen, bezüglich eines anderen Aspekts dagegen geschlossen (*ditto* für die Paare autonom/heteronom und veränderlich/unveränderlich). Wir haben es also weder mit inerten Substanzen noch

⁹²⁵ Emmet 1992, 64 – Cf. Capra 1996, 48 f. (zu Ludwig von Bertalanffy); ferner Emmet 1984a, 173 f. (zu Conrad Waddington) und Mainx 1955, 644 f. (zu Bertalanffy)

⁹²⁶ Ibid. und Capra 1996, 155 ff. und 174: „flow and balance“, „structure and change“, „order and dissipation“

mit logischen Widersprüchen zu tun, die nach einer terminologischen Revolution rufen. Neue Termini stehen selten für neue Gedanken, neue Gedanken lassen sich meistens bequem in gewöhnlicher Sprache umschreiben (wie wir das eben auch getan haben). Dies ist deshalb der Fall, weil die Wirklichkeit in allen Bereichen kontinuierlich ist (dies ist eine vernünftige metaphysische Vorannahme, die sich ihrer Natur nach nicht beweisen lässt), selbst wenn die Kontinuität in Naturgesetzen zu suchen ist. Das Neue ist nicht ein ‚Ersatz‘, sondern eine *Modifikation* des Alten, und kraft diesem Band zum Bekannten für eine kommunizierende Gemeinschaft verständlich (und in verständlichen Worten formulierbar). Wenn wir einmal die funktionale Einheit eines Systems oder eines Organismus festgestellt haben, macht es Sinn, von dessen „Aktivität“ zu sprechen.

Auch zum oben besprochenen Problem der aktiven oder spontanen Elementarereignisse („judging thought“) hat Dorothy Emmet Interessantes zu sagen. Anlass dazu ist Ivor Leclercs überaus optimistische Auffassung bezüglich der Anschaulichkeit und Plausibilität von Whiteheads aktuellen Entitäten. Laut Leclerc lässt sich bei Whitehead das Zusammentreffen von Subjekt und Objekt als „conjoint activity“, also als Interaktion deuten.⁹²⁷ Dorothy Emmet ist sinngemäss der Auffassung, dass sich Whitehead in späteren Schriften von Bergson weg- und zu Zenon hinbewegt: „In Whitehead’s later books (...) ‚prehension‘ seems to have taken the place of transmission of energy.“ Mit der Prehensionslehre, die in *SMW* ansetzt, wird nicht mehr die „passage“ oder „durance“ (F. C. T. Moore) eines Ereignisses, sondern das „picking up“ von „feelings“ (nach Emmet) betont (die nur noch dem Namen nach „feelings“ sind, da ihr „owner“ eben vergangen ist; es muss sich also um Bilder oder Zeichen handeln).⁹²⁸ Damit erhalten die Aktualitäten/Epochen den Charakter von Monaden, die teils offen, teils geschlossen sind. Das entspräche also ganz dem revidierten Substanzbegriff unter dem Titel „Organismus“, wenn es da nicht ein Interaktionsproblem gäbe. Eine Aktualität ist primär auf ihre unmittelbare Vergangenheit (die „actual world“ aus subjektiver Perspektive) gerichtet, nicht aber

⁹²⁷ Leclerc 1986, 21 / 1990, 9 und Emmet 1986, 79 / 1990, 66 – Cf. *AI*, p. 176 und 178 f.

⁹²⁸ Cf. Emmet 1984a, 170 f. und 1986, 78 / 1990, 65 f.

auf parallele Prozesse in ihrer subjektiven Gegenwart. „Social processes (...) are individuals acting in relationships“ – das wäre, was wir eigentlich von einer Prozessphilosophie erwarten würden: Kommunikation, Kooperation, Kovarianz und Koevolution.⁹²⁹ So ist auch das menschliche Gehirn ein Produkt sozialer Beziehungen, und nicht etwa das Ergebnis eines ‚inneren Planes‘, an dem einzelne Menschen über Jahrtausende weiterarbeiten, bis sie dereinst mit dem Resultat zufrieden sind. Nun ist diese natürliche soziale Denkweise nach SMW nicht mehr möglich, denn zum einen ist der Status von Individuen ungewiss, zum anderen kommt uns die *real* wirkende Gesellschaft abhanden:⁹³⁰

(...) each [actual entity] picks up past entities, and takes up this relation to past entities into what is called its „self-formation.

If this were the whole story, causation could only be a kind of final causation, by which a thing pursues its self-formation by picking up something not present.

Damit spricht Dorothy Emmet an, was sie anderswo „immanent causes“ nennt und wir „funktionale Ursachen“ bzw. „funktionalistischer Ursachenbegriff“ nennen möchten.⁹³¹ Bei diesem Ursachenbegriff werden Ursachen (vor allem Wirk- und Finalursachen) mit Funktionen identifiziert oder als solche umgedeutet. Dabei wird das Äussere ins Innere geholt, wo es erst wirksam wird. Für Samuel Alexander ist „transeunt causality“ die Übertragung von Bewegung (also von kinetischer Energie); „immanent causality“ ist im Prinzip dasselbe auf der Ebene von Organen innerhalb

⁹²⁹ Emmet 1992, 87 – In diesem Sinne habe ich mich an der 6. Internationalen Whiteheadkonferenz in Salzburg in Anwesenheit von Leemon McHenry, George Allan und anderen ausgesprochen (Juli 2006). Wo die Gesellschaft in der Theorie versagt, muss Gott einschreiten. Diese radikale Kritik sprengt die Grenzen einer immanenten Kritik. Sie folgt im Wesentlichen Bergson und der *Chicago School of Sociology (and Social Philosophy)*, die für mich gleichbedeutend ist mit Dewey, Mead und Morris. Eine kritische Würdigung von Whiteheads Kosmotheologie biete ich unter anderem in Roggo 2009 (siehe Literaturverzeichnis). MR

⁹³⁰ Emmet 1984a, 170

⁹³¹ Cf. Emmet 1984b, chap. 8

eines Organismus.⁹³² Bei Whitehead kann das nicht der Fall sein, denn beim Vorgang der Konkreszenz findet keine reale Transition mit Überlagerungen statt (wir befinden uns innerhalb der Monade oder in der „absoluten Epoche“, wie wir sagen). Bereits bei James waren die *substantive* und *transitive parts* im Gedankenstrom wesentlich voneinander verschieden (entsprechend den psychischen Funktionen „wahrnehmen“ und „denken“). Dies scheint Whitehead nachzuahmen, nur verändert er die Reihenfolge: die Transitionen sind relativ offen und ‚chaotisch‘, das Zusammenwachsen (*concrescence*) des Vielen für Eines ist dagegen relativ geschlossen und zielt auf innere Ordnung und Harmonie („perzeptive und kognitive Phasen“ könnten wir im Anschluss an James sagen). Das Problem dabei lässt sich mit einem einfachen Beispiel illustrieren, das sich entfernt am semiotischen Dreieck (eine Kommunikation mit den Ecken *Ich*, *Es* und *Du*) orientiert. Wenn *Ich* einem *Du* etwas sage (nämlich ein *Es*), dann wirst *Du* Zeuge meines Sprechakts. Dieses Erlebnis dringt in dein Bewusstsein und beginnt dort zu wirken, selbst wenn mein Sprechakt schon lange vorbei ist (genauer gesagt die Form des *Es*). Es ist genau dieses *witnessing*, das wir benötigen, um bei Whitehead die Objektivierung einer vergangenen durch eine neu entstehende Aktualität verstehen zu können. Zwischen dem Sprechakt und dem „Eindruck in der Seele“ darf es keine Lücke geben (wir halten uns an Aristoteles). In diesem Sinn sollten sich diese beiden Ereignisse überschneiden. Deshalb sprechen wir lieber von „Bildern“, „Zeichen“ oder „Informationen“, als von einer wörtlichen „Inkorporation“ einer alten/vergangenen in eine neue/entstehende Aktualität (nach dem „reformed subjectivist principle“). Als Energie ist eine Prehension ein Impuls, als Objektivierungsvorgang dagegen eher das Erkennen eines Musters. Es bleibt uns dann immer noch das Problem, verständlich zu machen, wie elementare Existenzformen, die gerade am Entstehen sind, die hochspezialisierten Leistungen vollbringen können, die Whitehead von ihnen verlangt (tatsächlich macht dies Gott möglich). Würden wir von relativ ‚opaken‘ Organismen sprechen, könnten wir einfach auf deren Passivität hinsichtlich

⁹³² Alexander 1920/I, 283: „substances which are contained within a substance“

gewisser Vorgänge in ihrem Milieu verweisen. Dies wäre eine plausible Erklärung, die nicht zu viel fordert, und die sich auch aus menschlicher Sicht bestätigen liesse.

Nun kann man den Unterschied zwischen „picking up“ und „transmission of energy“ (Emmet) als Widerspruch oder als Ambiguität ansehen. Wir haben bereits dargelegt, dass Whitehead auch nach SMW an den Gedanken eines Energieflusses und der Überlagerung von Ereignissen festhält. Whitehead widerspricht sich nicht, und er ist auch nicht unentschieden; es ist ihm bis zu MT einfach nicht gelungen, die Kontinuität und die Feinkörnigkeit der Realität systematisch zu begründen und miteinander in einen *rellen* Zusammenhang zu bringen (Zenon und die Quantenmechanik sind keine Begründungen, sondern lediglich Illustrationen). Die Theoriebildung ist an diesem sensiblen Punkt stecken geblieben.⁹³³ Der Fehler – wenn es denn einer ist – ist dort zu suchen, wo Whitehead Aristoteles untreu wird. Hätte Whitehead seine Epochentheorie der Zeit nur als *Theorie* gelten lassen, wäre ihm kein Kategorienfehler unterlaufen. Abgesehen von der Alternative *potenziell teilbar / aktuell unteilbar* bleibt nur noch ein Weg offen, nämlich jener, der zu einem echten *social approach* führt (also ‚echte‘ Individuen in einer ‚echten‘ Gesellschaft mit ‚echten‘ Interaktionen). Wären Whiteheads aktuelle Entitäten nur in der Theorie Atome, in der Praxis aber untrennbare Teile eines Ganzen (*i.e.* eines fluktuierenden Systems, das in einem weiteren Zusammenhang als Subsystem angesehen werden könnte), wäre ein funktionalistischer Ursachenbegriff vertretbar gewesen. Wir würden dann der Weisung Alexanders folgen und von *rellen* Teil/Ganzes-Beziehungen ausgehen. Da Whitehead auf Abwege gerät und in eine ‚reformierte‘ Monadentheorie abgeleitet (mit dem „reformed subjectivist principle“ und den damit verbundenen immanenten Objekten), werden äussere in innere Probleme verwandelt. Anstatt bei äusseren Gegenständen und transitiven Prozessen anzusetzen („transition“), beginnt die Existenz einer Aktualität bei inneren Gegenständen, die nach einer groben Selektion (positive und negative Prehensionen) in reflexive Prozesse („concrecence“) eingehen

⁹³³ Etwas weiter unten werden wir uns überlegen, wie wir von Whiteheads moderner Monadentheorie „zurück zum Konkreten“ finden könnten. Eine Möglichkeit folgt sogleich, nämlich die Analogie zur Zellteilung.

(siehe das letzte Zitat). Da es aus epistemologischen Gründen (die nicht ausschlaggebend sind) kein Gegenüber geben darf, das nicht zuvor als Wahrnehmungsgegenstand appropriiert wurde, müssen Objekte als Phasen von Subjekten gedeutet werden.⁹³⁴ Diese Verschiebung der Subjekt/Objekt-Relation ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass Objekte/Ursachen viel mehr als bloss Aspekte von Subjekten/Wirkungen sind. Ein Subjekt/eine Wirkung transzendiert das Objekt/die Ursache. Damit wir in der Metaphysik zu einem Etappenziel gelangen, müssen wir uns einmal entscheiden, ob es den äusseren Gegenstand ‚ohne mich‘ gibt oder nicht. Ein radikaler Skeptizismus ist immer möglich, aber niemand kann uns zu dieser epistemologischen Option verpflichten (deren metaphysisches Pendant wäre ein gemässigter ontologischer Nihilismus, bei dem die gesamte Wirklichkeit „unknowable“ wäre). Man sollte den *common sense* nicht verherrlichen, aber in diesem Fall liegt der *onus probandi* klar beim Skeptiker oder beim Idealisten, der Kant folgt (wie etwa Fichte). Wenn verständlich gemacht wird, dass Individuen und ganze Gesellschaften einem *massive error* bezüglich der Wirklichkeit oder dem ‚Wesen‘ unserer Erkenntnis erliegen, kann weiter diskutiert werden. Solange das nicht geschieht, halten wir an einem pragmatischen Realismus fest.

Mit funktionalen/immanenten Ursachen kommen wir einmal mehr auf das Thema *the one and the many* zu sprechen. So wie es keine ontologische Priorität des Individuums ‚vor‘ der Gesellschaft geben kann, so gibt es auch keine ontologische Priorität einer Gruppe von Funktionen ‚vor‘ dem entsprechenden Organismus. (Ob es eine logische Priorität gibt, hängt von den Prämissen des Arguments ab.) Um bodenlose Diskussionen zu vermeiden, ist es in der Metaphysik zuweilen ratsam, sich an eine einfache Losung zu halten: „Nimm beides oder nimm keines!“

Anstatt halb analytisch und halb synthetisch vorzugehen, wäre es angebracht, zuerst nach einem geeigneten Analogon zu suchen, von dem aus verallgemeinert werden kann. Was läge für eine „Organismusphilosophie“ oder eine „Philosophie des Lebens“ näher, als die natürliche Zellteilung? Neue Zellen entstehen aus alten

⁹³⁴ Cf. Emmet 1984b, 83 (aus einem Brief von Whitehead an Dorothy Emmet)

Zellen. Eine Zelle (z. B. ein Bakterium) bringt in der Mitose zwei Tochterzellen hervor. Anstatt abstrakt zu sagen, dass sich da etwas in der Gegenwart an die Vergangenheit anfüge und sich dabei irgendwie selbst forme, würde sich hier eine Sprechweise anbieten, die das Konkrete besser trifft. Die Tochterzellen werden nicht irgendwie hinzugefügt, sondern sie *sind* in einem gewissen Sinn die Mutterzelle. Die Solidarität von Vergangenheit und Gegenwart (Whitehead) kann man sich ganz einfach als ein Verwandtschaftsverhältnis vorstellen (intern-asymmetrische Relationen). Für eine Metaphysik der Ereignisse bedeutet das, dass sich aus einem komplexen Vorgang mindestens drei Ereignisse aussondern lassen, die sich sukzessive überlappen. Auf das Ereignis „Mutterzelle“ folgen die Ereignisse „Mitose“ und „Tochterzellen“, wobei es hier zu einer Vergabelung kommt (zwei Tochterzellen). Wir haben es also mit vier Ereignissen oder Teilereignissen zu tun, wobei zwischen den Tochterzellen auf indirekte Weise interne Relationen entstehen, nämlich über ihre Verwandtschaft mit der Mutterzelle, der beide sehr ähnlich sind (ein entsprechender Gedanke findet sich auch bei Whitehead). Whitehead hätte seine Begrifflichkeit problemlos im Rahmen eines solchen parabiologischen Versuchs entwickeln können, schliesslich finden wir Ähnliches bereits in James.' philosophischer Psychologie (oder „psychologischer Philosophie“, wie Eisendrath sagt).⁹³⁵ Damit hätte er natürliche Analoga zu seinen zeitlichen und ewigen Entitäten und allgemein zu „wirklichen Relationen“ gefunden, ohne den Anschein zu erwecken, er sei ein moderner Platoniker und Panpsychist und ohne erkenntnistheoretischen Problemen zu viel Platz einzuräumen (denn die Epistemologie kann auf ontologische Aussagen nicht verzichten, auch wenn diese vage bleiben). Auf diese ungezwungene Weise hätten sich Aristoteles, die Stoiker und die Neuplatoniker als nächste Gesprächspartner angeboten. Mit deren Hilfe wäre es Whitehead möglich gewesen, Kant und die Britischen Empiristen hinter sich zu lassen, um sich auf dem Hintergrund vermehrt mit Spencer, Darwin, Lamarck und der zeitgenössischen Soziologie (Marx und Durkheim) auseinanderzusetzen.

⁹³⁵ Siehe SPP, p. 109 und vergleichbare Stellen in PP, TT, ML etc.

Vielleicht hätte Whitehead auf diesem Weg auch einen Zugang zu Hegel, Coleridge und Maine de Biran gefunden. Mit Plotin und Proklos wäre Whitehead dahingekommen, im Individuationsprozess einen Rationalisierungsprozess zu sehen, in welchem eine Idee oder „die Vernunft“ wirkt. Da es bei der Konkreszenz um die Herstellung einer subjektiven Ordnung im Sinne einer „logischen Harmonie“ geht (die letztlich durch Gott ermöglicht wird), liegt die Argumentation mit „individuellen Ideen“ und mit Individuen, die sich ‚aus sich heraus‘ entfalten und zum Guten streben, genau auf Whiteheads Linie.⁹³⁶ Der ästhetische Genuss („intensity“, „enjoyment“), der sich aus zielgerichteten Aktivitäten und harmonischen Proportionen ergibt, ist ein weiteres Thema, das sich in die Tradition von Platon und Pythagoras einbetten liesse. (Whitehead vertritt abgesehen von seinen ästhetisierenden Tendenzen einen gemäßigten Hedonismus, wie er unter anderem auch von William Wordsworth angedeutet wird und nach Aristoteles auch den Stoikern nicht ganz fremd ist. Dies ist alles in allem eine sehr attraktive ethische Position.) Natürlich wären auch in einer solchen gehobenen „Organismusphilosophie“ die parabiologischen Begriffe hoffnungslos überdehnt gewesen, jedoch nicht auf eine so extreme Weise, wie das bei Whiteheads Begriffsschema der Fall ist, das sich zu stark an Locke und an der Wahrnehmungsproblematik orientiert. (Ein vergleichbares Problem lässt sich bei Leibniz und seiner Monadenlehre feststellen, der als Mathematiker und Rationalist ebenso „intellektualistisch“ verfährt wie sein späterer Schüler Whitehead. Allerdings hat Whitehead seinen Rationalismus mit James und Bergson temperiert, so dass wir trotz allem über Leibniz hinausgelangen.)

Ein Teil der genannten Autoren, die Whitehead zu wenig beachtet wird, von Bergson ‚absorbiert‘. Die erwähnten Philosophen aus der Zeit Napoleons lassen sich sehr gut mit dem Geiste von Bergsons Philosophie vereinbaren. Auch Spencer und Durkheim zählen zum geistigen Umfeld Bergsons. Es wäre gewissermaßen eine ‚Abkürzung‘ gewesen, sich an Bergson zu halten, wie das James getan hat. Die eben

⁹³⁶ Cf. SMW, p. 26: „logical harmony“ – Cf. Alexander 1920/I, 266 (*order*) und 272 f. (*individual identity*)

skizzierte metaphysische Zelltheorie ist eine mögliche Ausarbeitung eines für Bergson typischen Gedankens: Das Band der Existenz bricht nie ab. Es sollte auch in der Analyse nicht durchschnitten werden, da man sonst nicht mehr von etwas Seiendem, sondern von Essenzen spricht. Von einer neu entstehenden Zelle kann nicht erwartet werden, dass sie das besagte Band aktiv herstellt. Wenn eine solche Zelle oder ein solcher Protoorganismus in irgendeiner Weise auf die Intervention Gottes angewiesen ist, dann sind wir als Philosophen verpflichtet, das Kind beim Namen zu nennen und eine okkasionalistische Theorie vorzustellen, worauf wir später zurückkommen wollen.

Der Konnex des Lebens bleibt als solcher bestehen und ist in Richtung Vergangenheit und Zukunft offen. Atom und Kontinuum sind die zwei komplementären Aspekte derselben existenziellen Situation. „A wächst aus B heraus“ bedeutet in einer logisch-metaphysischen Sprache „B ist ein Ereignis, das sich mit dem Ereignis A überlappt“. Eine solche deutliche Sprache sprechen Dorothy Emmet und Whitehead in *CN* und *PNK*.⁹³⁷ Noch in *SMW* hängt Whitehead an einem Gedanken, der für seine weitere Metaphysik eigentlich von grösster Wichtigkeit gewesen wäre: „The concept of an organism includes (...) the concept of the interaction of organisms“.⁹³⁸ Hier ist zweifellos noch von etwas Konkretem die Rede, und nicht von einem herausdestillierten technischen Term, dessen semantischen Wurzeln kaum mehr erkennbar ist. In *SMW* und *PR* erfährt der Organismus- und Prozessbegriff allerdings einen solchen Wandel, den man durchaus als „an abstract derivative from logical constrution“ verstehen könnte.⁹³⁹ Diese logische/epistemologische Bestimmung des „concept of an organism“ ist sehr wahrscheinlich auf Whiteheads Auseinandersetzung mit Locke, Berkeley und Hume zurückzuführen, und erst in zweiter Linie mit Leibniz. Dieser Verdacht wird durch eine wichtige und verlässliche Aussage von Charles Harthorne bestätigt, der in einem neueren Aufsatz klar zum Ausdruck bringt, dass Whitehead ganz bewusst

⁹³⁷ *CN*, p. 34 und *PNK*, p. 74; Emmet 1992, chap. 4

⁹³⁸ *SMW*, p. 103

⁹³⁹ Whiteheads eigene Wort in *PNK*, p. 77

von der Wahrnehmung ausgegangen sei, und nicht von miteinander kommunizierenden und interagierenden Individuen.⁹⁴⁰ Diese Bemerkungen holen nicht zu weit aus, denn es ist ja Whitehead selbst, der in *PR* (und in *SMW*) die Option einer metaphysischen Zelltheorie beiläufig anspricht und im Verlaufe seiner Darlegung die besten Karten in unserem philosophischen Spiel vergibt.⁹⁴¹ Whitehead zeigt als Wissenschaftler ein starkes Interesse an epistemologischen Fragen (so wie Einstein). Der *terminus technicus* ‚society‘ und die Rede von einer „Solidarität“ der Aktualitäten ändern nichts an der Tatsache, dass Whitehead primär epistemologisch und nicht soziologisch denkt. (Entsprechendes gilt für Lotze und seinen leicht missverständlichen Begriff der Wechselwirkung.) Aus diesem Grund steht Whitehead Kant und den Britischen Empiristen näher als James, Bergson, Dewey oder Mead, für welche „Wahrheit“, „Wirklichkeit“ und das „Gute“ pragmatische oder intersubjektive Angelegenheiten sind. Die historische Situation und der genaue Kontext bestimmen, was gilt und was nicht gilt. Was gestern ein gutes Kriterium war, kann morgen schon obsolet sein.⁹⁴²

Hier müssen wir uns zweierlei in Erinnerung rufen: (a) Es lässt sich unter dem Namen „evolutionistische Metaphysik“ ein Geflecht feststellen, dass sich mit den theoretischen Beziehungen von Spencer, Bergson, James, Dewey, Peirce und Whitehead untereinander spinnen lässt, (b) parallel dazu stellen wir unter dem Namen „spiritualistische Metaphysik“ Beziehungen fest, welche vermehrt und nicht immer bewusst an die romantische Tradition anknüpfen. Beim ersten Punkt mit der Evolution schauen wir mit unsern Autoren gewissermassen ‚nach vorne‘; beim zweiten, neuromantischen Punkt blicken wir dagegen auf die gesamte philosophische Tradition von der Antike bis zur Aufklärung zurück. Die Themenbereiche „Evolution“, „Bewusstsein“ und „erweitertes Bewusstsein“ (Parapsychologie, ferner der Einfluss der Freudsche Schule auf Bergson und Whitehead)

⁹⁴⁰ Hartshorne 1997, 165: „My own complete psychicalism was not derived from microphysics, but, like Whitehead’s, as he told me, from phenomenological observations of sensations as a special class of feelings.“ – Hartshorne nennt seine panpsychistische Theorie „psychicalism“.

⁹⁴¹ *PR*, p. 219: „a cell-theory of actuality“

⁹⁴² Dieser Punkt hat G. E. Moore an Spencers Ethik entweder nicht verstanden oder nicht beachtet.

erlauben es, antike und romantische Denkformen neu zu beleben. Das „Schöne und Gute“ sowie das Mystische und Mysteriöse werden von wissenschaftlich orientierten spiritualistischen Philosophen nicht mehr in der Transzendenz, sondern im Konkreten (also in der Immanenz) gesucht. Mit Bergson und Whitehead greifen wir bis zu Anaxagoras zurück, unter dessen Schirmherrschaft auch die Stoa, der Neuplatonismus, Descartes, Schelling und Hegel stehen. Dieses Motiv eines geistigen Prinzips, das psychischen und kosmischen Prozessen ‚unterliegt‘, taucht spätestens bei Bergson klar wieder auf. Es ist nicht einfach, mit Worten den Unterschied zwischen dem Idealismus der Zeit um 1800 und dem neuromantischen Denken und Fühlen um 1900 zu treffen. In beiden Perioden bestand ein reges Interesse an der Wissenschaft, das indirekt das Interesse an religiösen und an eher weltlich eingestellten metaphysischen Fragen neu entfachte. Die Wissenschaft geriet zum Trojanischen Pferd der Moderne, das in die Burg der Tradition eingelassen wurde. Die Konfrontation zwischen methodischem Forschen und Offenbarung ist das unverkennbare Kennzeichen der Neuzeit, und nicht nur ein kurzzeitiger Effekt von Darwins Evolutionslehre (das haben wir bei der These von Cohen/Wolfson bereits sehen können). Eine solche Konfrontation gab es in Antike und Mittelalter auf eine solche krasse Art nicht. Es ist erst das neuzeitliche instrumentelle Denken, welches das komplementäre Verhältnis von Wissen und Glauben aufbricht und die allseits bekannte Spaltung des modernen und postmodernen Bewusstseins herbeiführt, das seine Wurzeln wahrscheinlich in der römischen Adaptation des Christentums hat („vom Guten sprechen und das Schlechte zu tun“, wie das bis zum heutigen Tag getan wird).

Der so genannte „Realismus“ und der Pragmatismus bei James, Bergson und Whitehead beschränken sich auf epistemologische Fragen. Eine realistische Erkenntnistheorie verpflichtet sich in der Regel nicht auf Aussagen bezüglich der „Natur“ oder dem „Stoff“ von Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsvorgängen. Die Aussage „Ich nehme etwas Wirkliches war“ beinhaltet in keiner Weise positivistische oder materialistische Tendenzen (wie von den entsprechenden

Parteien gerne behauptet wird). Es bleibt völlig offen, was als „das Wirkliche“ gilt. (Entsprechend ist auch unsicher, was als „vernünftig“ bezeichnet werden soll.) Spätestens seit Berkeley sollte klar sein, dass sich Realismus und Idealismus nicht voneinander trennen lassen. Der Grund ist offensichtlich: Wenn ich über die Welt oder über meinen Weltzugang nachdenke, *denke ich nach*. Meine noch so vorsichtigen Aussagen über die Welt sind Aussagen über mein ‚Denken-der-Welt‘ oder einfach über mein Denken. Es ist unvermeidlich, dass ein denkendes und ein sprechendes Tier wie der Mensch in zwei parallelen Welten lebt – in einer intensionalen und in einer extensionalen Welt.⁹⁴³ Daraus ergeben sich durchaus natürliche dualistische Denkmuster, die ihren Niederschlag in der Philosophie finden. *Wie* damit in Theorie und Praxis umgegangen wird, ist eine andere Frage. *Dass* der Mensch (oder der Verstand) dualistisch angelegt ist, kann nicht ernsthaft bezweifelt werden. Es wäre kindisch, Platon, Descartes oder gläubigen Menschen in Ost und West die Schuld für etwas zuzuschreiben, das nicht kulturell, sondern psychologisch - möglicherweise sogar physiologisch - bestimmt ist. Die *conditio humana* und die Einsamkeit des Menschen (ein Thema bei Whitehead) sind keine revidierbaren Konventionen, die sich relativieren liessen. Für den Menschen sind sie absolute Gegebenheiten, welche die Grenzen des Denkens markieren.

Wenn wir „realistische“ und positivistische Vorurteile verabschieden und uns stärker auf die Philosophie besinnen, können wir auch besser die Tendenzen in James’ und Whiteheads Theorien herausspüren. James’ und Bergsons ‚reformierter Idealismus‘ besteht vor allem in der Annahme, die Psyche (oder das Wesen einer Sache) sei eine *agency*, welche im weiteren Sinne des Wortes einen „Willen“ ausdrücke und eine gewisse Unabhängigkeit von physiologischen Vorgängen genieße (ein Parallelismus oder nomologischer Dualismus, welcher in letzter Konsequenz auf einen ontologischen Dualismus hinauslaufen).⁹⁴⁴ Whitehead teilt solche Ansichten und versucht, diese in eine barocke Form zu gießen, was ihn über

⁹⁴³ Royce spricht in diesem Sinn teffend von „internal“ und „external meaning“ (siehe Royce 1927, 1929 und 1998).

⁹⁴⁴ Cf. Roggo 2010

Descartes, Leibniz und Spinoza hinaus zu Berkeley führt. Berkeleys Idealismus ist im Prinzip eine erkenntnistheoretisch geleitete Variante von Leibniz' Monadismus, welche stärker als Leibniz' Theorie auf die Thematik rund um Wahrnehmen und Denken eingeht. Bei Berkeley sind Mechanik und Spiritualität (Geist und Materie) nicht mehr komplementäre Ausblicke auf dieselbe Landschaft namens „Realität“, sondern der materielle Aspekt der Wirklichkeit ist nur noch eine Schöpfung des Verstandes zu praktischen Zwecken, was bereits Bergsons ‚pragmatistische‘ Sprechweise anklingen lässt (dies ist der grosse Unterschied zu Leibniz und Whitehead). Bei Berkeley und später bei McTaggart besteht die Wirklichkeit aus einer Vielheit von Geistern („soul“, „spirit“), welche sich die Welt gleichsam vorstellen (wir könnten hier noch Royce und Schopenhauer hinzufügen). Wenn wir die Imagination als Vehikel der Wahrnehmung und der Erinnerung annehmen, dann eröffnet sich ein neuer Horizont, nämlich jener der Kreativität. Perzipieren ist dann nicht mehr bloss Reproduzieren, sondern die Spontaneität wird neu als Bedingung der Rezeptivität anerkannt (anstatt nur umgekehrt). Wir könnten auch von einer „Angleichung“ sprechen, bei der sich Subjekt und Objekt gewissermassen „in der Mitte“ treffen und so einen wahrgenommenen Gegenstand konstituieren. Diese auf Demokrit, Aristoteles und auf die Scholastik zurückgehende Auffassung steht hinter James' Appropriationsthese und vor allem hinter Whiteheads Prehensionslehre. Whitehead ‚idealisiert‘ im Prinzip James' Idee vom „urteilenden Gedanken“, der sich über eine „scheinbare Gegenwart“ erstreckt im Sinne Berkeleys, wenn er ein solches Elementarereignis als ‚kleinen Rezeptor‘ vorstellt, der seine Daten auf eine Art beschafft, die sich nicht mehr als Überlagerung von Ereignissen begreifen lässt, es sei denn, die Vermittlung eines *initial aim* durch Gott darf als verbindendes Drittes gelten (eine alles übergreifende kompräsenste Aktualität, welche die notwendige Bedingung für die Bildung eines *subjective aim* oder einer ‚individuellen Idee‘ im Rahmen einer ‚spezifischen Idee‘ ist). Es muss unter diesen Umständen mit einer überaus aktiven Gottheit gerechnet werden! Der Gottesbegriff, den wir mit solchen metaphysischen Vorannahmen ins Feld führen, ist also nicht radikal anders als die

entsprechenden Begriffe bei Descartes, Leibniz oder Berkeley. Ohne Gott ist alles nichts. Als Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft wird der besagte Rezeptor als ‚Prozessor‘ aufgefasst, der das Seiende über ein Werdendes („subject“) in ein neues Seiendes (das emergierende „superject“, das „datum“ oder „object“ aus der Sicht der Nachfolger) überführt. Es ist klar, dass wir diesen Übergang als eine Art „Energietransfer“ verstehen könnten (bei dem potenzielle in ‚aktuelle‘ und wiederum in potenzielle Energie umgewandelt wird), selbst wenn wir wie Whitehead von der Wahrnehmung ausgehen. Gleichwohl sind wir mit einem solchen Entwurf in Berkeleys Manier meilenweit von der Erfahrung eines wirklichen Kontakts entfernt, den wir uns auf eine konkrete Weise als Interaktion vorstellen möchten. Eigentlich lässt sich in *PR* nur eine ganz spezielle Art von „Kontakt“ feststellen, bei der eine Rückwirkung möglich ist, nämlich Gottes ‚liebvolles Begleiten‘ aller *res verae* auf allen Stufen der Existenz.

Nun kann man sich überlegen, was für Relationen hier im Spiel sind. Ein abstrakter „Realismus“ argumentiert mit externen Relationen. Realia und Sensa sind nach realistischer (und mechanistischer) Auffassung simple Tatsachen, die einander indifferent gegenüber stehen und beliebig kombiniert werden können.

Interessant wird es für uns erst, wenn auch interne Relationen angenommen werden dürfen. Zeitliche Verhältnisse beinhalten formal transitive und asymmetrische Relationen. Der Vektorcharakter der „wirklichen Zeit“ (d. h. der zeitliche Aspekt von kinetischen und qualitativen Bewegungen) zeigt sich in intern-asymmetrischen Relationen. Damit sind Relationen gemeint, die von einem zeitlich früheren Term *A* zu einem späteren Term *B* führen, welcher mit seinem Vorgänger (Einzahl oder Mehrzahl) ‚verwandt‘ ist, was wir genauer so formulieren: „*B* ist intern mit *A* verbunden, aber nicht umgekehrt.“, „*A* bewirkt eine Differenz, die sich in *B* konkretisiert“ (dies entspräche Whiteheads Denkweise), oder auch: „*A* ist die Bedingung von *B*, aber nicht umgekehrt.“ Die Trennung wird mit externen Relationen, die kausale Verbundenheit mit internen Relationen beschrieben. Damit zerlegen wir den Gedanken der Relativität oder der Ordnung (hinsichtlich Zeit und

Genese) einer Vielheit in seine logischen Bestandteile. Mit Bergson, Alexander und Dewey (ferner mit Spencer und Bradley) weisen wir darauf hin, dass das empirische Original nicht eine Kette von exemplifizierten Ursachen, sondern ein dichtes Ganzes ist, das sich ausdifferenziert und in Wechselwirkung mit der Umgebung als empirisches „System“ konstituiert. Mit Samuel Alexander dürfen wir den klassischen Substanzbegriff als flexibles System mit Subsystemen verstehen, das weder statisch noch impermeabel ist. Eine Form von Systemtheorie wäre deshalb neben Semiotik und Mereologie für eine künftige Prozesslogik unverzichtbar. Im Rahmen von dynamischen Teil/Ganzes-Beziehungen wäre weiter nach Relationen zwischen gewissen Termen zu fragen. Wir gehen also vom Ganzen auf den Teil (wie Spinoza), nicht umgekehrt, wie bei Leibniz oder Whitehead. Wir können nicht wissen, was ein „Teil“ sein soll, wenn wir das Ganze nicht abzuschätzen wissen. Damit vermeiden wir zumindest in der Philosophie partikularistische Fehlschlüsse, die in Ontologie, Epistemologie und Ethik zu einem hypertrophen Individualismus und somit zu einem soziologischen Defizit führen.

Bei Wechselwirkungen und Interaktionen dürfen intern-symmetrische Relationen angenommen werden, die nicht mehr *a priori* transitiv sind. Wenn *A* mit *B* und *B* mit *C* interagieren, dann heisst das nicht unbedingt, dass auch *A* mit *C* interagiert. Dasselbe gilt für die entsprechenden Ereignisse, die sich auf solche Weise überlappen und deren Konstituenten jeweils *A*, *B* und *C* sind. Die Schwierigkeit bei Wechselwirkungen besteht allgemein darin, dass diese in der Regel nicht linear von *A* nach *B* und ‚wieder zurück‘ verlaufen, sondern in ein grösseres Beziehungsnetz eingebunden sind. Deshalb lässt sich auch nicht *a priori* sagen, dass Wechselwirkungen theoretisch mit intern-symmetrischen Relationen zu beschreiben wären. Es ist beispielweise möglich, dass sich die Wirkungen von *A* und *C* auf *B* gegenseitig neutralisieren, während *B* die Terme *A* und *C* (also die virtuellen Ursachen im ersten Ereignis) auf unterschiedliche Weise modifiziert, bis beispielsweise der Term *C* in die Lage kommt, an *A* vorbei den Term *B* zu affizieren. In welche Richtung zeigen hier die Relationen?

Kritik und Gegenvorschlag. Wir wollen nun anhand „Hodgsons Regel“ (siehe oben) James' Konzept vom urteilenden Gedanken einer allgemeinen Kritik zuführen, welche sich auch auf Whiteheads Idee der aktiven Elementarereignisse anwenden lässt.

Locke, Hodgson und andere vor und nach ihnen befolgen eine intuitiv einsichtige ‚Kontinuitätsregel‘, die wir mit dem Spruch „Gleiches wird aus Gleichem gebildet“ versehen können. Es geht dabei im Prinzip um Teil/Ganzes-Relationen. Die Kontinuitätsregel besagt, dass das Ganze und dessen reale oder ideale Teile ‚essenziell gleich‘ (Wesensidentität) sind (*vide* Anaxagoras und Aristoteles). Hodgson wendet diese Regel auf das Bewusstsein an: *Wenn* es im Bewusstseinsstrom Abschnitte gibt, *dann* sind diese ihrer Natur nach gleich wie das ‚ganze Bewusstsein‘ (was immer das auch heissen mag).⁹⁴⁵ Dies wäre auch die akkurate Art, Lamarck und Spencer zu lesen: *Wenn* sich die Evolution empirisch an Individuen und Populationen nachweisen lässt, *dann* sind diese Letzteren ihrer Natur nach gleich wie die ‚ganze Evolution‘, d. h. Lebewesen verändern sich kontinuierlich, deshalb sind sie ‚Träger‘ von Entwicklungen. Wäre das nicht der Fall, dann hätte sich ein evolutionistischer Metaphysiker des 19. Jahrhunderts wie Spencer nicht auf die Empirie (Biologie und Paläontologie) berufen können. Bei der Kontinuitätsregel gibt es nichts Neues unter der Sonne. Alles ist irgendwie und irgendwo angedeutet. Das mag zunächst wie ein Versprecher klingen. Was wir damit sagen wollen, ist einfach, dass es nichts radikal Neues gibt, das sich sozusagen *ex nihilo* von radikal verschiedenen Vorgängern abtrennt. Anstatt eine „Emergenz“ im wörtlichen Sinne lassen wir bei durchgehender Kontinuität nur eine „Manifestation“ von gewissen modifizierten Phänomenen gelten. In unserer Sprache kann sich die „Intension“ einer Sache wandeln und nach und nach die „Extension“ artgleicher Dinge verändern oder umgekehrt (das Kollektiv ist auch eine Ursache und keine Abstraktion). Dabei ist zu bedenken, dass sowohl Innen als auch Aussen mit

⁹⁴⁵ Siehe Hodgson 1898/I, 95 ff.

Widerständen zu rechnen ist. Systeme spielen sich ein und versuchen, sich zu erhalten - genau diese ‚Trägheit‘ oder dieser Widerstand sichert die Kontinuität.

Diese Logik führt bei James und *mutatis mutandis* bei Whitehead zu folgender These: Wenn sich das Selbst in jedem Augenblick als solches konstituiert, dann ist ein solches Elementarereignis (namens „Appropriation“ oder „Prehension“) seiner Natur nach gleich wie das ‚ganze Selbst‘, d. h. die Mikro- und Makrostruktur des Selbst/einer Person sind im Wesentlichen identisch. Was aus den vorhandenen Eigenschaften „emergiert“, sind Modifikationen bestimmter vorhandener Eigenschaften, die sich über Generationen zu einem komplexen Phänomen ‚aufsummieren‘ können. (Ungefähr so kann man sich grössere Entwicklungen bei Alexander, Bergson, Lloyd Morgan und Whitehead vorstellen.) Wir werden weiter nicht mehr von einem „Selbst“ und „Elementarereignissen“ sprechen, sondern zielen gleich auf Teil/Ganzes-Relationen ab. Da James und Whitehead einen natürlichen Atomismus bejahen, ergibt sich uns aufgrund einer Vorannahme ein einfacher *modus ponens*. Wir setzen in die Argumente für das Ganze „w“ und für den Teil „p“; *E* soll eine wesentliche (essenzielle) Eigenschaft bezeichnen. Am besten denkt man bei diesem Beispiel an die Homöomerie der Zeit:

$E(w) \rightarrow E(p)$

$E(w)$

ergo $E(p)$

$E(w)$ darf als empirische Aussage gelten (Introspektion und Erinnerung). Der Obersatz beinhaltet mindestens zwei metaphysische Vorannahmen, welche logische Konsequenzen haben: „Es gibt Essenzen, und eine davon ist die Essenz E “, und: „Es gibt ein Ganzes und dessen Teile“ (*i.e.* die postulierten Portionen des Bewusstseins). Daraus ergibt sich ein ‚gemischtes‘ Argument: Eine metaphysische Hypothese wird durch eine empirische These bestärkt, mehr nicht. Die Vermengung von Theorie und Empirie hat zur Folge, dass wir in unserer metaphysischen Erörterung *de facto* nie

über hypothetische Sätze hinaus gelangen. Die Implikation $E(w) \rightarrow E(p)$ ist ein Konstrukt, das auf einer starken Intuition gründet und im Argument als notwendige Bedingung fungiert. Deren Notwendigkeit ist weder empirisch noch theoretisch ausgewiesen. Wir haben es mit Optionen oder Hypothesen zu tun, die auf gewissen theoretischen/metaphysischen Vorannahmen beruhen.⁹⁴⁶ Das Gesagte gilt übrigens auch für den Lamarckismus und dessen Spielarten (e.g. der Meliorismus in der pragmatistischen Ethik und analog dazu in der entsprechenden Metaphysik). Lamarcks Annahmen sind nicht abwegig oder *a priori* falsch, sondern sie sind logisch und empirisch nicht zwingend, d. h. sie schliessen Alternativen nicht aus.

Wir haben es trotz allen Bekenntnissen zur Empirie bei den älteren und bei den neueren Empiristen bis auf Whitehead mit mehr oder weniger prägnanten geometrischen Vorstellungen von Entwicklungen zu tun (Verstand, Bewusstsein, Evolution). Diese werden bei Alexander, Whitehead und den Absoluten Idealisten mit vagen oder abstrakten Vorstellungen von Teil/Ganzes-Beziehungen ergänzt (*vide* McTaggart). Was zu tun ist, lässt sich von diesen zwei Punkten *ex negativo* ableiten. Wir können das uns folgendermassen als Programm zurechtlegen:

Zurück zum Konkreten I:

Wir müssen bei Entwicklungen stärker auf Überlagerungsphänomene achten.

Zurück zum Konkreten II:

Anstatt logisch oder geometrisch zu argumentieren, müssen wir lernen, mit mehr oder weniger offenen Systemen zu operieren, welche als etwas Konkretes aufgefasst werden können. Dabei tasten wir deren Komplexität nicht an, es sei denn, wir weisen ausdrücklich darauf hin.

⁹⁴⁶ Das soll natürlich nicht heissen, dass ‚lockere Hypothesen‘ und spekulative Sätze aus philosophischen Diskursen zu verbannen wären, ganz im Gegenteil: kreatives Denken verlangt nach geistiger Bewegungsfreiheit (Hypothesen, Gedankenexperimente, Gegenentwürfe).

Diese beiden Programmpunkte drücken ein und dasselbe Desideratum aus: die Metaphysik (und speziell die Prozessphilosophie, die uns hier interessiert) sollte sich verstärkt mit Teil/Ganzes-Beziehungen auseinandersetzen, da davon alles weitere abhängt. Der ‚logische Flügel‘ einer solchen Metaphysik wäre selbstverständlich die Mereologie, die wir von einer Systemtheorie ableiten und mit der Semiotik (eventuell auch mit der Kommunikationstheorie, die mit der Semiotik und allgemein mit dem Pragmatismus verwandt ist) unterstützen können. Dies ist wegen der ganzen Wahrnehmungsproblematik, die bei Whitehead und früheren Philosophen im Vordergrund steht, angezeigt. Damit verhindern wir auch die epistemologische Destruktion der Ontologie im Anschluss an Kant und den Logischen Positivismus (*contra* Quine, Rorty, Wilfrid Sellars u. a.). Niemand kann ernsthaft behaupten, dass die menschliche Gesellschaft mit deren wenigen positiven und vielen negativen historischen Leistungen eine „Setzung“ weltfremder Philosophen sei; und niemand wird angesichts der erdrückenden Tatsachen versuchen, Ideen und Ideologien als *reale* Ursachen menschlichen Handelns zu leugnen – damit ist die Legitimität der Metaphysik endgültig gerettet, sowohl von Seiten der Fakten als auch von Seiten der Ideen her. Solipsistische Gedankenexperimente und nichts sagende Bezeichnungen wie „naiver Realismus“ (oder vielleicht auch „naiver Idealismus“) vermögen diesen Schluss nicht auszuhebeln. Es kommt nicht so sehr darauf an, ob eine Idee „wahr“ ist oder nicht, sondern auf die Genese dieser Idee und auf deren Symbolcharakter. Der *onus probandi* liegt ganz klar bei jenen, die behaupten, die *conditio humana* habe mit den ‚ernst zu nehmenden‘ Aktivitäten des Menschen überhaupt nichts zu tun, nicht bei denen, die Individuen und Gruppen von Individuen in ein dialektisches Verhältnis setzen und psychologische und soziologische Faktoren beachten. Wir wiederholen und erweitern, was wir früher bereits gesagt haben: Die drei grossen Gebiete der Metaphysik sind die phil. Anthropologie, die phil. Theologie und die phil. Kosmologie (was dem thematischen Dreieck entspricht).⁹⁴⁷ Die Semiotik, die Kunstphilosophie, Religionsphilosophie und Sozialphilosophie (im weiteren Sinne)

⁹⁴⁷ *Erklärung*: philosophische Theologie = natürliche Theologie ohne Offenbarung und ohne die Lehren christlicher Kirchen.

sind eminent wichtige Teilgebiete der phil. Anthropologie, die über diesen Bereich in Richtung der anderen beiden grossen Bereiche weist. Wenn wir die menschliche Wirklichkeit eliminieren, dann eliminieren wir auch die Metaphysik – etwas anderes wäre auch nicht zu erwarten gewesen. Ohne Gesellschaft und Kultur lässt sich die Metaphysik nicht verstehen, und auch der Mensch nicht.

Im Kontext der Arbeitshypothesen *I* und *II* sind wir in der Lage, das Verhältnis von Atom und Kontinuum im weitesten Sinne neu zu überdenken. Wir beginnen beim zweiten Punkt und lassen uns ein Stück weit von Conwy Lloyd Morgan leiten. In „Emergent Evolution“ (1923) ersetzt Morgan die Unterscheidung interne/externe Relationen mit der Unterscheidung intrinsische/extrinsische Relationen, welche für Systeme besser geeignet ist.⁹⁴⁸ Innerhalb eines Systems sprechen wir von „intrinsischen“, bei Verhältnissen, welche die Grenzen eines Systems überschreiten, von „extrinsischen“ Relationen. Morgan bringt ein simples Beispiel, das an James und die Neuen Realisten erinnert: Ein Buch ist intrinsisch ‚sich selbst‘ oder ‚für sich‘. Ein Realist sieht es als ‚Ding‘ mit relationalen, qualitativen und quantitativen Eigenschaften an. Nun ist es auch möglich, das Buch als Faktor einer Situation oder eines grösseren „field of relatedness“ anzusehen. Ein solches „Feld“ wäre beispielsweise das System „Raum-Wände-Boden-Decke-Tisch-Buch-Betrachter“. In diesem Konnex geht es nicht mehr allein um das Buch als Gegenstand, sondern um dessen Position, Status oder Funktion in einem grösseren Zusammenhang („terms“ mit „contextual positions“).⁹⁴⁹ In Bezug auf die skizzierte Situation bestehen intrinsische Relationen zwischen Decke und Boden oder zwischen dem Betrachter, dem Buch und dem Tisch. Zwischen den genannten Termen und der Strasse vor dem Haus bestehen dagegen extrinsische Relationen. Dieses einfache Beispiel lässt sich leicht auf natürliche und kulturelle Systeme übertragen, besonders dann, wenn wir

⁹⁴⁸ Siehe Lloyd Morgan 1923, § XIII (besonders 76 f.) – Lloyd Morgan scheint Alexander zu folgen, der sich ähnlich ausdrückt wie James in Bezug auf das Selbst (notwendiger und kontingenter ‚Besitz‘; intro- und extravertierte Aspekte). Alexander spaltet die intrinsischen Relationen (oder relationalen Eigenschaften) in „essenzielle“ und „kategorische“ auf, je nach Abstraktionsgrad. Siehe Alexander 1920/I, 252 f.

⁹⁴⁹ Ibid., 77 f.

in der Wohnung, in der wir zu Gast sind, alle Fenster und Türen öffnen, damit ein Austausch mit der Umgebung stattfindet. Wichtig bei einer funktionalen Unterscheidung, wie sie Lloyd Morgan vorschwebt, ist, dass keine Aussagen hinsichtlich der Natur der Terme gemacht werden.⁹⁵⁰ Aus einer physikalischen Sicht bleiben die diversen Eigenschaften des Buches oder der vier Wände einigermaßen ‚stabil‘. Das heisst für uns, dass wir eine Anzahl von hypothetischen Sätzen aufstellen können, die wahrheitsfähig sind: „Wenn das Buch von 2 Metern Höhe fallen gelassen wird, dann erfährt es eine grössere Beschleunigung, als wenn es vom Tisch auf den Boden fällt.“ Wir verfügen in einer Situation also über ein Bündel von realen/physikalischen Möglichkeiten, die sich formal als konstante Beziehungen zwischen konstanten Termen denken lassen. (Würden diese Konstanten fehlen, könnten wir in Bezug auf die Zukunft nur noch von unscharfen „Möglichkeiten von Möglichkeiten“ sprechen, nicht aber von „möglichen“ oder „wahrscheinlichen“ Sachverhalten.) Bei einigermaßen stabilen Verhältnissen sprechen wir von „Objekten“, „Systemen“ oder allgemein von „Naturgesetzen“ (analog zur menschlichen Gesetzgebung).

Morgan ist in seiner Argumentation allerdings nicht konsequent, da er zu stark auf die Neuen Realisten Rücksicht nimmt und dabei nicht bedenkt, wie leicht ein vermeintlicher „Realismus“ in einen Idealismus umschlagen kann. (Dieser Punkt wurde auch von Whitehead zu wenig reflektiert, obwohl er bei James und Bergson deutlich hervortritt.) Anstatt rein funktional zu denken und die Phänomene in ihrer Komplexität zu belassen, lässt Morgan den Kerngedanken von Bradley und Whitehead wieder durch die Hintertüre hinein. Dies tut er, indem er die Unterscheidung *intrinsic/extrinsic* mit der Unterscheidung *effective/non-effective* koppelt. Das erlaubt Morgan zwar, die realistische Position zu retten (Wahrnehmung als „non-effective relation“), dafür muss er auch die idealistische Position übernehmen: „Under effective relations the thing itself is in some way changed in its

⁹⁵⁰ Ibid., 76 f. (*contra* Bradley)

intrinsic nature under causal influence.“⁹⁵¹ Dabei vermag die Wendung „in some way“ nicht zu verhindern, dass wir die Essenz eines „Dinges“ tangieren. Bei der Wahrnehmung würde das heissen, dass Gegenstände und die extrinsischen Relationen dazu den Anlass zu somatischen Modifikationen bieten, die anhand von intrinsischen Relationen zu verstehen wären. (Parallel dazu nehmen James, Fechner, Spencer, Münsterberg und andere psychische Modifikationen an. Wir beachten hier nicht weiter das Verhältnis von Psyche und Soma.) Was bei Morgan so leicht daher kommt, ist in Wirklichkeit schwer durchschaubar. Wir haben mit Aristoteles, Thomas von Aquin, Whitehead und anderen Philosophen gelernt, eine Sache als ‚Gemisch‘ von Aktualität und Potenzialität anzuschauen. Was heisst nun „its intrinsic nature“ genau? Sollen wir eine Aktualisierung einer Möglichkeit als „change“ ansehen oder als etwas potenziell Gegebenes „in the making“? Aristoteles würde diese Frage bejahen (Wachstum als qualitative Bewegung), Whitehead dagegen verneinen, da er von Elementarereignissen ausgeht und Aristoteles mit Demokrit kombiniert (einfach ausgedrückt). Bei Whitehead ist eine aktuelle Entität in gewisser Weise „vorgegeben“, nämlich als Ort im raum-zeitlichen Kontinuum, wo Material, Energie und Möglichkeiten zusammentreffen. Dieses Zusammentreffen impliziert bereits die Prozessualität der *res verae*. Es ist deshalb einerlei, ob wir von „Entitäten“ oder von „Prozessen“ sprechen. In der Natur lassen sich Sein und Werden nicht voneinander trennen (wir paraphrasieren Whitehead, der auf weiten Strecken Alexander folgt). Es ist also nicht einmal klar, was nun sinnvoll als „Wandel“ angesprochen werden kann. Solange der Begriff des Wandels unscharf ist, kann nicht daran gedacht werden, eine scharfe Begrifflichkeit bezüglich „effective relations“ herauszupräparieren. Zuerst müssen wir wissen, *was* eine Ursache bewirkt, bevor wir fragen können, *wie* sie das tut. Als empirische Philosophen versuchen wir, ausgehend von Wirkungen deren Ursachen zu erschliessen (‚Effekte‘ und Hypothesen dazu). Aus diesen Gründen reihen wir den Begriff ‚Wandel‘ in die

⁹⁵¹ Ibid., 78

Liste der poetischen Hinweise ein (wie ‚Emergenz‘, ‚Lebensimpuls‘ oder ‚Kreativität‘), was für uns keine pejorative Bedeutung hat.

Whiteheads Lösungsvorschlag lässt sich mit Lloyd Morgan so wiedergeben: Eine Ursache *C* (die Buchstaben stehen für „cause“ und „effect“) steht in einem „intrinsischen“ und „effektiven“ Verhältnis zur Wirkung *E*. Das mentale oder protomentale Ereignis *E* (d. h. das metaphysische Subjekt) definiert durch die Art der Fühlung (positive oder negative Prehension) das Verhältnis zu dessen Vorgängern. Bei einer negativen Prehension der möglichen Ursache *D* durch *E* bestimmt *E* als Nachfolger die Art seines Verhältnisses zu *D* im Sinne einer Negation (*D* und die Beziehung dazu wären dann „extrinsic“ und „non-effective“). Sofern es nur um das Verhältnis von *C*, *D* und *E* geht, wird mit einem funktionalistischen Ursachenbegriff operiert. Die Ursache wird angeeignet oder als Faktor imprehendierenden Organismus ‚blockiert‘ oder verworfen. Die Ursache bleibt als Subjekt nicht erhalten. Die „Transition“ ist eher eine Transmission von Energie *plus* Informationen. Die Natur der einzelnen Terme klammern wir dabei aus. Es wird angenommen, dass sich das „Wesen“ einer Sache durch deren Verhalten bezüglich Objekten manifestiert. Das würde uns Whitehead ohne weiteres zugestehen, nur bleibt es in unserem Kontext nicht dabei. Wenn wir nämlich im Rahmen einer evolutionistischen Metaphysik wirkliche Beziehungen als genetische Verhältnisse deuten, dann kommen wir nicht mehr um die Natur von Termen (*i.e.* von Individuen, Familien und Populationen) herum.

Bis auf Whitehead herrscht in der Metaphysik mehrheitlich ein linear-geometrisches Denken vor. Nun fragt sich, wie die Linearität idealer Gebilde zugunsten der Komplexität realer Erscheinungen überwunden werden könnte. Das erste, was auffällt, ist, dass die Modelle von James und Whitehead (ab *SMW*) Überlagerungsphänomenen zu wenig Aufmerksamkeit schenken. Deshalb unsere Forderung: *Zurück zum Konkreten I* (siehe oben). Schauen wir uns nochmals das Gerüst von James' Gedankenstrom an (wir verzichten hier auf Klammern):

Anstatt sich durch die schriftliche Fixierung verleiten zu lassen, liesse sich doch annehmen, dass die Linie von T₁ bis T₅ nicht eine Sequenz, sondern eine Projektion von nicht-linearen und nicht-diskreten mentalen/neuronalen Ereignissen auf eine Linie ist, die eben den Anschein macht, dass es sich um eine stetige Entwicklung des Gedankenstroms handle. Wenn wir diese Möglichkeit in Betracht ziehen, nähern wir uns einem Konzept, das Daniel Dennett in seinem Buch über das Bewusstsein skizziert. In Dennetts „Modell der vielfachen Entwürfe“ (*multiple drafts model*) geht es um Problemlösungsstrategien, und nicht mehr um die Kontemplation von etwas Mentalem („cartesian theater“).⁹⁵² Das Bewusstsein, dass „B nach A“ kommt, bedingt nicht, dass im Gedankenstrom ein A vor einem B in Erscheinung tritt. Gedanken sind keine Dinge. Es geht im Gehirn nicht um ein A hier und ein B dort, sondern um die zeitliche Relation „A vor B“ bzw. „B nach A“ als Ganzes.⁹⁵³ Dennetts „multiple drafts model“ empfiehlt sich allgemein als Revision von linearen Modellen. Wenn wir einmal von Dennetts Materialismus absehen, entspricht das besagte Modell einigermaßen Bergsons und Deweys Vorstellungen von kreativer Problemlösung. Dennett beschreibt den Vorgang einer optischen Wahrnehmung wie folgt:⁹⁵⁴

(...) this multitrack process occurs over hundreds of milliseconds, during which time various additions, incorporations, emendations, and overwritings of content can occur, in various orders. These yield, over the course of time, something *rather like* a narrative stream or sequence (...)

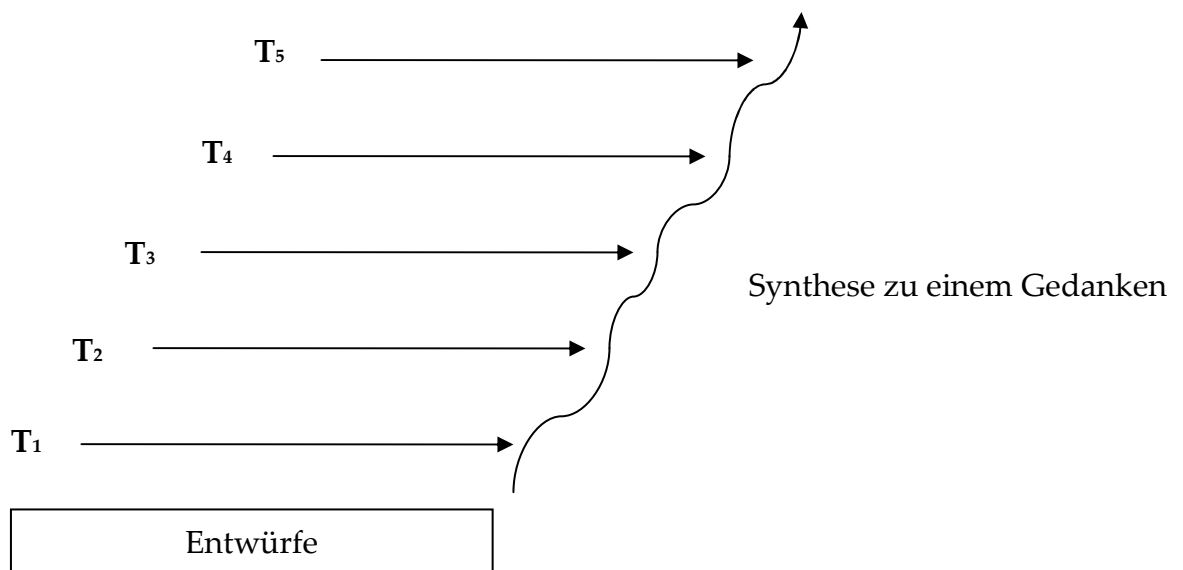
Die Geschichten, die wir uns selbst erzählen und mit bildhaften Vorstellungen glaubhaft machen, sind eigentliche Kompositionen, die nicht direkt etwas ‚Wirkliches da draussen‘ repräsentieren, sondern die Arbeitsweise des Gehirns

⁹⁵² Siehe Dennett 1991 – Dennett schliesst sich in gewisser Weise an Ryle an.

⁹⁵³ Ibid., 148 f.

⁹⁵⁴ Ibid., 135

widerspiegeln. Das Bewusstsein hat es nicht mit Brocken ‚roher Realität‘ zu tun, sondern zuerst einmal mit sich selbst in Abhängigkeit von physiologischen Vorgängen. Dennetts Materialismus lässt die Türe zu einer modernen idealistischen Sichtweise offen. Graphisch liesse sich James’ Sequenz von T₁ zu T₅ im besagten Sinn so verbessern, dass am Rande von sich überlagernden Wasserschichten eine Art Wellenfront erkennbar wird, die das Bewusstsein als narrative Linie auffasst. Das Bewusstsein meint, eine Melodie zu hören, tatsächlich hört es eine bestimmte harmonische Sequenz mit einer dominierenden Linie, welche als „Melodie“ aufgefasst wird. Es liegt eine vielfache Überlagerung von psychischen und somatischen Ereignissen vor, die alle auf die Lösung eines Problems hinzielen. So kreisen wir das anstehende Problem ein. Wir ersetzen deshalb die lineare durch eine multilineare Darstellung:



Diese Darstellungsweise vermittelt eine Idee von der Komplexität des Gedankenstroms. Bewusstsein und Erinnerung lassen sich in diesem Gefüge nicht mehr klar voneinander trennen. Welche Art von Relationen lassen sich für die Gedanken (oder Ereignisse) T₁ bis T₅ annehmen? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Entlang der Wellenlinie entsteht eine Abfolge von Zuständen, die wir

als vorläufiges Ergebnis von „Entwürfen“ deuten. Wenn wir das „multiple drafts model“ als Ganzes in Betracht ziehen, dann fallen zunächst die Bereiche auf, bei denen es zu Überlagerungen kommt. Es wird deutlich, dass wir es mit einer Gruppe von Ereignissen oder Teilereignissen zu tun haben, die graphisch gesehen parallel laufen, aber in Wirklichkeit wohl eher synergetisch vonstatten gehen. Wir dürfen annehmen, dass diese Prozesse oder „Entwürfe“ auf die Lösung desselben Problems hinzielen und deshalb komplementären Charakter haben. Wahrscheinlich ist T_3 (oder ein anderer Entwurf) nicht einfach „falsch“, sondern im Vergleich mit dem was folgt lediglich unvollständig, nicht optimal oder nicht mehr zweckmässig. In Absehung von psychologischen und neurophysiologischen Erkenntnissen ist es uns *a priori* nicht möglich, die Art der Verbundenheit zwischen den verschiedenen Prozessebenen festzulegen. Prinzipiell ist alles möglich: (i) ein Entwurf oder Ereignis ist von anderen Entwürfen völlig unabhängig; (ii) ein Nachfolger ist mit seinem zeitlichen Vorgänger (dem er sich überlagert) intern verbunden; (iii) ein Vorgänger ist über die Überlagerungszone intern mit dem Nachfolger verbunden (die Bezeichnungen „Vorgänger“ und „Nachfolger“ sind nicht wie bei Whitehead wörtlich zu nehmen. Der Singular kann auch in den Plural gesetzt werden). Alles in allem scheint es vernünftig zu sein, nach Feststellung von Superpositionen entweder intern-asymmetrische (ii) oder intern-symmetrische (ii und iii zusammen) Relationen anzunehmen.

Da es in der neueren Metaphysik um Teil/Ganzes-Beziehungen und um entsprechende Relationen geht, gehen wir einen Schritt weiter. Teil/Ganzes-Beziehungen und Relationen sind Aspekte von Systemen. Wir gehen damit der zweiten Forderung nach: *Zurück zum Konkreten II*. Überlagerungen sind Phänomene, die sich feststellen lassen. Funktionale Zusammenhänge gehören dagegen bereits in den Bereich theoretischer Konstruktion. Betrachten wir einmal die eben vorgeschlagene Darstellung mit dem Auge des Metaphysikers: fünf Ereignisse überlagern sich und bauen aufeinander auf. Die ‚Wellenfront‘ scheint einen linearen Verlauf von E_1 bis E_5 zu nehmen (vergleiche mit der Darstellung oben und ersetze

darin alle Gedanken „T“ mit Ereignissen „E“). Nun konzentrieren wir uns auf den Übergang von E_4 zu E_5 . Das klassische Verständnis dieser Relation ist tendenziell deterministisch, weil darin ein aktiver Term einen passiven Term ohne dessen Dazutun erzeugt (ein Stück Materie oder die Seele erhalten eine Form). Bei James und vor allem bei Whitehead werden die Ursachen internalisiert; sie werden gewissermassen zu einem Teil der neuen Aktualität. Sie sind dann als Entitäten ‚verschwunden‘, so dass man sagen könnte, dass nunmehr die Ursache ‚passiv‘ und die Wirkung ‚aktiv‘ sei. Das darf Whitehead so nicht sagen, weil er am Begriff der Wirkursache („transition“ und „causal efficacy“) festhält. Tatsächlich bedeutet aber die Inkorporation von Energie oder Materie (oder der entsprechenden atomaren Prozesse), dass eine Materialursache in einer ‚neuen‘ raum-zeitlichen Region einer Formursache unterstellt wird, die anderer Herkunft ist. Genau besehen kommt es nicht zu einer Emergenz auf der Basis der funktionalen Ursachen (der immanenten *feelings* vergangener Aktualitäten), sondern zu einer Prozessierung eines Materials im Sinne von spezifischen und individuellen Ideen (*initial aim* und *subjective aim*), welche die Selektion erst ermöglichen und sich zusammen mit der Form und der Energie der prehendierten Aktualitäten zum Ziel treiben (*satisfaction*). Der Sache nach operiert Whitehead in seiner Metaphysik mit Form- und Materialursachen, weniger mit Wirk- und Finalursachen.⁹⁵⁵ Es geht primär um die Gestaltung nach einem ‚vererbten‘ Muster; erst in zweiter Linie kommen Abweichungen in Richtung „subjektives Ziel“ in Betracht. Der Typus ‚macht‘ das Individuum, nicht umgekehrt. Abgesehen davon ist es höchst unwahrscheinlich, dass sich Modifikationen *in* einzelnen Aktualitäten abspielen, wie Whitehead in Analogie zu Lebewesen nahelegt; viel eher ‚mutieren‘ ganze aktive Gruppen im gleichen Einflussbereich und helfen so bestimmten Tendenzen zum Durchbruch. Der ‚Ort‘ des Wandels scheint eher die „historic route“ (also ein Nexus) als die einzelne Aktualität zu sein. Auch

⁹⁵⁵ Cf. Lintz 1939, 20 / 89 und Fetz 1981, 219 f.

hier müssen wir das abstrakte Denken zurückstufen. Wir wollen dem Gesagten Rechnung tragen und schreiben statt „E₄ bewirkt E₅“:⁹⁵⁶

$$E_4 \text{ } \text{f} \text{ } E_5$$

Diese Darstellung wäre bei Whitehead mit folgenden Worten zu übersetzen: „Durch das Subjekt E₅ wird E₄ zu einem Objekt für E₅“. Anstatt „...zu einem Objekt für E₅“ können wir mit Nobo auch sagen: „...wird E₄ zu einer Funktion von E₅“.⁹⁵⁷ Damit ersetzen wir den dinglichen Objektbegriff mit einem funktionalistischen, was dem Ansatz von James und Whitehead entspricht.

Eine Inkonsequenz, die bei Whitehead nicht selten zu Verständnisschwierigkeiten führt, ist dessen Festhalten am Begriff der Kausalität, womit die Annahme von linearen oder multilinearen Entwicklungen verbunden ist. Das Vermögen, etwas zu bewirken, ist eine Eigenschaft einer Substanz oder zumindest eines Feldes, das mit substanzartigen Entitäten besetzt ist. Wenn ein ‚reines‘ Ereignis ein anderes ‚reines‘ Ereignis bewirkt, ist nicht einzusehen, warum wir diese zwei „reinen Ereignisse“ ohne Substanzen überhaupt voneinander trennen. Solange sich kein Produkt konkretisiert, ist ein Prozess am Laufen. Wer sagt, ein Ereignis verursache dessen Phasen selbst und sei deshalb nicht auf einen Anstoss oder einen Widerstand ‚von aussen‘ angewiesen, nimmt sich gerade jenen Substanzbegriff zum Vorbild, der auf Kosten des Akt/Potenz-Schemas einseitig die Eigenständigkeit (die

⁹⁵⁶ Die Vertreter der psychoanalytischen Schule von Wilhelm Reich benutzen in der Orgonomie ein ähnliches Funktionszeichen, das von Reich stammt. Siehe dazu J. Meyerowitz, „Basic Orgonomy. Wilhelm Reich’s Abstract Technique for Comprehensive Thinking“, in: *The Journal of Orgonomy*, vol. 19 / 1 (1985). Meyerowitz gibt diverse Artikel von Wilhelm Reich aus den Jahren 1950 und 1951 an. Leider können wir hier nicht auf Reichs hochinteressante Ideen eingehen („paired functions“ etc.). - Reich begreift Bergsons Idee einer universellen, geistigen Energie im engeren Sinne als „Lebensenergie“ und erweitert so mit seiner Art von Vitalismus Sigmund Freuds relativ statische Libidotheorie. Bei Reich stellen wir etwas fest, was bei Whitehead nur schwach durchschimmert, nämlich die bekannte Verbindung von Mystik und Sexualität (siehe auch Zaehner 1957). Diese faszinierende Dimension von Whiteheads Metaphysik wurde bisher noch nicht entdeckt. Wir deuten diese unbekannte Dimension sehr vorsichtig mit der Bezeichnung „gemässigter Hedonismus“ an.

⁹⁵⁷ Cf. Nobo 1986, 40 f. („objective functioning“) und PR, p. 220

‚Nichtprädiszierbarkeit‘) von Existenzformen betont. Deshalb tut Whitehead gut daran, die Sache mit dem „causa sui“ (welches Spinoza auf Gott bezieht) nicht zu weit in seine Theorie zu ziehen. Streng genommen wäre mit dem Substanz/Attribut-Schema auch das Ursache/Wirkung-Schema in Richtung „Komplexität“ zu revidieren. Wir müssen uns von der Vorstellung lösen, Dinge oder Ereignisse würden einander wie Dominosteine an- und umstossen. E_5 ist nicht einfach ein Ersatz für E_4 . E_5 hat in Bezug auf E_4 die Funktion eines „Ganzen“; umgekehrt fungiert E_4 hinsichtlich E_5 als „Teil“. (Wir sprechen wohlgerne von funktionalen Bezügen, und nicht von etwas, was analog zu Backsteinen und der damit gebauten Mauer vorzustellen ist.) Mit dem „Ganzen“ sind zweierlei verbunden: der vorläufige Stand der Akkumulation (Wachstum im Sinne Bergsons) und der übergeordnete funktionale Konnex (primäre Bedingungen). Die Pointe von Whiteheads Thema „perishing“ besteht nun darin, dass die Teile untereinander ersetzt oder erneuert werden können, ohne dass sich dabei etwas am Ganzen ändert. Ein komplexer Funktionszusammenhang (eine „society“ nach Whitehead) ist kein Ensemble von diskreten, selbstidentischen Dingen; „diskret“ und „selbstidentisch“ ist allein das System und auch da nur in einem sehr beschränkten Sinn. Ein Teil, der auf das Ganze verzichten kann, ist nicht ein „Teil“, sondern selbst ein Ganzes - hier müssen wir uns also vor einem Kategorienfehler in Acht nehmen. Das Verhältnis von Atom und Kontinuum (oder von Aktualitäten und deren „Gesellschaften“) verlangt nach einer anderen Beschreibung, als wir sie bei Whitehead finden. Man kann sich Whiteheads Vorstellung anhand des Bildes einer „skein of contents“ (Dennett) veranschaulichen: Eine ‚Strähne‘ paralleler Entwicklungen (mit entsprechenden Inhalten als Ursache von Fühlungen) wird in der Perspektive einer Aktualität zu einem ‚Knoten‘ geknüpft, von dem aus wiederum Entwicklungslinien *in posse* und *in actu* ausgehen usw. Das Verhältnis von Knoten und Strähne fassen wir wie mehrmals erwähnt als Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft auf. Der Haken bei Whiteheads Metaphysik ist der radikale Subjektivismus der Elementarereignisse. Gesellschaftliche Zusammenhänge werden von einer Aktualität nicht in einem

Interaktionszusammenhang erfahren (was von Lotze im Ansatz berücksichtigt wird), sondern *e post* rekonstruiert. In diese Richtung weist auch Wolfhart Pannenberg's Kritik. Wir zitieren aus der englischen Übersetzung:⁹⁵⁸

Since the universe or the space-time continuum is not given as a real whole to the individual event, it is always only this individual event which must integrate into a whole the manifold relationships into which it enters. (...)

We must therefore hold that in the end Whitehead's theory of prehension does not really counterbalance the one-sidedness of atomism, because the whole of the universe (...) has no ontological independence over against the monad-like events.

Wir benötigen also ein Ganzes oder eine Totalität, die theoretisch fassbar ist und charakterisiert werden kann, so dass ein Differenzierungsprozess *von etwas* über grosse Zeiträume hinweg zum Vorschein kommt. Das Universum ist mehr als die Quintessenz von unabzählbar vielen subjektiven Weltbildern. Die Intuition antiker Denker, wonach der Kosmos etwas Individuelles und Lebendiges ist, entspricht einer modernen Kosmologie weit mehr als ein konsequenter *bottom-up*-Atomismus in der Art von Whitehead. Das „Universum“ ist ein konkreter Forschungsgegenstand und nicht nur eine konventionelle *façon de parler*. Nun bemüht sich Whitehead in *AI* um ‚ganzheitliche Subjekt/Objekt-Situationen‘, wenn man das so sagen kann. In *PR* bekam man den Eindruck, dass die potenziellen Objekte für Prehensionen (*i.e.* die eben vergangenen aktuellen Entitäten) passive Daten seien, die von aktiven Erfahrungszentren ‚aufgepickt‘ werden. Diese Bild mit den vermeintlich ‚passiven‘ Wirkursachen möchte Whitehead nun korrigieren, und zwar auf eine Weise, welche die Kontinuität wieder mehr betont. Dabei sagt Whitehead etwas kryptisch, dass die „Anfangssituation“ einen „Aktivitätsfaktor“ namens „Kreativität“ beinhalte. Dabei

⁹⁵⁸ Pannenberg 1990, 170 / 171 (übers. v. J. C. Robertson / G. Vallée) = Pannenberg 1986, 189 f. – J. L. Nobo Studie zu Whitehead versucht, Aussagen wie diese zu entkräften. Aber auch Nobo kommt bei all dem exegetischen Aufwand nicht über eine Monadentheorie hinaus (siehe Nobo 1986).

treffen ‚mögliche Objekte‘ für ‚mögliche Subjekte‘ zusammen und lösen so ‚gemeinsam‘ den Prozess der Konkreszenz aus. Dabei werden die Möglichkeiten oder Funktionen namens „Subjekt“ und „Objekt“ aktualisiert (dies wäre Leclercs „conjoint activity“).⁹⁵⁹ In einer verständlichen Sprache hiesse das einfach, dass sich ein Bündel von Möglichkeiten verwirklicht. Dies ist deshalb der Fall, weil die genannten Funktionen in einer Relation zueinander stehen; sie treten nicht als Funktionen zusammen, sondern definieren sich bei ihrem ‚Zusammentreffen‘ gegenseitig als solche (aus potenziellen werden aktuelle Funktionen). Vermutlich rekurriert Whitehead deshalb auf die Kreativität: „The creativity is the actualization of potentiality (...)“⁹⁶⁰ Dieser Satz sagt auf poetische Weise, dass wir mit dem Akt/Potenz-Schema arbeiten, wobei wir mit „Potenz“ aktive Formen (wie Platon und Aristoteles) respektive Energiequanten und Rhythmen namens „feelings“ und „patterns“ verstehen dürfen.⁹⁶¹

Was das alles für die Metaphysik bedeutet, scheint vorgängig klar zu sein. Das im metaphysischen Sinne verstandene Ganze ist eine ‚kollektive Person‘ oder ein konkretes Universale und insofern dem Begriff der Population in der Biologie vergleichbar. (Eine Population zeigt anders als eine Spezies ein erkennbares Verhalten in einer bestimmten Situation.) Das Ganze ist etwas Konkretes, das nicht an Substanzen, sondern an Relationen festgemacht wird, so wie die einzelnen „Substanzen“ innerhalb dieses Ganzen auch (*vide* Lotze). Das heisst natürlich nicht, dass die Terme von Relationen gleichsam ‚absorbiert‘ werden, so dass wir es mit einer reinen Relativität ohne ‚echten‘ Terme zu tun hätten. Der substanzielle Aspekt von Ereignissen wird in dieser Arbeit nicht negiert (wir folgen damit Bergson, Alexander und Dorothy Emmet). Das Substanzdenken ist nicht falsch, sondern nur

⁹⁵⁹ *AI*, p. 179 – Dieser erste Anstoss der „actual world“ zur Aktivierung eines Fokus (einer Konkreszenz) wäre die „initial phase of a new occasion“.

⁹⁶⁰ *Ibid.* – Grob aber nicht falsch gesagt sorgt die Kreativität dafür, *dass* es weitergeht, während Gott dafür sorgt, *wie* es weitergeht, damit die Harmonie des Universums erhalten bleibt.

⁹⁶¹ Cf. *AI*, p. 185: „Energy passes from particular occasion to particular occasion. At each point there is a flux, with a quantitative flow and a definite direction.“ – Dies ergänzt Whitehead mit diskreten Energiequanten.

einseitig, wenn wir uns dabei auf die Logik fixieren.⁹⁶² Es gibt für uns keinen Anlass, eine restriktive Logik für das Substanzdenken zu postulieren. Es gibt nicht nur eine Auffassung von Substanzen. Aristoteles' Auffassung von Formen und Substanzen sind für eine Weiterentwicklung in Richtung „Organizismus“ offen. Das Ganze ist für uns so etwas wie eine ‚allgemeine Substanz‘, dem ‚allgemeine Prädikate‘ zugeschrieben werden können. Wenn wir sagen, das Ganze bleibe bestehen, dann meinen wir mit dem „Ganzen“ ein Relationengefüge, das unter gegebenen Umständen und innerhalb gewisser Grenzen stabil bleibt (e.g. ein Ökosystem unter gegebenen klimatischen und geologischen Bedingungen, unter dem negativen Einfluss des Menschen usw.). Wenn wir von einem einigermaßen stabilen und flexiblen Komplex ausgehen, der bis zu einem gewissen Grad *causa sui* ist, dann bereitet uns das bekannte Problem namens „das Schiff des Theseus“ keine Schwierigkeiten mehr. Verhältnisse, die zwischen empirischen Extremwerten fluktuieren, sind für uns ‚hinreichend identisch‘ - das heisst mit anderen Worten, dass wir uns als Prozessphilosophen mit Ähnlichkeitsrelationen begnügen, was Individuen anbelangt. In der Theorie sind wir dazu angehalten, allgemeine Aussagen zu machen, deshalb ist es dort sinnvoll, von grundlegenden Bedürfnissen und Funktionen zu sprechen, die bei allen Exemplaren einer Art oder allen Arten einer Gattung „identisch“ sind (besser wäre die Bezeichnung „homolog“). Die Handlungen, die sich im Zusammenhang mit diesem ‚biologischen Imperativ‘ beobachten lassen, sind wiederum „ähnlich“, weil sie von Individuen ausgeführt werden, d. h. sie sind empirisch gegeben. Das Schiff, das in den Piräus einläuft, ist dasselbe, das Jahre zuvor aus demselben Hafen ausgelaufen ist. Schiff, Hafen, Küste usw. sind zwar substanziell (d. h. bezüglich Form und Materie) nicht mehr im wortwörtlichen Sinn mit ihrem früheren Zustand identisch, aber dennoch so ähnlich, dass wir sie wiederzuerkennen vermögen; vor allem ‚funktionieren‘ sie gleich, d. h. es sind keine anderen Verhaltensweisen von Seiten der Seeleute erforderlich. Wir könnten sagen, dass quantitative und qualitative Eigenschaften „unstabil“,

⁹⁶² Cf. Fetz 1981, 35 f.

relationale Eigenschaften dagegen „stabil“ seien. Wir kommen so auf metaphysischem Weg zum Aktualitätsprinzip von Hutton und Lyell, das manchmal auch „Uniformitätsprinzip“ genannt wird.⁹⁶³ Es fragt sich nun, ob das, was gleich bleibt, in dieselbe Kategorie gehört wie das, was sich verändert. Die Ratio von Fleisch- und Pflanzenfressern war in der Jurazeit „gleich“ wie jene in der uns bekannten Fauna. Was sich verändert hat, sind die Bedingungen (Klima und Geologie) und die Terme oder Akteure (Individuen und Populationen, der Mensch miteingeschlossen), nicht aber das besagte Verhältnis (die Nahrungskette). Sind komplexe Verhältnisse wie Vegetation/Herbivoren, Karnivoren/Herbivoren, Knochenbau/Muskelmasse oder Gewicht/Schnelligkeit nun etwas Konkretes oder etwas Abstraktes? Das ist die Frage aller Fragen, denn wissen, worum es geht, bedingt, dass zwischen abstrakten und konkreten Termen unterschieden werden kann. „Wissen, was konkret ist“ bedeutet, ein Weltbild zu haben, auf dessen Hintergrund sich ein Thema diskutieren lässt. In unserem Fall lautet die Frage, ob Verhältnisse und Sammelnamen (Relationen und sortale Ausdrücke) „real“ oder „ideal“ sind, ob ihnen etwas Konkretes in der Welt entspricht. Ist eine Struktur „gegeben“ oder wird sie aus anderen möglichen Strukturen abgeleitet (im Sinne einer Vereinfachung)? Reagiert das Denken auf Systeme ‚dort draussen‘, oder agiert es in Bezug auf Systementwürfe ‚spontan‘? Was uns vor dem Hintergrund „Organismus *versus* Mechanismus“ als Metaphysiker zuerst interessiert, ist das Verhältnis ‚von‘ oder ‚zwischen‘ Teil und Ganzem (die Dynamik ist gewissermassen „zwischen“ den Termen, sie führt zu „Effekten“). „Teile“ können *qua* Terme konkret oder abstrakt sein. Ein „Teil“ oder ein „Aspekt“ einer Theorie ist nicht etwas, das wir auf dem Boden auflesen. Dasselbe gilt natürlich auch für das Ganze, nur stehen wir hier vor dem etwas seltsamen Problem, dass wir nicht immer klar sagen können, ob ein Ganzes ‚da draussen‘ angetroffen wird oder ob es von uns in ‚pragmatischer Absicht‘ entworfen wird. Diese Unsicherheit hat nicht nur für die Philosophie schwerwiegende Folgen, sondern auch überall dort, wo leichtfertig mit vagen

⁹⁶³ Cf. Birx 1991, 120 – 122, 228

Hyperbegriffen operiert wird (,Gott', ,Staat', ,Gesellschaft', ,Freiheit', ,Sicherheit', ,Markt', ,Kultur' und dergleichen mehr). Wenn es nicht möglich ist, sich darauf zu einigen, ob ein Ganzes als konkret oder abstrakt zu gelten habe, empfiehlt sich der Weg, der unter anderem von Aristoteles, Spinoza und Hegel erprobt wurde (später auch von Whitehead). Wir sagen dann, dass das Ganze „in gewisser Hinsicht konkret“ und „in gewisser Hinsicht abstrakt“ sei. Diese Kompromisslösung macht den folgenden Satz sinnvoll: Das möglichst klar, also im metaphysischen Sinn verstandene Ganze ist daher eine konkretes Universale (*concrete universal*) oder ein abstrahierbares Konkretum. Was soll das heissen? - Nun, das Ganze ist etwas Konkretes, das nicht an seienden oder werdenden Substanzen, sondern an Relationen oder Proportionen festgemacht wird. Relationen sind als solche weder konkret noch abstrakt, sondern höchstens „konkomitant“ oder „ko-okkurent“ - das heisst, wir fassen sie als relationale Eigenschaften von seienden oder werdenden Dingen auf. Dabei ist zu beachten, dass nicht die Summe von gegebenen Gegenständen innerhalb eines Bereichs, sondern deren Struktur oder Gesellschaftstyp (also deren Relationengefüge) das Ganze ausmacht. Das Ganze ist nicht eine Summe, sondern ein Produkt. Als solches ist es nicht mit der Summe seiner Teile kommensurabel. Wir bewegen uns in einer neuen Dimension. Aus dem Vielen der Vergangenheit „emergiert“ etwas Einheitliches in der Gegenwart (*vide* Whitehead). Wir landen so unweigerlich bei der „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ und bei der Unterscheidung *innen/ausser*. Insofern eine Existenzform auf das Kontinuum *ausgreift*, ist sie eine Partikulare; insofern das Kontinuum in das Individuum *eingreift*, ist dieses ein Universales (nämlich für die anderen Individuen, die dieses einordnen). Dies entspricht bei Whitehead genau der subjektiven und objektiven Funktion ein und derselben Aktualität in zwei verschiedenen Situationen. Wenn wir ein Individuum als Mikrokosmos betrachten, entspricht dem Kontinuum ,draussen' die Idee der Kontinuität oder besser die Idee einer sinnvollen Entwicklung ,drinnen'. Etwas kühn sagen wir dann, dass diese „individuelle Idee“ in das momentane Geschehen eingreife, wobei wir das

„Zusammenwachsen“ eines Individuums und dessen Unteilbarkeit anders als Whitehead als Differenzierungsprozess mit einer im Prinzip messbaren Dauer ansehen (nicht als *quasi*-instantane „Prozessblase“ ohne wirkliche Entwicklungsphasen), denn die Möglichkeit einer rein theoretischen Teilung *ad infinitum* kann für die wirkliche Struktur der Zeit nicht bestimmend sein. Diese Kühnheit erlauben wir uns, weil wir das philosophische Konzept der „individuellen Idee“ unserer psychische Verfassung besser gerecht wird, als die Modelle von James und Whitehead, welche auf undeutliche Weise das gleiche Konzept voraussetzen müssen, wenn sie die Einheit der Person nicht verleugnen wollen.⁹⁶⁴ Wenn *ich* nach Freiheit und Sicherheit strebe, dann *bin* ich etwas. Wem das alles obskur vorkommt, hat nicht verstanden, dass er mit seiner Lebenswelt in einem Wechselverhältnis steht, das sein Leben weitgehend bestimmt. Tatsächlich ist diese „Dialektik“ im Anschluss an Hegel und Whitehead eine sehr einfache und luzide Erklärung für das Gute und das Schlechte im Menschen. Damit wird nicht eine zeitlose Essenz angedeutet, sondern die menschliche Verfassung, die von der Gesellschaft und deren Geschichte abhängt (von der „Kultur“). Das Individuum und die Gesellschaft machen einander nacheinander „Vorschläge“ (wie wir sagen), aber die Überzeugungskraft des Kollektivs ist um einiges grösser als jene des Einzelnen. Dabei ist die Grenze zwischen „Überzeugung“ und „Gewalt“ unscharf. Darauf kommt es in der menschlichen Realität an! Wenn wir das einmal verstanden haben, sind wir bereit, menschliche Katastrophen *als solche* zu analysieren und die unschönen Dinge beim Namen zu nennen. Metaphysik dient der Förderung des Problembewusstseins, nicht der Lösung von Problemen.

Wir folgen mit Whitehead Platon und nennen diesen theoretischen Ansatz „objektiver Idealismus“, was mit der landläufigen Auffassung von „Idealismus“ nichts zu schaffen hat. Wir kommen bei Gelegenheit darauf zurück.⁹⁶⁵

⁹⁶⁴ Cf. *AI*, p. 186 f.

⁹⁶⁵ Cf. *AI*, chap. V und 296

§ 21 Welt und Psyche

Gli spiriti acuiti (...) del sogno poetico danno alle cose
un'anima sensibile e mutabile come l'anima humana.⁹⁶⁶

Definitionsfragen. Mit einigem Recht könnte gesagt werden, dass in der Philosophie alles eine Frage der Definition sei. Ob einem Gegenstand *a* die Eigenschaft *F* zugeschrieben werden kann oder nicht ist im Prinzip eine Definitionsfrage. Wenn das Sein des Subjekts *a* in *F(a)* *per definitionem* ein *F*-Sein impliziert, ist die Zuschreibung korrekt. Ob wir damit ‚etwas in der Welt‘ treffen, ist freilich eine andere Frage. Definitionen sind Setzungen, die den Charakter analytischer Sätze an sich haben. Nehmen wir als Beispiel die Verschränkung der Begriffe ‚Leben‘ und ‚Bewusstsein‘ respektive ‚Psyche‘ (als Lebensprinzip). Wir könnten das Leben einfach als „psychische Aktivität“ definieren oder eine Prädikation der Form *F(a)* vornehmen („Das Lebende ist psychisch aktiv“). Von einem sprachphilosophischen Standpunkt aus liesse sich einwenden, dass wir in diesen Fällen „Leben“ und „Psyche“ praktisch als Synonyme verwenden. Ebenso gut liesse sich der Begriff ‚Psyche‘ mit „lebend-sein“ definieren bzw. übersetzen. Wir vertauschen dann gewissermassen Subjekt und Prädikat miteinander („Leben“ und „Psyche“): aus *P(l)* wird *L(p)* oder aus dem Adjektiv wir ein Substantiv und umgekehrt. Dabei ist überhaupt nicht klar, was es bedeutet, zu leben oder nicht zu leben, es sei denn, wir begnügen uns mit dem korrelierten Gegensatz „psychisch“ und „nicht-psychisch“, was uns nicht vor einer *petitio principii* bewahren wird.

Die Schlüsselbegriffe, auf die es in der neuromantischen Metaphysik ankommt, sind *Leben, Psyche, Geist, Erfahrung, Entwicklung, Gott, Unsterblichkeit* und weitere mehr. Es ist offenbar wenig gewonnen, wenn wir Begriffe wie *Harmonie/Schönheit, Leben/Psyche, Kreativität/Entwicklung* oder *Geist/Ordnung* jeweils gleichsetzen und in Texten wie Synonyme verwenden. Wenn es uns nicht gelingt, damit eine poetische

⁹⁶⁶ Gabriele d'Annunzio, *Il Piacere* (1889)

Wirkung zu erzielen (wenn wir schon auf philosophische Argumente verzichten), häufen wir damit lediglich Synonyme oder Quasisynonyme an, ohne die Ideen ‚hinter‘ den Worten aus dem Nebel verwandter Gedanken zu heben. Wir bringen so weder Poesie noch Philosophie zustande. Wenn wir uns beispielsweise Gedanken zu den Begriffen *Kosmos* und *Psyche* machen, verbinden wir damit vage Vorstellungen, die beinahe beliebig dehn- und kontraktierbar sind. Das allgemeine Problem solcher Vorstellungen und entsprechender Metaphern (e.g. die Psyche als „Mikrokosmos“) liegt auf der Hand: letztlich weiss niemand mehr, von was eigentlich die Rede ist.

Psyche. Da wir uns speziell für die metaphysische Konzeption der Allbeseeltheit (Panpsychismus) interessieren, dürfte es sinnvoll sein, einigen Gedanken zum Begriff der Psyche nachzugehen. Es ist klar, dass eine bestimmte Art von Panpsychismus eine entsprechende Bestimmung des Seelenbegriffs erfordert. Wenn wir vernünftig über dieses ontologische Modell sprechen wollen, kommen wir um eine Bestimmung der hier involvierten Begriffe „alles“ und „psychisch“ nicht herum. Ohne ein allgemeines Denkraster ist es uns nicht möglich, die Thesen von James und Whitehead bezüglich eventueller panpsychistischer Implikationen einzuschätzen.

Bei der Theoriebildung könnten wir zunächst bei der simplen Negation des Psychischen ansetzen und uns fragen, ob der Gegensatz *psychisch/apsychisch* uns gedanklich weiterbringt. Wenn wir nun „apsychisch“ einfach mit „physisch“ identifizieren (was zu begründen wäre), gelangen wir zum komplementären Gegensatz *psychisch/aphysisch*, mit dem wir offenbar nichts gewonnen haben.⁹⁶⁷ Aus der Logik dieser Gegensätze ergibt sich nun die Aufgabe, die Begriffe *psychisch* und *physisch* ontologisch zu bestimmen. Um dies zu bewerkstelligen, benötigen wir den

⁹⁶⁷ Voltaire macht sich am Ende seiner amüsanten „philosophischen Geschichte“ (wie er sie nennt) mit dem Titel *Micromégas* (1752) über Philosophen lustig, die mit Definitionen der Begriffe ‚Seele‘ und ‚Materie‘ hantieren, ohne zu wissen, von was sie eigentlich sprechen. Auch im Artikel „Ame“ im *Dictionnaire philosophique* (1764) sagt Voltaire sinngemäss, die Philosophen hätten nie eine „idée déterminée“ vom Wesen der Seele gehabt. Genau das ist unser Problem! - Wenn gesagt wird, es gebe ein x, das „psychisch“, „mental“ oder „protomental“ sei, weil das empirisch festgestellt werden könne, lassen sich weder das gewählte Prädikat noch das stillschweigend vorausgesetzte Subjekt für sich alleine definieren. Subjekt und Prädikat verweisen aufeinander. Prädikate drücken sozusagen das zu erforschende Subjekt aus.

Bezug zu einem limitierenden Dritten, ansonsten sind wir in einer Dialele gefangen (oder in einer leeren Nominaldefinition wie etwa *psychisch* = *aphysisch*). Wenn A sich zu C anders verhält als B, dann ist A ein *x* und B entsprechend ein *y*. Das „C“, das uns die beiden *explananda* *x* und *y* (zum das Verhalten von A und B bezüglich C) zugänglich macht, beziehen wir aus dem Forschungsbereich einer Einzelwissenschaft, denn nur mit einem neuen Element lässt sich die besagte Dialele aufbrechen.⁹⁶⁸

Ein Verfahren, das zwar keine Lösung bringt aber für unser Thema relevant ist, ist die Neudefinition des Seelischen als schlechthin ‚empirisch Gegebenes‘ oder als ‚reine Erfahrung‘. (Das psychologische und das allgemeine metaphysische Subjekt bilden sich dann ‚irgendwie‘ aus den gegebenen Objekten heraus, *vide* James und Whitehead.) Der eigenartige Gang von einem offenen Realismus zu einem verdeckten Irrealismus vollziehen die Britischen Empiristen und ihre Epigonen Mill, James, Mach u. a. Berkeley flacht Lockes Dreieck *spirits-God-matter* (das klassische „thematische Dreieck“) zur Korrelation *spirits-ideas* ab (Gott und die neuplatonischen Elemente müssten bei Berkeley genau genommen auch noch beachtet werden). Hume reduziert in einer gewagten *tour de force* Berkeleys Achse auf einfache *impressions* (Lockes und Berkeleys „ideas“); die Achse wird gewissermassen zu einem Punkt oder zu einer Abfolge von Punkten reduziert.⁹⁶⁹ Wir sind also vom autonomen Subjekt auf die Seite der Objekte ‚gerutscht‘. Was dabei übrig bleibt, ist ein aleatorischer „train of thought“, der sich zunächst nach *quasi*-mechanischen Gesetzen bildet und im Weiteren praktischen Belangen untersteht. Ein Abschnitt dieses Gedankenganges (*simple* und *complex impressions*) lässt sich allgemein auf etwas Äusseres oder auf etwas Inneres beziehen (*matters of fact* oder *ideas of relations*). Von der Idee her verhält sich ein „Gedanke“ oder eine Erinnerung bezüglich der Geist/Materie-Unterscheidung neutral. Eine Impression ist weder eine spirituelle

⁹⁶⁸ In diesem Sinne spielt bei James’ „reiner Erfahrung“ das Verhalten des psychologischen Subjekts eine Rolle. Der pragmatische Kontext (C) bestimmt, ob etwas ein „Ding“ (A) oder ein „Gedanke“ (B) ist. Die Definition *Ding* = *Nichtgedanke* (oder umgekehrt) ist leer.

⁹⁶⁹ Hume 1978, 277 (635), *passim* – Die Gedanken stehen im Dienste von Handlungen, haben also einen pragmatischen Wert, wenn man so sagen darf (siehe Deleuze 1953).

noch eine materielle Substanz. Wahrnehmungen sind komplexe Aktivitäten *sui generis*. Die Forderung nach einer Handlung oder nach einer gedanklichen Verarbeitung des Wahrgenommenen erzwingt die Spaltung in einen Innen- und Aussenbereich. Der unerwünschte Nebeneffekt dieser Art von (neutralem) Monismus bezüglich der *impressions* besteht darin, dass die unleugbare Zweiheit von Ich und Nicht-Ich geleugnet werden muss – *realiter* gibt es nur Wahrnehmungen (*vide* Leibniz und Whitehead). Hume, Bradley und andere finden sich mit ihren skeptischen Erkenntnistheorien unvermerkt im indisch-hellenischem Zwiespalt von Erscheinung und Wirklichkeit wieder. Die epistemologische Subjekt/Objekt-Spaltung wird mit der Trennung in zwei ontologische Bereiche erkaufte. Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob die angenommene letzte „Wirklichkeit“ der Erfahrung oder dem diskursiven Denken zugänglich ist, und wie der Ausdruck „Erscheinung“ genau zu interpretieren ist. Es kommt formal gesehen allein auf die eleatische/platonische Disposition „Erscheinung und Wirklichkeit“ an, die sich entweder von der empirischen oder von der rationalen Seite eröffnet. Dem Dämmerlicht dieses entfernten *eleatic halo* entweichen wir nur, wenn wir uns wie Bergson nicht scheuen, von der uneingeschränkten Wirklichkeit des Ich und des Nicht-Ich auszugehen und diese Realität von verschiedenen Seiten her zu beleuchten, bis wir ein verbindendes Drittes gefunden haben (bei Bergson ist dies die Zeitlichkeit oder die ‚innere Energie‘ aller Existenzformen). Die Realismus/Idealismus-Unterscheidung liesse sich auch anhand eines solchen Kriteriums vollziehen.

Der schwierige Weg in Richtung ‚pluralistischer Monismus‘ auf Basis einer eigens dafür geschaffenen Erfahrungstheorie wurde von James und mehr noch von Whitehead erprobt. Wenn es nicht gelingt, innerhalb einer solchen Erfahrungstheorie Sein und Werden miteinander zu vereinbaren und der Person (oder der Psyche) einen angemessenen ontologischen Status zuzuerkennen, gefährden wir das ganze metaphysische Projekt. Die Erfahrung der Welt ist entschieden *nicht* monistisch, egal, wie abstrakt solch ein Monismus gefasst wird. Nur die Grunderfahrung, dass mein

Selbst durch alle Wirrnisse hindurch eine Einheit bildet, kommt als Vorbild für eine monistische Weltsicht (mit einer ‚Weltseele‘) in Frage. Das Gefühl oder die Gewissheit, dass alle Phänomene Zeichen einer eminenten Einheit seien, entstammt den verschiedenen mystischen Traditionen, die es zu respektieren gilt. Das Nichthandeln und Nichtdenken des Mystikers sind nicht dazu geeignet, den Objektbezug in der ‚gewöhnlichen‘ Welterfahrung in Frage zu stellen. Wenn wir unseren ‚normalen‘ Objektbezug als illusionär (oder wenigstens als unzuverlässig) ansehen, im Gegenzug dazu subjektive Wahrnehmungen von Objekten als nicht-illusionär, dann verlagern wir damit das Problem der Objektivität lediglich in den mentalen Bereich. Es fragt sich dann, wie der Bezug zu mentalen Gegenständen zustande kommt. Da wir zudem noch erklären müssten, wie wir dahinkommen, ‚innere‘ Objekte ‚nach aussen‘ zu projizieren, wird es ratsam sein, sich nicht allzu weit vom *common sense* zu entfernen, denn die natürliche Einstellung eines Lebewesens ist auf das Handeln angelegt. Allgemein ist es bedeutend schwieriger, eine innere Welt als eine äussere Welt zu erklären, da wir in der mentalen Wirklichkeit nicht ohne weiteres mit Handlung, Bedeutung und Kommunikation argumentieren können. Dazu bedarf es eines Gegenübers, das die einzelne Person transzendiert. Diese Funktion übernimmt in vielen Theorien Gott. Da wir uns bei dieser traditionellen Annahme gezwungen sehen, neben der Natur noch eine transzendente oder immanente ‚Übernatur‘ auszuweisen, verschieben wir die Frage nach dem Nicht-Ich (nach der anderen Person) in ein theologisches Gebiet, d. h. wir argumentieren nicht mehr für die Existenz der Aussenwelt, sondern für die Existenz Gottes. So verschieben wir das äussere Objekt in unser Bewusstsein und von dort in Gottes Bewusstsein (*vide* Berkeley, Malebranche u. a.). Wir sind inzwischen Lichtjahre von der Tatsache entfernt, dass Körper und Umwelt die notwendigen Bedingungen für mentale Vorgänge sind. Eine natürliche Wahrnehmungssituation ist kein Derivat blosser Wahrnehmungen - wenn überhaupt, dann verhält es sich genau umgekehrt. Wie es aussieht, haben wir das Pferd vor den Wagen gespannt.

Mit solch einem Gefährte werden wir den Anstieg zum Panpsychismus oder zur entsprechenden Diskussion wohl kaum schaffen. Wir müssen weiter suchen.

Da es fragwürdig ist, von einem „Panpsychismus“ zu sprechen, ohne die Bedeutungen von „alles“ und „psychisch“ zu klären (oder wenigstens zu diskutieren), werden wir uns im weiteren zuerst der Definition des Begriffs ‚Psyche‘ widmen. Die Frage nach dem Ganzen soll später aufgegriffen werden.⁹⁷⁰

Wie bereits angedeutet, genügt uns dabei eine Nominaldefinition nicht. Mit Umbenennungen (Synonymen) nähern wir uns nicht einer Antwort auf unsere Frage. Einfach gesagt fragen wir nach dem „Wesen“ des Seelischen. Wir zielen also auf eine Realdefinition, die sich für eine Ontologie eignet. Da die alten Griechen die Seele allgemein als Lebens- und Bewegungsprinzip verstanden haben, können wir uns am Beispiel des Kraftbegriffs bei Margenau (und anschliessend bei Leonardo) orientieren.⁹⁷¹ Henry Margenau unterscheidet verschiedene „Feinheitsgrade“ bei der Definition von *force*. Uns interessieren vor allem die ersten vier Definitionsversuche:

- (i) das vorwissenschaftliche Verständnis,
- (ii) anthropomorphe Formulierungen,
- (iii) die indirekte Definition über Beispiele,
- (iv) über eine Kausalrelation, ferner
- (v) über die Messbarkeit, einen Vorgang usw.

Wie könnten diese Definitionsarten für den Begriff *Psyche* lauten? Versuchsweise lässt sich angeben: (i) Die Seele ist Sitz des Gefühls; (ii) Die Seele ist im Wesentlichen Wille (oder Verstand); (iii) psychisch ist ein Vorgang dann, wenn ein Lebewesen

⁹⁷⁰ Genau genommen gilt das Gesagte auch für den Gottesbegriff. Wenn nicht klar ist, auf was der Name „Gott“ referiert, kann streng genommen auch nicht vernünftig über Theismus, Pantheismus oder Panentheismus diskutiert werden. Ein gläubiger Mensch würde dem entgegenhalten, dass der Glaube eben zur Vernunft hinzutrete oder einer „höheren Vernunft“ entspreche (*vide* Pascal, Coleridge, Teilhard de Chardin u. a.). Die Konsequenz, die ein Positivist daraus zieht, ist unvermeidlich: philosophische Theologie, also die „spezielle Metaphysik“ oder allgemein die Metaphysik haben in der modernen Philosophie nichts zu suchen. Der Gläubige spielt also dem Positivist in die Hand.

⁹⁷¹ Margenau 1950, 223 f.

gewisse Eindrücke empfängt, um darauf reagieren zu können (anhand von Beispielen); (iv) die Psyche ist eine innere Kraft oder Energie, die Ursache von intra- und extrasomatischen Veränderungen ist; (v) „Psyche“ ist der Name für beobachtbares Verhalten.

Nun liesse sich im Prinzip auch der Begriff *Leben* auf solche Art definieren. In aller Kürze hiesse das: (i) Aktivität (oder Sensibilität); (ii) Lebenswille; (iii) Assimilation (oder Adaptation); (iv) die Bildung von Ökosystemen (Individuum und Gesellschaft in der Natur); (v) Reaktionsfähigkeit.

Die Angleichung oder Identifikation der Begriffe *Leben*, *Seele* und *Kraft* entspricht einer starken Intuition, die sich mit Sicherheit nicht auf den Wirkungskreis des Griechentums (vor allem Christentum und Islam) beschränkt. Die Ansicht, dass sich das Leben vom Tod durch die Anwesenheit eines Lebensprinzips oder eines psychischen Faktors unterscheide, darf wohl als anthropologische Konstante gelten. (Auguste Rodin spricht von der „*flamme intérieure*“ eines Menschen und meint damit sicher nicht eine abstrakte Funktion.)

In monistischen und idealistischen Schulen wird die Identifikation von Leben und Bewusstsein im Hinblick auf das Schöne und Gute nahegelegt (Platoniker, Stoiker, Hegel, Royce u. a.). Moritz Schlick gibt drei Gründe an, warum diese Identifikation verfehlt ist: *erstens* wäre das Problem des Fremdseelischen zu beachten, *zweitens* sind grundlegende Lebensprozesse nicht auf bewusste Wahrnehmungen angewiesen, *drittens* sollte Gleichartiges mit Gleichartigem erklärt werden (der Grundsatz von Anaxagoras). Es ist also nicht zulässig, eine astronomische Fragestellung mit biologischen Kategorien zu behandeln (oder das Verhalten der Materie mit der Intervention des Geistes). Ausserhalb streng wissenschaftlicher Diskurse ist nach Schlick die Vermischung verschiedener Register durchaus zulässig.⁹⁷² Eine solche Mischung findet sich beispielsweise in der aristotelischen Naturphilosophie der Renaissance. Es ist die bekannte Mischung von Empirie und Spiritualismus (oder von Biologie und Metaphysik), die uns paradigmatisch in der Person Leonardo da

⁹⁷² Schlick 1925, 475

Vincis entgegentritt. Die Verschränkung von antik-mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken bleibt in der Philosophie bis weit ins 20. Jahrhundert aktuell (diese Denkweise wurde durch die Romantik verstärkt). Der Angelpunkt dieses postmedievalen Denkens bleibt allen Erschütterungen zum Trotz Aristoteles, da er als ehemaliger Platonschüler die Verbindung von Empirie und Rationalität aufs Beste verkörpert. Was wir anhand einer Stelle bei Margenau erprobt haben, findet seine Bestätigung in einer Notiz des „göttlichen Leonardo“. In der Florentiner Sammlung von 1508 lesen wir als Antwort auf die Frage „Che cosa è forza?“ den folgenden Eintrag:⁹⁷³

Forza dico essere una potenza spirituale, incorporea e invisibile, la quale con breve vita si causa in quelli corpi che per accidentale violenza stanno fuori [sic] di loro naturale essere e riposo: spirituale dissi, perchè in essa forza è vita attiva (...)

Eine unkörperliche, unsichtbare, lebendige Kraft – wir werden bei dieser Definition unweigerlich an etwas Seelisches gemahnt oder besser an eine „spirituelle Energie“, wie wir mit Bergson sagen könnten. (Aus diesem und anderen Einträgen wird deutlich, dass Leonardo sowohl belebte als auch unbelebte Körper meint.) Leonardo geht ähnlich wie Goethe, Bergson oder Alexander von der Bewegung aus, wie drei voneinander getrennte Sätze errahnen lassen:⁹⁷⁴

La forza dal moto spirituale ha origine (...)

(...) adunque il moto materiale nasce dallo spirituale.

Il moto è causa d'ogni vita.

⁹⁷³ Leonardo 1958, 42 f. (B. 63 r.) – Leonardo verbindet in diesem Fragment geistige Notwendigkeit mit materieller Kontingenz.

⁹⁷⁴ Ibid., 42 - 45 (Ar. 151 r.) und 48 f. (H. 141 r.) – Bei den ersten beiden Sätzen geht es um die Muskeltätigkeit. Vielleicht liesse sich die „geistige Bewegung“ mit „Wille“ übersetzen.

Die Ursache der Bewegung in belebten und unbelebten Körpern ist demnach geistiger Natur. Der Geist bewegt die Welt.⁹⁷⁵

Bis hierher haben wir die Begriffe ‚Kraft‘, ‚Bewegung‘ und ‚Leben‘ dem Begriff der Psyche zur Seite gestellt. Wir haben damit den Begriff ‚Psyche‘ noch nicht definiert. Uns fehlt noch der Aspekt der Gestalt (sei diese nun individuell oder spezifisch), des Ausdrucks oder die ästhetisch-epistemologische Dimension. Damit kommen wir zu Aristoteles’ Formbegriff. Der Begriff ‚Form‘ oder εἶδος ist bei Platon, Aristoteles und bei den Neuplatonikern mit der Themengruppe Geist/Leben/Harmonie (das Schöne und Gute) verbunden – alles Themen, die sich im Umkreis des frühen Pythagoreismus bewegen. Bei Aristoteles ist es in jeder Hinsicht wichtig, Gattungs- und Artbegriffe auseinanderzuhalten. So sind ‚Substanz‘, ‚Form‘ und ‚Bewegung‘ Gattungsbegriffe, denen Aristoteles jeweils ‚Körper‘, ‚Seele‘ und ‚Veränderung‘ als Artbegriffe unterordnet (diese Spezies sind nicht die einzigen die unter die erwähnten Genera fallen). Je abstrakter ein Begriff, desto ‚leerer‘ ist er und desto grösser ist seine Extension. Umgekehrt nimmt die Extension (die Möglichkeit der Zuschreibung des entsprechenden Prädikats) mit der ‚Zunahme‘ der Intension ab. Die ‚grösste‘ Intension liegt im Konkreten oder Individuellen, das sich nicht mehr allgemein präzisieren lässt (*i.e.* Aristoteles’ primäre Substanzen und individuelle Akzidenzien in der Kategorienschrift). Wenn wir uns auf der *scala naturae* (oder auf der Seinspyramide) ‚von oben nach unten‘ bewegen, dann schreiben wir den natürlichen Gegenständen mit Aristoteles jeweils ‚Form‘, ‚Substantialität‘ und ‚Bewegung‘ zu, jedoch nicht unbedingt ‚Leben‘, ‚Wandel‘ oder andere Artbegriffe. Die grosse Versuchung besteht nun darin, die fraglichen Gattungsbegriffe zu „eine bewegte substanzielle Form“ zu verschleifen und als etwas Seelisches misszuverstehen (ψυχή ist ein Artbegriff und darf nicht synonym zu εἶδος verwendet werden).⁹⁷⁶ Wenn wir die verschiedenen Abstraktionsebenen

⁹⁷⁵ Cf. Passmore 1957, 88 f. (zu Ward) und Skrbina 2005, 162 f. (zu Schiller: Kraft und Wille) – Leonardo wandelt in dieser Hinsicht auf peripatetischen Wegen.

⁹⁷⁶ Cf. Wolfson 1934/II, 56 ff.; Skrbina 2005, 45 ff. (zu Aristoteles) und 87 ff. (zu Spinoza)

durcheinander bringen, und Formen als „etwas Seelisches“ ansehen, dann kommen wir in Versuchung, Philosophen wie Aristoteles oder Spinoza panpsychistische Absichten zu unterstellen (*contra* Skrbina). Für H. A. Wolfson und für uns ist ganz klar: das Kontinuum (oder das Absolute der Deutschen Idealisten) ‚sammelt‘ gewissermassen die verschiedenen Eigenschaften der Atome und ‚absorbiert‘ sie samt deren Gegensätzen, aber die Teile (Atome, Individuen und Gruppen davon) bleiben dabei distinkt und existenziell verschieden vom Ganzen.⁹⁷⁷ Gott und Welt, (individuelle und universelle Eigenschaften) fallen *nicht* zusammen, auch bei Spinoza nicht! Die Existenz trennt sie, die Essenz vereinigt sie. Diese Vereinigung nimmt ‚von unten nach oben‘ zu; sie ist im Individuum nur rudimentär angelegt. Das Individuum ist nicht das Kollektiv, und das Kollektiv ist als Gruppe diverser Spezies nicht die höchste Gattung. Gott bleibt als höchste Gattung *sui generis*. Die Wirklichkeit ist nicht ‚halb‘, sondern ‚doppelt wirklich‘ (das ist bei Parmenides und wahrscheinlich auch bei Shankara nicht anders). Es besteht ein Neben- und Miteinander von Allgemeinem und Besonderem (*one and the many*). Daher betreiben wir neben der Metaphysik auch noch Physik (viele dieser Gedanken finden sich bereits bei Aristoteles und bei Descartes). Es ist hinsichtlich der modernen Metaphysik eminent wichtig, Descartes‘ und Spinozas Theorien richtig zu verstehen und die bekannten Vorurteile ein für allemal abzulegen. In unserer handlichen Sprache heisst das, dass die Relationen zwischen individuellen, spezifischen und generischen Ideen nicht symmetrisch sind; sie haben sozusagen eine ‚logische Richtung‘ und bilden eine Hierarchie, nämlich die Seinspyramide mit einem geistigen Prinzip an der Spitze.

Die Analogie zur dualen Natur des Menschen zieht vielleicht zum ersten Mal Giordano Bruno, der vor Leibniz geistige Monaden postulierte, (die laut Skrbina eine Bipolarität erkennen lassen).⁹⁷⁸ Damit verallgemeinern Bruno und andere Philosophen Aristoteles‘ Definition der Seele (oder sie verwechseln die Begriffe

⁹⁷⁷ Siehe Wolfson 1934/II, 337 – Cf. Paulsen 1901, 286 f.

⁹⁷⁸ Skrbina 2005, 75 - Zur Bedeutung von Nicolaus Cusanus für Bruno und für Leonardo da Vinci siehe Leclerc 1972, chap. 5 - 6 und Cassirer 2002, Kap. 1 - 2 (zu Cusanus, Leonardo, Galilei u. a.)

„Form“ und „Psyche“, wie eben gesagt). Die Seele wird zum „Lebensprinzip“ im weitesten Sinn, also zu einem immanenten Existenzgrund, der einen transzendenten Existenzgrund nicht ausschliesst. David Skrbina erwähnt diese Verallgemeinerung im Vorbeigehen und übersieht dabei, dass in dieser Generalisierung der Schlüssel zum Thema „Panpsychismus“ liegt.⁹⁷⁹ Ein solcher liegt genau dann vor, wenn in einer Ontologie der Begriff „Psyche“ analog zum aristotelischen Begriff „Form“ eingeführt und verallgemeinert wird. Das Seiende „besteht“ dann nicht mehr aus Materie und Form, sondern aus einem physischen und einem psychischen Faktor (d. h. das Wirkliche wird auf diese Weise analysiert). Solange wir formal eine Material- von einer Organisationsebene unterscheiden, bewegen wir uns innerhalb des aristotelischen Schemas (*vide* Whitehead). Wenn wir zusätzlich eine Art psychophysischen Parallelismus annehmen, nähern wir uns von Aristoteles ausgehend Spinoza und Leibniz (*vide* Lloyd Morgan).⁹⁸⁰

Aristoteles verbindet an einer Stelle in *De anima* den Seelenbegriff mit den Funktionen „leben“, „wahrnehmen“ und „denken“.⁹⁸¹ Genau besehen heisst das, dass die pflanzlichen, tierischen und menschlichen Funktionen der menschlichen Psyche „eingeboren“ sind. Als Panpsychist müssen wir die Mehrschichtigkeit dieses Seelenbegriffs auf ein verallgemeinerbares Minimum reduzieren. Der Begriff, der sich am ehesten auf alles Seiende ausdehnen lässt, ist jener der Wahrnehmung (*sensation*, nicht *perception*). Leben und Denken sind zu stark an höhere Seinsformen

⁹⁷⁹ Skrbina 2005, 74 (zu Bruno) – Skrbinas Aussage zu Bruno und dessen Monaden stimmt genau genommen nicht, aber sie kommt unserer Argumentation sehr entgegen. Die Bezeichnung „pluralistischer Pantheismus“ (Perry zu James' Philosophie) würde Brunos Philosophie besser anstehen als die Bezeichnung „Panpsychismus“.

⁹⁸⁰ Die Lage ist etwas schwieriger als oben dargestellt. Wenn sich materielle und formale Ursachen nicht mehr als etwas Wirkliches und Wirkendes voneinander scheiden lassen, nähern wir uns unweigerlich einer Art Hylozoismus. Die Materie ist nicht mehr passiv (wie in der platonischen Tradition), sondern ein Etwas mit einer eigenen Dynamik, das sich in einer bestimmten Umgebung selbst zu organisieren vermag (wie bei Diderot). Eine zusätzliche Schwierigkeit besteht darin, dass bipolare Grundeinheiten sowohl spiritualistisch als auch materialistisch gedeutet werden können, so dass in einem neutralen Substrat Zuflucht gesucht werden muss, mit dessen Hilfe sich einseitige Tendenzen eindämmen lassen (*vide* James und Whitehead). Ein neutraler Monismus postuliert ein unbekanntes X bei gleichzeitiger Anerkennung der Phänomene Y und Z (materieller und geistiger Aspekt der Wirklichkeit). - Siehe Leclerc 1972, chap. 8 – 10 (zu Aristoteles, Cusanus, Bruno u. a.)

⁹⁸¹ Arist. *De an.* 414a 14 (Barnes 1984/I, 659)

gebunden. Wenn „Reaktion“ allgemein „Wahrnehmung“ oder „Empfindung“ impliziert, lässt sich der Seelenbegriff generalisieren. Gegen diese Implikation hat sich Thomas Hobbes allerdings zu Recht gewehrt.⁹⁸² Im Prinzip handelt es sich bei dieser Verwechslung wieder um die vernachlässigte Unterscheidung von Ober- und Unterbegriff. ‚Reaktion‘ ist als hochabstrakter Begriff der Oberbegriff (*genus*) zu ‚Wahrnehmung‘ (*species*), und nicht umgekehrt. Nicht jede Reaktion ist eine Wahrnehmung. (Hobbes verlangt ähnlich wie Telesio und später Bergson, dass Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen den psychischen Bereich auszeichnen.⁹⁸³) Bei den einfachsten Existenzformen werden Wahrnehmungen ‚erlitten‘, d. h. es wirkt etwas von aussen ein (*power* von Qualitäten bei Locke und Whitehead). Whitehead kehrt dieses Kräfteverhältnis um: nicht mehr das Objekt (die äussere Ursache), sondern das Subjekt (die innere Ursache) gilt nunmehr als aktives Prinzip (als Grund des Geschehens). Whitehead würde dem widersprechen, nur kann er uns nicht sagen, wie es kommt, dass gerade vergangene Aktualitäten aktive Ursachen sein können. Es braucht gute Argumente um etwas, das an ein Bild, ein Zeichen oder an eine Information denken lässt, als „aktiv“ auszuweisen. Die theoretische Sachlage wird dadurch erschwert, dass Whitehead seine „ewigen Objekte“ nicht als aktive oder aktivierende Prinzipien versteht, wie das Platon, Aristoteles und ihre diversen Nachfolger allgemein tun. Aus passiven (oder abstrakten) Ideen und *pseudo*-aktiven gerade vergangenen Aktualitäten ergibt sich die Notwendigkeit, das Weitergehen (*going on*) des Weltprozesses in ein ‚externes‘, angeblich immanentes und ebenfalls abstraktes Prinzip zu verlagern, nämlich in der ersten oder „letzten“ Kategorie der Kreativität. Damit gibt uns Whitehead nicht mehr als einen poetischen Hinweis, der im Kern folgendes besagt: „Es geschieht etwas“ (*something happens*). Die Pseudoerklärung, die wir von Whitehead lieber nicht hören möchten, wäre: „Es geschieht etwas, weil entsprechend des ‚Prinzips des

⁹⁸² Hobbes (1655), zit. in Skrbina 2005, 83 f.

⁹⁸³ Ibid., 70 und 84. – Cf. Hobbes 1968, 89 (I, ii, 2): „Much memory, or memory of many things, is called *Experience*.“ – Eine Spur im Sand ist nicht eine Erinnerung, sondern ein Zeichen *für* ein denkendes Wesen *mit* Erinnerung.

Geschehens' etwas geschieht." Auf diese scholastische Art argumentiert Whitehead in *PR* mit seinen verschiedenen Kategorien. Sein Kategorienschema gibt vor, etwas zu erklären. Tatsächlich ist es eine Aneinanderreihung von Begriffen unter dem Namen „Kategorie“, die nicht mehr als eine Kategorisierung theoretischer Elemente zu einem theoretischen Ganzen erlaubt, das wir dabei voraussetzen; über die Wirklichkeit jenseits der Theorie erfahren wir dabei recht wenig. James und Bergson waren da viel vorsichtiger, deshalb sind ihre Theorien leichter handzuhaben, anzuwenden und zu erweitern. Da der ergänzende Gedanke eines Energieflusses (mit dem sich Whitehead wieder Bergson annähert) nicht in der Prehensionstheorie integriert ist, arbeiten wir mit dem funktionalistischen Ursachenbegriff (mit immanenten Ursachen, die als „Funktionen“ vom Subjekt aktualisiert werden).

Die Umkehrung des Verhältnisses *aktiv/passiv* liesse sich im Rahmen einer ‚makroskopischen‘ Substanzphilosophie leichter verteidigen als in einer atomistischen Prozessmetaphysik, bei der es nur ideale Übereinstimmungen gibt (wie bei Leibniz und Lotze). Zwei Substanzen überlagern sich (ihre Lebensdauern überschneiden sich) und sind so in der Lage, miteinander wechselzuwirken oder zu kommunizieren – bei Whiteheads monadischen Elementarereignissen ist das bekanntlich nicht möglich. Whiteheads lässt uns nur noch eine ‚dünne Schicht‘ übrig, wo der Übergang von alten zu neuen Entitäten erfolgt, wobei die einen *nicht mehr*, und die anderen *noch nicht* im vollen Sinne als Individuen aktualisiert sind. Alles, was sich ausserhalb dieser ‚wandernden Linie‘ der Aktualität befindet, ist potenzieller Natur.

Wie dem auch sei, es gilt in jedem Fall, Gattungs- und Artbegriffe fein säuberlich voneinander zu trennen.⁹⁸⁴ Wenn alles Seiende eine Form ausbildet, so ist daraus nicht zu schliessen, dass die Ursache dieser Form eine *quasi*-personale Aktivität in den Individuen ist. Ebenso gut liesse sich die natürliche Formenvielfalt auf einen göttlichen Schöpfungsakt zurückführen. Es kommt nämlich nicht darauf an, ob wir die „*quasi*-personale Aktivität“ intrinsisch oder extrinsisch annehmen. In beiden

⁹⁸⁴ Cf. Wolfson 1934/I, 73 ff. (Teil und Ganzes bei Spinoza)

Fällen gehen wir stillschweigend von menschlichen Handlungen aus und behaupten zwischen den Zeilen, dass menschliches Gebaren universellen Charakter hat. Bei Bruno, Telesio und anderen⁹⁸⁵ könnte das „omnia animata“ ganz harmlos gedeutet werden: „In der Welt der konkreten Dinge ist alles auf irgendeine Weise bewegt“ (es ginge dann um das Forschungsgebiet von Aristoteles' *Physica*), wobei der Begriff ‚Bewegung‘ bei Aristoteles wohlgerneht ein Gattungsbegriff ist.⁹⁸⁶ Die adäquate Deutung des „omnia animata“ dürfte mit Rücksicht auf den nachwirkenden Neuplatonismus (und auf Spinozas entsprechende Unterscheidung) jedoch jene sein, welche in der Formel *omnia animata* das Negativum zum Positivum *omnia animans* erkennt. Ein aristotelisch/stoisch/christlich überformter Neuplatonismus wird darin ohne Mühe einen allmächtigen Gott oder *spiritus mundi* erblicken. Dabei darf niemals vergessen werden, dass Gott traditionell kein ‚Supermensch‘ ist (wie bei James oder Whitehead). Der Mensch ist prinzipiell nicht fähig, die höchste Wirklichkeit (Gott, der ‚Ort‘ oder die ‚Quelle‘ der Idee des Guten, das Absolute, universelle Kreativität oder was auch immer) zu erkennen. Alles, was er aus seiner eingeschränkten Perspektive über das Höchste aussagt, ist analoger oder äquivoker Art. Das Höchste zwingt uns zu einem ewigen „als ob“.⁹⁸⁷ Wenn wir also Gott „Leben“, „Geist“ und „Güte“ zuschreiben, und darin Anknüpfungspunkte zu unserem „Leben“, „Geist“ und zu unserer „Güte“ sehen, dann bilden diese Homonyme nicht mehr als entfernte Analogien (wir können dabei nicht einmal von „Synonymen“ sprechen). Das Thema „Panpsychismus“ ist also ein wenig komplizierter, als es an manchen Orten

⁹⁸⁵ Ibid., 57 und Skrbina 2005, 67 ff.

⁹⁸⁶ Cf. Spinoza, *Ethica* II, Prop. XIII, Schol.: „Nam ea (...) nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.“ – Es ist in der Tat nicht leicht, diese Aussage mit Spinozas cartesischem und aristotelischem Hintergrund zu vereinbaren. „Individuen“ sind nicht Partikel, sondern belebte und unbelebte Körper (das, was Whitehead unter dem Gattungsbegriff *society* fasst). Hier fragt sich, ob Spinoza mit „animata tamen sunt“ mehr als „sind bewegt“ oder „bewegen sich“ meint. Das „quamvis diversis gradibus“ deutet eher auf eine analoge als auf eine homologe Verwendung des Seelenbegriffs hin. Ein Stein ist Gott weniger nahe als ein Mensch, da einem höheren Lebewesen ein intrinsischer Wert zukommt (nämlich die Gottähnlichkeit oder das Gottesstreben, *vide* Aristoteles und Plotin).

⁹⁸⁷ Cf. Berkeley 1950 – Dieses „als ob“ bei äquivoken Sprechweisen bezüglich Gottes Attributen galt Berkeley als verdeckter Atheismus. Wenn das Höchste unwissbar ist (wie bei Spencer), dann gibt es auch nichts zu glauben. Mystiker würden Berkeleys Rationalismus widersprechen.

dargestellt wird. Es genügt nicht, an Worten und philosophischen Programmen hängen zu bleiben.

Die Bifurkation der Wirklichkeit in eine zeitliche und eine zeitlose Seite ist eine Annahme, welche die alten Völker in Ost und West miteinander teilen, und die auch von Whitehead nicht vermieden werden kann. Es wäre also extrem einseitig, sich beim Thema „Bewegung“ auf gängige Art nur auf Heraklit berufen zu wollen (wie das Nicholas Rescher, Walter Pater und andere tun). Idealisten aller Art bestreiten in der Regel nicht, dass es Phänomene gibt, und dass diese bewegt erscheinen.⁹⁸⁸ Die ‚niedere Welt‘ der Erscheinungen ist durchaus nicht statisch. Idealisten und Monisten wie Parmenides, Radhakrishnan oder Bradley waren keine Wirrköpfe. Die klassische Frage (die *nota bene* nicht erst bei Kant auftaucht) ist freilich, ob es ‚hinter‘ oder ‚über‘ den Phänomenen intelligible Ursachen gibt, oder ob wir mit den antiken Skeptikern auf die Vorstellung von etwas Absolutem oder Göttlichem verzichten wollen.

Die Ausbeute unseres Rundganges ist recht bescheiden: *Zum einen* bietet die Definition des Begriffs ‚Psyche‘ Schwierigkeiten. Wenn wir ein Begriff mit einem anderen definieren (z. B. ‚Psyche‘ durch ‚Kraft‘ und ‚Kraft‘ durch ‚Ursache von Bewegung‘, ‚Bewegung‘ durch den ‚Willen‘ usw.), dann ergibt sich eine Definitionsschleife, die nicht viel mehr als eine Aneinanderreihung von vagen Notionen bietet. *Zum anderen* scheint es, dass wir die Idee hinter dem Namen „Psyche“ nicht anders als anthropomorph vorstellen und beschreiben können. Die historisch wirksame und beinahe unvermeidbare Analogie vom Ich zum Nicht-Ich führt in einer Kosmologie unweigerlich zu einer Überdehnung von Begriffen, die verschiedenen menschlichen Interessengebieten entstammen.⁹⁸⁹ (In der Metaphysik sind das oft ethische und ästhetische Gesichtspunkte, welche die Begriffsbildung seit alters her beeinflussen.) Wir geraten in das Dilemma, dass wir entweder einen

⁹⁸⁸ Ein reiner Illusionismus ist in der Philosophie noch seltener als ein reiner Materialismus.

⁹⁸⁹ Die Analogie vom Nicht-Ich zum Ich führt leicht zu einem materialistischen Menschenbild. Dabei ist zu bedenken, dass die komplexen Terme dieser Analogie disparat sind, da der eine Term abstrakt, der andere konkret ist (Physik und Mensch oder Theorie und Leben).

„vollen“ Begriff (jener der Seele) verwässern oder umgekehrt einen leeren Begriff (jenen der Form) „auffüllen“ müssen, um einen Panpsychismus aufrechterhalten zu können. Wir laufen anders gesagt Gefahr, ein Abstraktum als *explanans* oder *definiens* von etwas Konkretem zu verwenden.⁹⁹⁰ Der Rückgriff auf abstrakte Kategorien hat den entscheidenden Nachteil, dass die Grenze zwischen subjektiven und objektiven Kategorien aus menschlicher Sicht nicht endgültig gezogen werden kann (dieses Problem ist in Whiteheads und auch in Nicolai Hartmanns Ontologie gegeben). Sein und Bewusstsein bleiben auf ewig miteinander vermischt. Die Frage, die Aristoteles dem Inhalt nach an Platon richtet, ist für unser Thema zentral: „Wie kann etwas Abstraktes etwas Konkretes bewirken?“ - Nun, die Antwort idealistischer Denker ist bekannt: „Das Abstrakte ist in Wirklichkeit etwas Konkretes höherer Ordnung.“ Unseren Denkkategorien entspricht etwas in der Wirklichkeit; es kann nicht sein, dass Natur und Denken einen Gegensatz bilden. Die Annäherung von Whitehead an Platon, Hegel und andere Idealisten wie Coleridge und Royce ist, wie man sieht, aus historisch-systematischer Sicht legitim und von grossem Interesse.

Wir sind immer noch auf der Suche nach einer brauchbaren Definition von ‚Psyche‘ als Grundlage der Definition von ‚Panpsychismus‘. Ohne ein klares und handliches Konzept ist es uns nicht möglich, James und Whitehead in dieser Hinsicht einzuschätzen. Wir gehen einstweilen von Skrbinas Definitionen der fraglichen Begriffe aus, welche nacheinander als P 1 und P 2 aufgeführt werden sollen:⁹⁹¹

P 1 (...) the energy that animates and produces movements in all things, including the movements of thoughts and ideas. [*psyche*]

P 2 All objects, or systems of objects, possess a singular inner experience of the world around them. [*panpsychism*]

⁹⁹⁰ Cf. Roggo 2008

⁹⁹¹ Skrbina 2005, 25 / 16 – „P“ steht für „proposal“. MR

Bei P 1 geht es um Bewegung: Jede Art von Bewegung benötigt ein ‚Bewegungsprinzip‘, und das wollen wir „psychisch“ oder „mental“ nennen. Diese Definition überzeugt nicht, denn es ist nicht einsichtig, weshalb wir „bewegt“ mit „psychisch“, „von innen bewegt“ oder „zu einem Ziel hin bewegt“ identifizieren sollten.

Skrbinas nennt P 2 eine „functional definition“, obwohl von Entitäten die Rede ist, die etwas „besitzen“. P 2 sieht deshalb eher nach einer substanziellen oder essenziellen Definition der angenommenen Objekte aus. Das Wesen eines „Objekts“ ist Erfahrung. Nun ist dazu zu sagen, dass es um den Begriff der Erfahrung nicht besser bestellt ist, als um notorische Begriffe wie ‚Wille‘, ‚Kraft‘, ‚Energie‘ und weitere mehr. Da diese Begriffe allesamt unterbestimmt sind und öfters metaphorisch verwendet werden, kann nicht ausgemacht werden, ob ein Begriff in Form eines Prädikats analog oder homolog einem Subjekt zugeschrieben wird.⁹⁹²

Schauen wir uns P 1 einmal genauer an! Die Begriffe ‚Energie‘ und ‚Bewegung‘ sind zu unscharf, um die angebotene Definition anwendbar zu machen (wir beschreiben etwas, ohne es richtig zu definieren). Wenn alles ‚irgendwie bewegt‘ ist – ja sogar die Gedanken im Gedankenstrom („thoughts and ideas“) – dann machen wir mit solchen Vorstellungen vage Analogien oder poetische Hinweise zur Grundlage unseres Begriffsschemas. Das ist an sich nicht verwerflich, solange nicht behauptet wird, dass hier wissenschaftliche Befunde verarbeitet werden („empirische Metaphysik“). Vielleicht könnte gesagt werden, dass wir damit nicht den *type* „psychisch“ treffen, sondern über eigene psychische Akte lediglich auf *tokens* verweisen. Wir müssten dann zeigen, wie wir von Instanziierungen (*mein* Denken, Fühlen, Wollen) zur Idee des Seelischen gelangen können (von den *tokens* zum *type* oder vom Vielen zum Einem).⁹⁹³ Die erste Stufe wäre der empirische Befund des

⁹⁹² *Erinnerung*: Eine Analogie ist eine Relation zweiter Ordnung, d. h. die Terme sind selbst Relationen. Bei einer Ähnlichkeitsrelation sprechen wir von einer „Analogie“, bei einer Identitätsrelation von einer „Homologie“, wie das in der Biologie getan wird. - Begriffe, die analog oder homolog zugeschrieben werden können, kodieren Relationen. Wenn beispielsweise die Psyche als eine körperliche Funktion verstanden wird, impliziert der Begriff ‚Psyche‘ Relationen.

⁹⁹³ Ich lehne mich in diesen Sätzen an Platon und Peirce an. MR

Fremdseelischen (gerade bei so genannten „leblosen“ Gegenständen), die zweite Stufe bestünde darin, aus diesem Befund brauchbare Definitionen herzuleiten. („empirisch“ bedeutet nicht „frei von allgemeinen Eigenschaften“). Bereits die erste Stufe erweist sich ohne spekulativen Sprung als unüberwindlich.

Was bei P 1 und P 2 sofort auffällt, ist das „soziologische Defizit“, das sich auch bei James und Whitehead zuweilen bemerkbar macht. Erfahrung ist in der Tradition immer eine „singular inner experience“ - anders gesagt: das Psychische ist privat. Es wäre doch überaus interessant, die These zu wagen, dass das Psychische oder das Mentale die Folge von realen Wechselwirkungen ist, wie das Lotze von der Idee her und später Mead ganz konkret sagen.⁹⁹⁴ Das Phänomen des Psychischen würde dann holistisch (oder zumindest ‚altruistisch‘) begriffen. Formal gesehen würden wir von korrelativen komplexen Termen (d. h. von interdependenten Ereignissen) ausgehen, denen wir veränderliche relationale Eigenschaften zuschreiben könnten, welche zusammen die Art der Relation in einer Situation bestimmen. Relationen wären dann nicht mehr der Grund für Terme (wie bei James, Lotze und Whitehead), sondern Terme würden sich qualitativ und relational in Abstimmung oder in Konfliktsituationen mit anderen Termen *wandeln* (transitive und reflexive Prozesse als komplementäre Ursachen des Wandels). ‚Interaktion‘ und ‚Kovarianz‘ wären in einer gesellschaftlich relevanten Prozessphilosophie die zentralen Begriffe, zu denen es in Whiteheads Metaphysik keine ‚realistischen‘ oder ‚naturalistischen‘ Entsprechungen gibt.

Wenn in P 2 „all objects“ und „the world around them“ in irgendeiner Weise belebt sein sollen, warum kommt uns dann nicht die Idee, dass es einen komplizierten ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Leben *hier* und dem Leben *dort* geben könnte? – Um die Sache gleich auf den Punkt zu bringen: Warum ziehen wir bezüglich der Begriffe ‚Psyche‘ und ‚Panpsychismus‘ nicht relationale/funktionale Definitionen vor, anstatt nach Entitäten und ihren inneren Zuständen zu suchen? (James tut dies, um seinen Phänomenalismus in der Aussenwelt zu verankern.)

⁹⁹⁴ Skrbina 2005, 128 (zu Lotze); Mead 1936, 378 f. und 1938, 381 - 385 - Cf. Chisholm 1989, chap. 10

Essenzialismus und Funktionalismus stehen einander nicht notwendigerweise im Wege; es reicht, wenn wir den Essenzialismus ‚temporalisieren‘ und von Beziehungen abhängig machen (*contra* Popper). (Ein alkoholkranker Mensch ist von seiner Essenz her immer noch ein Mensch und eine bestimmte Person, auch wenn er uns als ‚dysfunktionales‘ und - was sein Potenzial anbelangt - ‚nicht essenzielles‘ Phänomen entgegentritt.) Wie wir wissen, lässt sich auch das Subjekt/Prädikat-Schema in den Dienst einer Prozessphilosophie stellen. Wenn dieses oft kritisierte und oft überbewertete Schema so abstrakt ist, wie James, Russell und Whitehead das behaupten, dann dürfte es doch kein Problem sein, diese abstrakte ‚Leerheit‘ mit einem prozessualen Inhalt zu ‚füllen‘, wie wir das eben mit den „korrelativen komplexen Termen“ versucht haben. Es ist jedenfalls ein Versuch wert.

Dieser Ansatz entspräche auch der Lösung von James und den Neuen Realisten (samt Bergson und Whitehead) in Bezug auf die sekundären Qualitäten bei Locke und anderen. Das Psychische wäre demnach an eine reale Situation gebunden (oder an ein ganzheitliches „Faktum“ mit „Faktoren“, wie es in CN heisst). Von der anderen Seite her besehen, hiesse das, dass *für sich* gedachte Individuen vom sozialen und historischen Konnex abstrahiert und insofern verabsolutiert werden (gemeint ist der übliche starke Subjekt- bzw. Substanzbegriff). Hier liesse sich mit einer geringen Verschiebung Bradleys Metaphysik heranziehen und sagen, dass dieser „soziale Konnex“ letztlich das denkbare Ganze der Wirklichkeit umfasse. „Individuen“ und „Situationen“ sind Aspekte oder „Adjektive“ eines Ganzen, das wir freilich anders als Bradley und als Whitehead in einem ganz wörtlichen Sinn „gesellschaftlich“ auffassen (Individuen, Gruppen und Gesellschaften in Natur und Kultur). Das Viele kann kollektiv, das Eine distributiv verstanden werden, so dass sich die vermeintliche Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft (abstrakt zwischen Atom und Kontinuum) schliesst. James’ und Whiteheads Pluralismus wären mit einer solchen Position vereinbar, deren Pansubjektivismus und Monadismus müsste

allerdings überdacht werden.⁹⁹⁵ Die Erfahrungszentren, die man bei Bradley zu den idealen Strukturen zählen muss (weil sie offenbar Terme von Relationen sind, die zur intuitiven Erkenntnis des Absoluten führen), bestehen bei James und Whitehead in einem ‚realistischen‘ Sinn. Nun kommen wir bei ‚realistischen‘ Erfahrungszentren namens „self“ oder „actual occasion“ nicht über ein Postulat hinaus.⁹⁹⁶ ‚Erfahrung‘ soll einerseits der Grundbegriff einer neuen Ontologie sein, andererseits wird dieser Begriff aus einem Kontext genommen, der einer alten Ontologie verpflichtet ist, denn Erfahrung ohne ‚stabile‘ Medien (*viz.* der gesamte Organismus) ist so unvorstellbar wie Töne ohne Luft, Farbe ohne Ausdehnung oder Literatur ohne Papier. Zudem nähern sich Idealismus und Realismus einander an, denn das ‚wirkliche‘ Denken verweist allgemein auf ‚wirkliche‘ Gedanken und umgekehrt (*ditto* gilt für Prozess und Produkt, respektive für Wahrnehmung und Erinnerung, auch für Handeln und Bewusstsein). Wir müssen also versuchen, in einer philosophischen Definition des Psychischen den Intuitionen, dass etwas geschieht, und dass ‚da draussen‘ etwas Greifbares ‚ohne mich‘ besteht, gerecht zu werden.⁹⁹⁷ Die schematische Entgegensetzung von Realismus und Idealismus genügt in der Metaphysik nicht. Eine offene und ganzheitliche Definition, die sich hier anbietet, wäre beispielsweise (wir ersetzen P 1 und P 2 mit zwei anderen Vorschlägen):

P 3 The psychical shall be defined as the possibility of change emerging from the dialectic of whole and part.

⁹⁹⁵ James gelangt (ähnlich wie später Whitehead) über die Psychologie und über eine subjektivistische Erfahrungsontologie zu einer Art Monadismus, die nicht direkt von Leibniz abhängt. Eine solche direkte Verbindung kann bei Whitehead konstruiert werden, indem man die überragende Bedeutung von Spinoza (bei Goethe bis hin zu Lloyd Morgan) bewusst ausblendet. Die Theorien von Leibniz und Spinoza sind als Alternativen zu Descartes’ Mechanismus und Dualismus zu lesen und weisen insofern auf Whiteheads kosmologischen Versuch hin.

⁹⁹⁶ Cf. Santayana 1923, 24: „The fact of experience (...) is single and, from its own point of view, absolutely unconditioned and groundless, impossible to explain and impossible to exorcise.”

⁹⁹⁷ Ibid., 25: „the *feeling* that something is happening“, und 189: „Experience (...) is a revelation of *things*; and these things, before they are otherwise distinguished, are distinguishable into a here and there, a now and a then, nature and myself in the midst of nature.“ – Santayana verwendet anders als Whitehead eine naturalistische Sprache: „nature and myself in the midst of nature“ ist bei James, Dewey, Bergson und Santayana nicht metaphorisch oder idealistisch gemeint – in Whiteheads Naturphilosophie auch nicht.

Wir binden damit den Begriff ‚Psyche‘ an Begriffe und umfangreichere Konzepte wie ‚Möglichkeit‘, ‚Veränderung‘, ‚Individuum und Gesellschaft‘, ‚Dialektik‘ (im Sinne eines zeitlichen Spannungsverhältnisses). Wir ergänzen also das alte Motiv der Bewegung mit der jüngeren Idee einer gegenseitigen Wechselwirkung in der Zeit. Wenn wir die Frage nach dem *einen* Begriff, der die vorgeschlagene Definitionsweise beherrscht, beantworten müssten, dann wäre die Antwort wohl „Bergsons Begriff der wirklichen Zeit“. Wir befreien das Psychische gewissermassen vom ‚Aktualitätszwang‘ der früheren Definitionsversuche und ziehen auch „Möglichkeiten“ oder Dispositionen in Erwägung. (Indem wir „Ereignisse“ auf „Dispositionen“ zurückführen, nähern wir uns Gilbert Ryle und Aristoteles.) Dieser Gedanke führt uns dazu, das Psychische nicht mehr als „unmittelbare Erfahrung“, sondern als „Konstrukt“ im Sinne Lloyd Morgans (ferner Münsterbergs) zu behandeln.⁹⁹⁸ Im psychischen Bereich kommen wir zum Analogon eines „physical thing as an independent entity“ (Lloyd Morgan) über eine kleine ‚Rechnung‘, auf die uns Münsterberg verweist:⁹⁹⁹

Objekte *für mich* – subjektive Form = Objekte *für alle*.

Wir könnten diese Subtraktion auch so notieren:

Welt *für mich* – Subjektivität = Welt *für alle*.

Daraus wird ersichtlich, dass (a) das Subjekt indirekt über seine Objekte definiert werden kann, und dass (b) die Namen „das Subjekt“ bzw. „das Psychische“ einen Standpunkt oder eine einzelne Perspektive bezeichnen. Wir gelangen zur gemeinsamen Welt, wenn wir von unserer Subjektivität abstrahieren. Das bedeutet aber auch, dass es ohne Objekte keine Subjekte gibt. Diesen Gedanken finden wir auch bei Whitehead in einer stark idealisierten Form wieder, hier soll er jedoch ganz *down to earth* verstanden werden. Aus P 3 lesen wir heraus, dass sich ohne eine

⁹⁹⁸ Siehe Lloyd Morgan 1923, 55 f. und Margenau 1950, 70 f.

⁹⁹⁹ Siehe Münsterberg 1900, 69 ff. – Cf. Roggo 2010: „Münsterberg’s formula“

wirkliche „dialectic of whole and part“ keine „possibility of change“ eröffnet und somit *per definitionem* nicht von psychischen Zusammenhängen ausgegangen werden kann. Der grosse Nachteil von P 3 besteht offensichtlich darin, dass *jede* Art von Entwicklungstheorie mit „psychischen Zusammenhängen“ in Verbindung gebracht werden müsste, was bei mehr oder weniger materialistischen und deterministischen Theorien dazu führen würde, die menschliche Psyche nicht als Gespenst, sondern als Programm in einer Maschine anzuschauen, was im Vergleich zu den Bemühungen unserer Autoren einen empfindlichen Rückschritt bedeuten würde. Wenn uns ein Materialist und moderner Hylozoist entgegen würde, eine biochemische Maschine sei eben befähigt, sich selbst zu programmieren (und die Wirklichkeit sei sowieso nichts anderes, als ein Sammelsurium von chemischen und biochemischen Automaten) dann müssten wir darauf hinweisen, dass mit solchen Vorstellungen zwar die theistische und spiritualistische Metaphysik eines Leibniz oder eines Whitehead ‚entgeistigt‘ werde, was aber nichts an den Grundannahmen einer klassischen Monadologie ändere. Ob spiritualistische Subjekte oder materialistische Programme – in beiden Fällen ist das Gleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft gestört. Anstatt sich auf semiautonome geistige oder materielle Entitäten (oder ‚Erfahrungstropfen‘ oder ‚Energiequanten‘ im Rahmen eines neutralen Monismus) zu stützen, sollte besser versucht werden, die Balance zwischen den wirklichen Teilen und dem realen Ganzen wieder herzustellen - anders gesagt: wir müssen als Metaphysiker lernen, unser Denken mehr an Systemen und Modellen und weniger an unserer eigener Gefühlslage zu orientieren. Wenn wir verstehen, wie reflexive und transitive Prozess ineinander greifen, haben wir eine empirische Grundlage (genauer eine „im Prinzip empirisch überprüfbare“ Grundlage), die es uns erlauben dürfte, den Begriff ‚Psyche‘ auf interessante Art zu definieren. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die vielfältigen Wechselwirkungen, welche die Psyche als etwas Wirkliches in der Welt konstituieren, mit traditionell „realistischen“ oder „idealistischen“ Ansätzen sachgemäss behandelt werden könnten. Es ist ja gerade die Verbundenheit mit der Tradition, die Whitehead daran hindert, den Prozess- oder

den Organismusbegriff realistisch (im gewöhnlichen Sinn) zu fassen. Anstatt vom Selbst aus die Analogie auf andere Existenzformen zu ziehen (wie das James und Bergson tun), hätte Whitehead eine sorgfältige Lektüre von Marx und Durkheim eine Ahnung von der Wirklichkeit und von der Mächtigkeit gesellschaftlicher Prozesse geben können.¹⁰⁰⁰ Das Ganze ist mehr als ein schwaches Epiphänomen oder ein vages Gefühl in den Teilen; das Ganze ist selbst ein Akteur auf der Bühne der Geschichte, selbst wenn es begrifflich sehr schwer zu fassen ist (*pro* Hegel).

Der komplexe *terminus a quo* der gesuchten Analogie ist nicht das Individuum (oder mein privates Selbst), sondern *das-Individuum-in-der-Gesellschaft* respektive *die-Gesellschaft-im-Individuum*.¹⁰⁰¹ Der *terminus ad quem* ist für mich ‚das Andere‘, das ebenfalls in einen weiteren Kontext eingebunden ist. Wir stoßen allseits auf die konkrete Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft, die uns im Anschluss an Hegel, Whitehead und andere Denker als Grundlage für die Relativität oder die Solidarität aller Existenzformen dient.

Diese äusserst wichtige Überlegung bildet die Brücke zu unserem nächsten Definitionsversuch. P 1 und P 2 definieren die Begriffe ‚Psyche‘ und ‚Panpsychismus‘ zu eng (Tendenz zum Solipsismus) und sind somit zu konservativ, wogegen P 3 den Begriff des Psychischen zu weit fasst (psychisch = entwicklungsfähig). Aus P 1 und P 2 möchten wir die Ausdrücke „Energie“ und „innere Erfahrung“, bei P 3 die Wendung „Möglichkeit des Wandels“ als Wegmarkierungen behalten. Die (funktionalistische) Idee dahinter ist jene einer offenen Monade, die Arbeit verrichtet und mit dieser Arbeit ‚anderswo‘ etwas bewirkt (wenigstens der Möglichkeit nach), wir denken also an „Organismen“ oder dann wenigstens an „organisierte Einheiten“. Diese Idee entspricht dem naturalistischen Kern von Whiteheads idealistischer

¹⁰⁰⁰ Hinter Marx und Durkheim stehen natürlich Hegel und Spencer, deren metaphysischen Theorien sich mit den Prinzipien von Differenzierungsprozessen befassen. Siehe Turner 1985 *passim* (zu Spencer und Durkheim).

¹⁰⁰¹ Cf. Miller 1976, 75 (zu Mead) - Whitehead beachtet in seiner Metaphysik nur den zweiten, subjektiven Aspekt, wie das frühere Philosophen auch tun. Der intersubjektive Aspekt wird erst von Royce, Dewey und Mead berücksichtigt (auch von Spencer, Peirce und Schiller, ferner von Cassirer und Husserl).

„Organismusphilosophie“ (seine Monadentheorie, die zuweilen als „Panpsychismus“ eingestuft wird).

Das neue Motiv, das wir mit P 4 einführen, ist jenes des ‚Hereinholens‘ oder der Überwindung des Fremdseins (oder allgemeiner der Verschränkung von Ich und Nicht-Ich). Der entscheidende Anstoss gibt uns John Ruskins schöne und prägnante Definition des Begriffs ‚Leben‘ in einem seiner klassischen Schriften.¹⁰⁰² Ruskin spricht in Bezug auf den Menschen von einer „independent force by which he moulds and governs external things; it is a force of assimilation which converts everything around him into food, or into instruments (...)“ (das ist eine frühe pragmatistische Ansicht, die an Dewey und Schiller erinnert). Im Hinblick auf P 4 definieren wir ‚Leben‘ als eine Arbeit, die gegen äussere Widerstände verrichtet wird, und die darin besteht, Fremdes in Eigenes zu konvertieren (Stichwort „assimilation“ bei Ruskin).¹⁰⁰³ Eine solche Konversion ist von mechanischen Systemen nicht zu erwarten, wenigstens nicht in einer so hohen Vollendung, wie das bei somatischen und psychischen Prozessen (meistens) der Fall ist. Homolog dazu lässt sich nun das Psychische folgendermassen definieren:

P 4 Psychisch sind individuelle oder kollektive Prozesse genau dann, wenn Arbeit aufgewendet wird, welche kurz- oder langfristige Verbindungen zu Elementen oder Systemen herstellt, welche zum subjektiven psychischen Akt in einem distanzierten Objektverhältnis stehen. Dieser Aneignungsprozess verläuft selektiv. Die Aneignung (d. h. die Bildung interner Relationen) heisst im psychischen Bereich „Erinnerung“.

¹⁰⁰² Siehe J. Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture* (1849), chap. V – Als Ergänzung dazu siehe Ruskins Definition von ‚Wert‘ in seiner letzten Schrift *Unto This Last* (1860), *Essay IV*.

¹⁰⁰³ Diese Definition verbindet zwei Motive von Bergson und Whitehead miteinander. - P 4 besagt mit einfachen Worten, dass eine psychische Leistung aus *Selektion* und *Integration* besteht. In diesem Sinne könnten auch soziale Gruppen, Pflanzen- und Tiergesellschaften (und ganze Ökosysteme) und bestimmte Maschinen als „psychisch“ angesprochen werden, was im Einzelnen zu diskutieren wäre. Bereits die Unterscheidung von internen und externen Relationen weist auf (objektive) psychische Leistungen hin.

Dieser Definitionsversuch, der sich im Wesentlichen an Bergson und Maine de Biran orientiert, ist in verschiedener Hinsicht interessant. Der Begriff des Psychischen wird hier immer noch recht weit gefasst, wenn auch die Ideen der Individuation und der Interiorisierung eine gewisse Einschränkung bringen. Mit dem „distanzierten Objektverhältnis“ ist ein nicht-funktionales, ‚realistisches‘ Verhältnis zum Subjekt gemeint. Funktional wird das Verhältnis erst durch die Arbeit des Subjekts (Psyche oder Soma).¹⁰⁰⁴ Auch ein verinnerlichter Gegenstand bleibt ein ‚Effekt‘ von einem Nicht-Ich, partizipiert jedoch als funktionales Glied an der Konstitution des Ich. Die Idee der Disposition findet mit dem diskreten Adjektiv „selektiv“ Eingang in die obige Definition. Die Assimilation ist aufgrund der seelischen und/oder körperlichen Verfassung möglich; ob sie erfolgt, ist eine andere Frage. Der Zusatz, der im Sinne Bergsons das Psychische mit der Erinnerung verbindet, verweist auf aktuelle Ergebnisse der Verinnerlichung. Wir schreiben „aktual“ und nicht „aktuell“, weil nicht alle Phasen der Erinnerung bewusst zu sein brauchen, um als funktionale oder interiorisierte Objekte zu gelten. Das Bewusstsein ist spätestens seit Leibniz kein Kriterium des Psychischen mehr. Der Rückbezug auf Vergangenes ist keine standardisierte Technik, die nur auf eine Weise vonstatten geht. Das Vergangene und das Laufende befinden sich in einem unberechenbaren Wechselverhältnis. Die Gegenwart erhellt die Vergangenheit und umgekehrt (*vide* Bergson). Das Neue ergibt sich aus diesem Wechselverhältnis, das durch äussere Einflüsse belebt wird (reflexive und transitive Prozesse). Unter „Wachstum“ oder „Kreativität“ verstehen wir ganz im Sinne Whiteheads die Verflechtung alter und neuer Gehalte.

Angenommen, wir gehen von P 4 aus und einigen uns darauf, dass James und Whitehead gemäss dieser Definition des Psychischen tatsächlich Panpsychisten sind. Wenn dem so ist (was wir hier noch offen lassen), dann muss gesagt werden, dass wir mit einer Definition in der Art von P 4 weder den Substanzbegriff noch die Dualität von Subjekt und Objekt überwunden haben, wenn „überwunden“ mehr heissen soll als „aufgehoben“. Zum einen hindert uns nichts daran, den

¹⁰⁰⁴ Whiteheads Termini wären im skizzierten systematischen Zusammenhang „activity“, „negative prehension“ und „decision“.

traditionellen Substanzbegriff dynamisch zu fassen (als autozentrierter Vorgang oder als System mit Eigenschaften); zum anderen ändert die Zuschreibung von Subjektivität nichts am Status eines Objekts. Ein Objekt bleibt ein Objekt, egal, ob es ‚mechanisch‘ oder ‚organisch‘ gedeutet wird. Die Objektfunktion ist eine Relation, die zwischen verschiedenartigen Termen denkbar ist. Ein abstraktes Schema ist nicht an bestimmte Inhalte gebunden. Nun ist der Vorschlag P 4 eine ernst zu nehmende Definition, denn was darin umrissen wird, entspricht genau Whiteheads Konzept der Prehension oder der Affizierung durch Vorgänger. Es wäre also verständlich, wenn überzeugte Panpsychisten auf P 4 beharren würden. Zudem untermauert sie die enge Beziehung von Bergsons und Whiteheads Theorien. Nun scheint es aber nicht angebracht zu sein, diese Homologie zu höheren Organismen und zur menschlichen Psyche in Richtung „Panpsychismus“ auszuweiten, denn die homologen Vorgänge, um die es hier geht, lassen eigentlich nur einen allgemeinen Schluss zu: alle Existenzformen stehen mit anderen Existenzformen in Verbindung („alles ist relativ“). Von einer „universellen Mentalität“ oder „Protomentalität“ könnten wir nur sprechen, wenn wir das Adjektiv „mental“ (oder „psychisch“) neu definieren. Wenn wir mit Fritjof Capra und anderen sagen, dass die „organizing activity“ aller Lebensformen eine „mental activity“ sei, deuten wir das Adjektiv „mental“ im Sinne von „organisch“.¹⁰⁰⁵ Wir hätten dann wieder eine Übersetzung von einem Terminus in einen anderen, wie wir das bei den Termini „Leben“ und „Psyche“ (oder „Bewusstsein“) weiter oben bemerken konnten. Wir kämen dann dahin, die „Ordnung der Natur“ als das „Leben des Kosmos“ zu überhöhen. Diese Überhöhung ist von Platon, Pythagoras und den Stoikern her bekannt. Letztlich erkennen wir darin das religiöse Motiv der Apotheose, das wir auch in Whiteheads Metaphysik oder Kosmotheologie finden. Die Hypothese „omnia animata“ führt geradewegs zur übergeordneten Hypothese „omnia animans“ und somit in den angrenzenden Bereich der philosophischen Theologie. Wir nähern uns auf einem gewundenen Weg dem Tor zum Pantheismus und damit dem Sumpf möglicher Missverständnisse, der

¹⁰⁰⁵ Siehe Capra 1996, 167 f. (zu Humberto Maturana und Gregory Bateson)

sich davor ausbreitet. Weder bei Spinoza, bei Schelling noch bei indischen oder chinesischen Philosophen sind Gott und die Natur der *Existenz* nach miteinander identisch. Sie sind untrennbar miteinander verbunden (nämlich der *Essenz* nach), aber nicht ununterscheidbar miteinander vermischt. *Ich* bin nicht Gott, und Gott ist nicht *mich*, auch nicht in analoger Sprechweise. *Ich* und andere Existenzformen sind der Ausdruck von Gottes Güte und Macht, viel mehr lässt sich nicht sagen. Ungefähr so verhält es sich auch bei monistischen Theorien, in welchen das Absolute als Gottheit gilt. Sollten wir Whiteheads Theorie als eine pantheistische Variante lesen, müssten wir auch bei ihm das Wesen Gottes von der „Ordnung der Natur“ unterscheiden, selbst dann, wenn die „Natur“ auf Gott zurückwirkt (nämlich auf seinen zeitlichen Aspekt). Die Natur absorbiert das Göttliche ‚in der Natur‘ nicht. Die metaphysische Konsequenz davon ist ganz klar: die „Bewegungen“ oder „Lebensäußerungen“ im *omnia animata* und jene im *omnnia animans* bedeuten nicht dasselbe – es liegt eine entfernte Analogie vor, die wir vorsichtshalber eher als Metapher oder als Symbol anschauen sollten.

Da wir beim Begriff des Psychischen vor einem Definitionsproblem stehen, und es willkürlich erscheint, die eine oder die andere Definition als die allein gültige hinzustellen, versuchen wir, auf anderem Wege die Frage zu klären, ob James und/oder Whitehead Panpsychisten waren oder nicht. Sofern wir den theologischen Flügel des Themas ausklammern, können wir einige allgemeine Gedanken artikulieren, die vielleicht hilfreich sind. Panpsychistische Vorstellungen sind dreifach im Denken und Fühlen verankert. Die drei Motive sind ethischer, erkenntnistheoretischer und naturphilosophischer Art. Aus Interesse wollen wir kurz auf diese drei Motive eingehen.

Erkenntnistheoretisches Motiv. Es war bereits vom „soziologischen Defizit“ in der Philosophie die Rede. Dieses Defizit wird unter anderem daran erkennbar, dass zwischenmenschliche Beziehungen und Weltbilder völlig voneinander getrennt werden. Wirkliches Verbunden- und Getrenntsein zwischen Menschen (oder

zwischen Gemeinschaften) gelten in der Philosophie so gut wie nichts. Dieses beinahe konstante Ignorieren menschlicher Wirklichkeit ist die Quelle vieler Irrtümer und Fehleinschätzungen - nicht zuletzt auch was die Philosophie als solche anbelangt. In interpersonalen Beziehungen ist es möglich, dass sich eine Person mit einer anderen Person teilweise oder weitgehend identifiziert. Dies geschieht auf emotionale Art und Weise.¹⁰⁰⁶ Aus logischer Sicht ist eine solche Identifikation irrational: zwei numerisch verschiedene Entitäten mit abweichenden Eigenschaften sind niemals miteinander identisch. Diese logisch nicht fassbare Identifikation stellen wir uns mit Mead als eine Art Rollentausch zwischen Subjekt und Objekt vor, bei dem eine Person versucht, die Perspektive einer anderen Person einzunehmen, um dadurch sein Verhalten der Situation anzupassen (*vide* Mead). Wir spüren oder wissen, dass ein Mensch ähnlich oder unähnlich ist und schliessen dann über eine positive oder negative Analogie („nicht so wie ich“) auf ein zu erwartendes Handeln. (wir antizipieren aufgrund der Vergangenheit die Zukunft). Wenn diese Analogisierung im positiven Sinn verallgemeinert wird, erhalten wir einen sozialen und spirituellen Kosmos. Wir *kennen* uns selbst und die Welt um uns herum.

Nun weist uns Schlick zu Recht auf den Unterschied zwischen „kennen“ und „erkennen“ hin, was auch bezüglich James' Unterscheidung *knowledge of acquaintance* und *knowledge about* interessant ist. Zum Kennen gehören Anschauung und Intuition (wie bei Bergson), zum Erkennen dagegen das „Ordnen und Zuordnen“ (Symbole und theoretische Bezüge).¹⁰⁰⁷ Im Gegensatz zum bildlichen Kennen geht es beim Erkennen um Beziehungen zwischen Phänomenen. Die Mischform zwischen konkretem Innewerden und abstrahierender Erkenntnis wäre so etwas wie eine „intellektuelle Anschauung“ (wie bei Schelling). Darin sehen wir jenen Kompromiss zwischen Mystik und Rationalität (oder zwischen Religion und Wissenschaft), den Philosophen, Schriftsteller und Wissenschaftler immer wieder getroffen haben. Das Leitmotiv dieser Anschauung ist platonisch-aristotelischer Provenienz. Es geht

¹⁰⁰⁶ Für Bergson und Whitehead ist hier der stoische Begriff der Sympathie relevant. Siehe PR, p. 162, Bergson 1940, 107 f. und Markevitch 1982, 133 f., ferner Lotze 1913, 58

¹⁰⁰⁷ Schlick 1979, 104

darum, *das Allgemeine im Besonderen* zu schauen oder zu ahnen.¹⁰⁰⁸ Dieser intuitive und imaginative Zugang zur Welt scheint nicht an einer Identifikation des Beobachters mit seinen Gegenständen zu hängen. Vielmehr wird von einer vagen Vorstellung der Alleinheit oder der Allzugehörigkeit ausgegangen, die Analogien in alle Richtungen eine Berechtigung gibt.¹⁰⁰⁹ Das grundsätzliche Problem einer solchen philosophischen, künstlerischen und religiösen Anschauung liegt in deren Unbestimmtheit. Die Verwendung von Metaphern, poetischen Vergleichen und die Anwendung von vagen Analogien mag ein Gefühl der allseitigen Verwandtschaft (der genetischen Einheit) vermitteln – was aus ethischer Sicht sicher sehr wertvoll ist –, sagt aber nichts über die Distanz oder die Differenz der verbundenen Ausdrücke aus. Genauer geht es um die Definition des unscharfen Terminus „Ähnlichkeit“. Solange der Begriff der Ähnlichkeit nicht eindeutig definiert wird, können auch andere Begriffe wie ‚Differenz‘, ‚Konvergenz‘ oder der konträre Begriff ‚unähnlich‘ (als schwächere Alternative zu ‚divergierend‘) nicht abgezirkelt werden. Ja es geht noch weiter: ohne eine vernünftige Konzeption des Begriffspaares *ähnlich/unähnlich* lässt sich die Idee einer kontinuierlichen Entwicklung begrifflich nicht auf den Punkt bringen. Die etwas ungenaue Problemstellung „the one and the many“ lässt sich in Anlehnung an Platon zum Problem „the same and the different“ verdichten (so hätte auch James’ geplantes Hauptwerk heissen können). Darin liegt, wie bereits gesagt, die Krux des Prozessdenkens. Allgemein geht es um die Verschränkung von Sein und Werden in der Zeit. Damit ist auch das theoretische Erfordernis verbunden, im Umfeld des Werdens den Begriff des *Nichtseins* als Korrelat zum Begriff des

¹⁰⁰⁸ Dieses Leitmotiv finden wir vor Husserl und Whitehead unter anderem bei Leonardo da Vinci, Goethe und Schelling. Siehe Cassirer 2001, 209 ff. (zu Goethe) und 2002, 181 - 184 (zu Leonardo) – Es wäre ein Fehler, Platon ‚antiaristotelisch‘ und Aristoteles einseitig ‚antiplatonisch‘ zu lesen. Bei beiden gehen Empirismus und Idealismus Hand in Hand. Die Übereinstimmungen sind auch hier interessanter als die offenkundigen Divergenzen. – Eine konkrete „Gestalt“ offenbart das Allgemeine *mit* dem Besonderen (auch bei Aristoteles). Das eine stützt sich sozusagen auf das andere ab. Platon erachtet es als möglich, dass das Allgemeine *ohne* das Besondere subsistiert.

¹⁰⁰⁹ Die genannte Vorstellung ist ethisch und religiös motiviert. Bei einer solchen Sichtweise liesse sich von einer „teilweisen Identifikation“ zwischen Individuum und Kosmos sprechen. Dieses Bewusstsein erlaubt es, Leben und Tod zu bejahen – das ist der pragmatische Wert dieser Denkweise.

Neuseins genauer zu bestimmen. Soviel zu Analogien und Metaphern und zum vitalen Kern der Prozessthematik.

Wenn wir bewusst auf „intellektualistische“ Mittel verzichten (James und Bergson), oder diese angesichts der anvisierten Totalität nur noch beschränkt zur Anwendung bringen (Leibniz und Whitehead), bieten sich als Alternative zu herleitbaren Zuordnungen freie Analogiebildungen an. Damit blenden wir in das italienische *Cinquecento* zurück. Grosse Synthesen und wenig Mathematik zeichnen die meisten Theorien der Renaissance aus, die nach einer universellen Wahrheit suchen. Eine Ausnahme bildet dabei Leonardo da Vinci, der sich nicht nur gegen Magie und Alchemie, sondern allgemein gegen gefühlsmässiges Philosophieren richtet. Zwischen unseren „sentimenti“ und unserer „cognizione“ liegt das Purgatorium der Mathematik.¹⁰¹⁰ In seiner sehr empfehlenswerten Schrift zur Philosophie der Renaissance gibt uns Ernst Cassirer den Schlüssel an die Hand, mit dem sich eine historische und auch eine ‚überhistorische‘, anthropologische Sicht auf den uns interessierenden Themenkreis „Analogien“, „Panpsychismus“ und „ganzheitlicher Zusammenhang“ eröffnen lässt. Bei Cassirer wird klar, dass der spezielle erkenntnistheoretische Standpunkt von James, Bergson und Whitehead bereits in der italienischen Renaissance aktuell war. Die alte Auffassung, welche rund 400 Jahre später zu neuem Leben erweckt wird, lautet in den Worten Cassirers:¹⁰¹¹

Ein Ding erkennen (...) heisst, mit ihm eins werden: Diese Einheit ist aber nur möglich, wenn Subjekt und Objekt, wenn der Erkennende und [das] Erkannte von gleicher Natur, wenn sie Glieder und Teile ein und desselben *Lebenszusammenhangs* sind. Jede sinnliche Wahrnehmung ist der Akt einer solchen Verschmelzung und Wiedervereinigung. (...)

Der theoretische Schluss der „Analogie“ wurzelt in der ursprünglichen Wesensgemeinschaft alles Seienden und wäre ohne sie hinfällig.

¹⁰¹⁰ Leonardo 1982, 26 f. (Triv. 20 v.); cf. Cassirer 2002, 177 f. – Leonardo knüpft auf seine Weise an die pythagoreische Tradition an. Auf dieser Linie liesse sich auch Whiteheads Kosmologie interpretieren.

¹⁰¹¹ Cassirer 2002, 171 / 172 (kursive Schrift im Original gesperrt) – Ibid., 181 („Grenze des Schauens“)

Diese Analogien und der darüber schwebende Einheitsgedanke lassen sich weder belegen noch widerlegen. Wir haben hier ein Beispiel einer „mystischen Erkenntnistheorie“ (Schlick) vor uns, die aus vielerlei Gründen interessant ist. Abgesehen von Bezügen zu Plotin und zu Bergson (Cassirer spricht im nächsten Satz von „Einfühlung“), sehen wir, wie die Verschmelzung von Subjekt und Objekt mit der Vereinigung von Ontologie und Epistemologie einhergeht. Dies ist auch für unsere vier Autoren kennzeichnend, und es mag durchaus sein, dass auch bei ihnen ein mystischer Impuls aus der Vergangenheit nachwirkt.

Mit Leonardo (oder mit Schlick) könnten wir das alles als leere Spekulationen anschauen. Dieses ‚Argument‘ wird gerne gegen die Theorien von Spinoza, Schelling, Peirce, Whitehead und anderen ins Treffen geführt. Solche Rundumschläge zeigen kurzzeitig Wirkung, sind jedoch nicht vernichtend. Metaphysische Theorien mögen zuweilen zu Unrecht Gültigkeit beanspruchen, das ändert aber nichts an unserem Interesse an den genannten Denkern und an den zeitlosen Fragen bezüglich des Verhältnisses von Mensch, Gott und Kosmos.

Ethisches Motiv. Bevor wir zur Naturgeschichte schreiten, soll etwas zur ethischen Motivation gesagt werden, da dieser Gesichtspunkt gerne vergessen wird.¹⁰¹²

Metaphysische Setzungen geschehen mittels expliziten und – wie es öfters der Fall ist – impliziten Existenzaussagen, die meistens die Form $F(a)$ haben und wie selbstverständlich vorausgesetzt werden.¹⁰¹³ Mit solchen Postulaten sagen wir, was *für uns* hier und heute ist und nicht ist, respektive was *für uns* gilt und nicht gilt. Wir haben also individuelle und kollektive Haltungen zu berücksichtigen (Perspektive, Motivation, Interesse).¹⁰¹⁴ Die metaphysischen Traditionen in Europa (vor und nach Kant) und dessen Einflussgebieten sowie jene in Indien und in China bewegen sich

¹⁰¹² Siehe auch Schiller 1912a, *Essay I* „The Ethical Basis of Metaphysics“

¹⁰¹³ *Beispiele:* „Es gibt faule und fleissige Menschen, deshalb haben einige Erfolg und andere nicht“ (das liberale Credo, frei nach Saint-Simon), oder die bekannten Vorurteile „Alle Griechen sind faul“ und „Alle Schweizer sind fleissig“ usw.

¹⁰¹⁴ Cf. MT, p. 8 f.

mehrheitlich innerhalb des thematischen Dreiecks. Wenn früher die *top-down*-Perspektive dem Verständnis von Macht, Herrlichkeit und Legitimität entsprach, so ziemt sich in einem bürgerlichen Zeitalter eine *bottom-up*-Perspektive (Mensch-Natur-Gott, wobei es wie immer nicht auf die genaue Wortwahl ankommt). Auf solchem Weg sind wir weiter oben zur Dreiteilung der Metaphysik in phil. Anthropologie, phil. Theologie und phil. Kosmologie gelangt, die uns beim gründlichen Studium der Philosophie leiten sollte. (Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob wir eine gegebene Theorie „gut“ oder „schlecht“ finden, oder ob wir persönlich an eine Gottheit glauben oder nicht.)

Explizite und implizite Vorannahmen bezüglich Mensch, Natur und Gott finden ihren lebhaften Ausdruck in ethischen, religiösen und politischen Diskursen (z. B. über die Würde der Tiere).¹⁰¹⁵ Der innigen Verbindung zwischen Ethik und Metaphysik entsprechen die vielschichtigen Überschneidungen von Kultur und Natur. Es wäre sehr verwunderlich, wenn sich solch allgemeine Disziplinen wie Ethik, Epistemologie und Ontologie klar voneinander trennen liessen. Der Mensch formt eine Einheit und denkt als eine Einheit, auch wenn dieses Gefühl oft mit Informationen zu einem speziellen Thema zugeschüttet wird. Die Verschränkung von Ethik und Metaphysik wird besonders beim Thema „Panpsychismus“ deutlich. Anders als John Passmore betrachten wir panpsychistische Theorien nicht als philosophischen Glauben, sondern als metaphysische Option neben anderen.¹⁰¹⁶ Wenn wir kritisch nachfragen, geht es nicht um pseudowissenschaftliche „Beweise“, sondern um theoretische Voraussetzungen und deren Plausibilität. Über einen Analogieschluss *begründen* wir gewöhnlich die Existenz anderer Personen (oder des „Fremdseelischen“), während wir unser Gegenüber intuitiv wahrnehmen oder fühlen. Damit verlagern wir unser psychisches Spektrum in andere Organismen und Gegenstände. Wir sagen dann, dass etwas einen „Willen“, einen „intrinsischen Wert“

¹⁰¹⁵ Sprigge 1983, xiii f. und 1993, 165: „(...) the compulsory task of thought (...) is to mediate prosperous dealings with the perceptual world, but it also provides us with a realm to enjoy and enquire into which is an end in itself.“ [Ethik und Ästhetik]

¹⁰¹⁶ Passmore 1957, 287 (zu Strong und Drake)

und einen individuellen „Charakter“ habe.¹⁰¹⁷ Die Auffassung schwingt auch bei James mit, wenn er meint, dass ein Ding *an sich* nur als Ding *für sich* vorgestellt werden könne (ansonsten bliebe das Erstere ein abstrakter Begriff, eine Art Grenzbegriff wie bei Kant).¹⁰¹⁸ Allgemein von Interesse (und ein starkes Indiz für das eben Gesagte) ist die sich hier anbietende Trennung zwischen Innen und Aussen. Diese Trennung ist in der neuzeitlichen Metaphysik allgemein anzutreffen, sei es nun in einer konkreten oder eher in einer abstrakten Form. Ethisch angehaucht ist dabei die Korrelation von *innen/aussen* mit der Unterscheidung *eigentlich/uneigentlich* (wobei hier neu das Motiv der Entfremdung hineinspielt). Für den Monisten ist das Ganze „eigentlich“ und „bei sich“, die Teile sind dem Ganzen als abfallende Abstrakta äusserlich (*vide* Bradley u. a.). Umgekehrt verhält es sich mit pluralistischen Theorien (Monadismus, Panpsychismus, dualistischer Spiritualismus). In pluralistischen Theorien verhält es sich so, dass alle Kräfte auf das Individuum gerichtet sind; das Ganze ist dem Individuum nur in immanenter Form gegeben. Wahrnehmungen überbrücken die Distanz von Ich und Nicht-Ich. Wahrnehmungen sind Wahrnehmungsakte. Die Trennung in einen Innen- und einen Aussenbereich finden wir namentlich bei Peirce und Fechner, weiter bei Leibniz, abhängig davon beim frühen Kant, bei Goethe und Coleridge (welche beide auf ihre Weise Bergsons Philosophie vorausahnen), bei Lotze, James, Strong und Hartshorne.¹⁰¹⁹ Innen und Aussen sind Teile der menschlichen Grunderfahrung (Autonomie *versus* Heteronomie, wie wir sagen). Das Sensorium bildet das ‚kollektive Organ‘ für Wirkursachen. Diese geben dem Innern (der Psyche) mittelbar den ‚Anlass‘ für Finalursachen (dies schreiben wir in Whiteheads Sinn). Die Idealität

¹⁰¹⁷ Darin liegt wahrscheinlich, wie bereits angedeutet, die Wurzel des Substanzdenkens. Alle ist ‚irgendwie so wie ich‘. Wenn wir weiter den sozialen Charakter bestimmter Entitäten betonen, gelangen wir *per analogiam* zu Whiteheads revidiertem Substanzbegriff, den wir als „neuaristotelisch“ einstufen können.

¹⁰¹⁸ Perry 1935/II, 446: „object in itself“ und „object for itself“ (cf. Ford 1982, 94) – Der Hintergrund dieser (hegelianischen) Aussage und das Interesse an einer panpsychistischen Lösung steht zum einen in Verbindung mit den Einwänden „neuer Realisten“ wie D. S. Miller und B. H. Bode (siehe weiter unten) und mit James’ grossem Interesse an den Arbeiten von H. Bergson, C. A. Strong, F. Paulsen, G. Heymans und W. Lutoslawski.

¹⁰¹⁹ Siehe etwa Paulsen 1901, 125 f., Lutoslawski 1924, 63 f., Royce 1929, 272 f. Passmore 1957, 48 (zu Lotze), Lasswitz 1910, 151 f. und Heidelberger 1993, 127 f. (beide zu Fechner)

des Innern wird *quasi*-naturalistisch als ‚Reaktion‘ auf die Realität des Äussern gedeutet.¹⁰²⁰

Naturphilosophisches Motiv. Um das naturhistorische oder naturphilosophische Motiv zu verstehen, muss etwas zu den zwei Theoriearten gesagt werden, welche die Wirklichkeit entweder ‚von oben‘ oder ‚von unten‘ zu erklären suchen. Wir benutzen diese Gelegenheit, um nebenbei mit dem Mythos von Descartes‘ ‚Automatenmenschen‘ aufzuräumen, der bedauerlicherweise von Gilbert Ryle kräftig gefördert wurde und in der Analytischen Philosophie offenbar immer noch sehr beliebt ist (wie andere Mythen bezüglich Hume, Berkeley und anderen Klassikern auch). Wir wollen unsererseits bemühen, den ‚echten‘ Descartes nicht mit dessen Karikatur zu verwechseln.¹⁰²¹

Es wird immer wieder übersehen, dass bei den grossen Rationalisten vor und nach 1700 das Gefühl zwischen Materie und Geist platziert wird. Die Geschichte der Philosophie ist nicht nur eine Fussnote zu Platons Dialogen – wie Whitehead nicht ganz zu Unrecht meint –, sondern ebenso zu Aristoteles und Plotin, den beiden prominentesten Erneuerern platonischer Lehren.¹⁰²² Die Abstufung *Verstand-Gefühl-Körper* (etwa bei Platon oder Descartes) erinnert entfernt an die beiden plotinischen Hypostasen *Geist* und *Seele* und den ‚Abfall‘ (im wortwörtlichen Sinne), den die Materie darstellt. Der Trias *Verstand-Gefühl-Körper* entspricht in der Metaphysik allgemein die Dreiheit *Geist-Leben-Materie* (die besagte „Trias“ ist eine anthropologische Anwendung dieser Dreiheit). Da das Leben (ähnlich wie die

¹⁰²⁰ In *S* und in *PR* sind „causal efficacy“ und „presentational immediacy“ Indizien für das Äussere respektive das Innere.

¹⁰²¹ Siehe Perler 1998, Kap. VI und Baertschi 1982, 17 f. – Es liegt auf der Hand, dass das *Cogito...* bei Descartes als abstrakter oder ‚höchster‘ Aspekt eines vielschichtigen (und tatsächlich aristotelischen) Seelenbegriffs anzusehen ist. Dies ergibt sich zwingend aus Descartes‘ Definition der Person oder des Menschen als essenzielle Einheit von Körper und Geist (im Sinne von „Seele“ wie bei Berkeley). Das gilt selbst dann, wenn sich das ...*ergo sum* in Descartes‘ skeptischem Experiment nur auf das Denken und nicht auf die Gefühlswelt bezogen wird. Descartes‘ Konzessionen an die Katholische Kirche sollten für uns nicht im Vordergrund stehen.

¹⁰²² Etwas einfach gesagt verfuhr dabei Aristoteles „kritisch“ und Plotin „synkretisch“. – Ich bin sehr dazu geneigt, Descartes als dritten grossen „Erneuerer platonischer Lehren“ hinzuzufügen, werde mich aber hier zurückhalten. *MR*

„natura naturans“ bei Spinoza) eine Brückenstellung zwischen Materie und Geist einnimmt, sind materialistische, spiritualistische und ‚vitalistische‘ Tendenzen in der angenommenen Dreiheit bereits angelegt.¹⁰²³ Das heisst nichts anderes, als dass der dritte Weg zwischen Materialismus und Spiritualismus seit Platon und neuerdings seit Descartes als ‚ruhender Keim‘ vorhanden war. Die Alternative könnte „Vitalismus“ heissen. Bergson wehrte sich nicht gegen diese Bezeichnung, wir werden jedoch seine besseren Vorschläge „Philosophie des Wandels“ (siehe Carr’s gleichnamige Monographie) oder „Philosophie des Lebens“ bevorzugen. Das Leben bildet also die Klammer zwischen Materie und Geist. Es wäre deshalb auch möglich, ohne spezielle Hinweise auf Spinoza und auf den psychophysischen Parallelismus (den wir mit Leibniz und Spinoza in Verbindung bringen) das Konzept des Panpsychismus direkt von Platon und Plotin einerseits, von den Fragestellungen evolutionistischer Denker andererseits herzuleiten. Historisch gesehen führt der Weg über die Romantik und somit auch über Spinoza. Der vordere „direkte“ Weg ist ebenfalls gegeben, da sich die Romantiker und Idealisten des 19. Jahrhunderts der deutschen Mystik und dem Neuplatonismus (vor allem Plotin) innigst verwandt fühlten (dazu käme noch der „griechische Genius“ als Identifikationsmöglichkeit).

Wenn wir den dritten Weg zwischen der spiritualistischen Skylla und der materialistischen Charybdis vorsichtig hindurchsegeln, fragen wir naturgemäss zuerst nach Ursprung und Entfaltung des Lebens und weniger nach dem ‚Wesen‘ des Geistigen oder des Materiellen an sich. „Das Leben“ schreitet langsam voran, schleppt dabei Materie mit und fungiert gleich noch als Wiege des Denkens. Diese scheinbar so einfache Lösung verdeckt die philosophische Tatsache, dass die vitalistische Alternative auch noch ein gewichtiges Problem ‚mitschleppt‘, nämlich das Interaktionsproblem, welches besonders von Descartes her bekannt ist. „Das Leben“ oder „die Natur“ verbindet in sich Materie und Geist – es reicht, diesen Gedanken auf den Menschen zu übertragen, und schon sind wir wieder bei Descartes’ Problem angelangt. Nun, so einfach ist die Sache auch wieder nicht, denn

¹⁰²³ Einseitig materialistische Lesarten von Descartes, Spinoza und gewisser Evolutionslehren (Spencer, Alexander und auch Darwin selbst) blenden die anderen Tendenzen einfach aus.

auch bei Descartes steht ja das Gefühl zwischen Körper und Geist (es gehört zur *res cogitans*, weil es nicht messbar ist). Descartes behauptet nicht, dass der lebende Mensch ‚irgendwie‘ aus der Zusammensetzung zweier Substanzen mit den Hauptattributen „Denken“ und „Ausdehnung“ hervorgeht; dies behaupten *mutatis mutandis* auch Spinoza und Alexander nicht (beim Letzteren denken wir wie bei Bergson an „Zeit“ und „Raum“). Diese Strategie käme einem Kategorienfehler à la Ryle gleich (besser der *fallacy of misplaced concreteness* nach Whitehead), denn mit den beiden hochabstrakten Attributen „Denken“ und „Ausdehnung“ lassen sich nicht introspektive und extrospektive Tatsachen beschreiben und verständlich machen - das wusste natürlich auch Descartes. *Abstracta* sind kein Ersatz für *concreta*, sondern Teile einer Theorie. Da die antike Denkweise gerne mit Mythen, Gegensätzen und Paradoxa arbeitete, kam spätestens seit Anaxagoras das philosophische Korrelat zur Unterscheidung *Chaos/Kosmos* in Betracht.¹⁰²⁴ Wenn sich die Welt klar zwischen geistigen und materiellen Faktoren (oder besser ‚zwischen‘ Wirk- und Zweckursachen) abspielt, dann muss das Leben auf Erden ‚irgendwie‘ aus Materie und Geist hervorgegangen sein. Zwei abstrakte Prinzipien sollen also etwas in die Welt setzen. Diese *misplaced concreteness* können wir auf dreierlei Art umgehen: *entweder* sind wir Theisten und lassen einen persönlichen Schöpfergott das grosse Werk verrichten; *oder* wir sind Stoiker und geben dem Kosmos eine Psyche als ‚grosse Vermittlerin‘ zwischen Materie und Geist; *oder* wir sind ‚Eternalisten‘ und behaupten, das Leben hätte es immer schon gegeben (*vide* Aristoteles, Fechner, H. W. Carr u. a.). Neuerdings gibt es auch eine vierte Möglichkeit - wir fahren fort: ...*oder* wir sind Bergsonianer und sehen im Gang der Welt einen grossen schöpferischen Akt (oder als grosse Suche nach der Freiheit), der von einem konkreten göttlichen Prinzip ermöglicht und begleitet wird (so auch bei James und Whitehead). Bei dieser vierten Möglichkeit liesse sich allerdings darüber streiten, ob die Kreativität etwas Konkretes bezeichnet oder nicht. Wenn wir mit einem Prinzipienmonismus liebäugeln, bei dem die Kreativität eine Art ‚vitalistischer Logos‘ hergibt,

¹⁰²⁴ Andreas Graeser verweist an dieser Stelle auf Hesiod und Anaximander.

argumentieren wir mit einem abstrakten Prinzip, das weder Ursache noch wirkliche Bedingung ist.¹⁰²⁵ Gegen solche Vorwürfe ist Bergson wie immer immun, denn er behauptet nirgends, dass er etwas anderes als „poetische Hinweise“ (wie wir zu sagen pflegen) auf vernachlässigte Aspekte der Wirklichkeit gebe. Bei Whitehead besteht dagegen der Verdacht auf eine *fallacy of misplaced concreteness* oder auf einen Begriffsrealismus („conceptual realism“) in Bezug auf die Kategorie der Kreativität (mit Felix Mainx gesprochen).

Die Wendung „aus etwas hervorgehen“ leitet uns zur ‚relativ neuen‘ Idee der Emergenz weiter. Die Grundidee, dass da etwas erscheinen könne, das vorher nicht existierte oder „subsistierte“ (als Idee in einem Geist), ist auf dem Hintergrund antiken Denkens eine offene Provokation. Irgendeine Art von Präexistenz muss es doch für alles ‚Neue‘ geben. Der *horror vacui* des Philosophen und seine altbewährte Losung *nihil ex nihilo* verbieten ihm alle Annahmen, die in Richtung ‚spontane Generation‘ gehen. Genau hier findet sich eine wichtige - wahrscheinlich die wichtigste - Motivation für die scheinbar so wirklichkeitsfremden monistischen Weltentwürfe, welche „die Zeit nicht ernst nehmen“.¹⁰²⁶ Denn die Zeit ist ein zweischneidiges Schwert: einerseits ist sie das universelle Lösungsmittel für alle Widersprüche, andererseits bringt sie selbst den Widerspruch in die Welt, dass da etwas geschieht, also dass es Neues in einem kompromisslosen Sinn gibt.¹⁰²⁷ Viele Philosophen meinen, dass es Neues in einem radikalen Sinn nicht geben könne, weil eine *creatio ex nihilo* nicht nur philosophischen Ansichten, sondern auch gewissen religiösen Anschauungen und dem ‚gesunden Menschenverstand‘ zuwiderlaufe. Wenn schon nicht der Existenz nach, so doch wenigstens der Essenz nach soll ‚etwas‘ das Neue stützen und als Seiendes legitimieren (zureichender Grund). Bevor wir die Extrema „Sein“ und „Nichtsein“ systematisch einführen, wollen wir die ‚Modernität‘ alter Denker weiter würdigen, wie das Whitehead in seiner Trilogie auch tut.

¹⁰²⁵ Cf. Wilcox 1991

¹⁰²⁶ Alexander sagt, dass Bergson „in our day“ der erste gewesen sei, der die Zeit ernst genommen habe. Dieser Satz hat Schule gemacht (siehe 1920/I, 44 / 339).

¹⁰²⁷ Cf. MT, p. 54 f.

Platon behandelt das Thema *Sein/Nichtsein* und den Perspektivenwechsel *top-down/bottom-up* im Dialog *Sophistes* (Whitehead erwähnt diesen wichtigen Dialog an verschiedenen Stellen in *AI*). Auf das Thema „Emergenz“ gemünzt könnten wir mit dem Fremden im *Sophistes* sagen, der Emergenztheoretiker klammere sich an „Felsen und Eichen“ fest, während umgekehrt der Emanationstheoretiker in etwas Geistigem das wahre Sein zu erkennen glaubt.¹⁰²⁸ Was war zuerst da, die sichtbare oder die unsichtbare Welt? Platon wendet sich in diese Hinsicht von Parmenides ab und blickt zu Heraklit nach Ionien hinüber, wenn er den Fremden und dessen Gesprächspartner (*i.e.* der junge Theaitetos) zum Schluss kommen lässt, dass sich das Nichtseiende in gewisser Hinsicht eben doch aussagen lasse. Abgesehen vom einfachen Fall der Privation (*unwissend, ungerecht, unbesonnen* usw.), ist das Werden genauer als ‚Mischung‘ von Sein und Nichtsein zu verstehen (d. h. als mittlere Position auf einem Gradienten).¹⁰²⁹ Damit werden wir bereits auf Plotin und Aristoteles verwiesen, aber auch auf Hegel und auf den Daoismus. Für den ersten wäre das „Nichtsein“ (das bloss Erscheinende) die Materie, für den zweiten die noch nicht-seiende Entelechie am Anfang eines natürlichen oder künstlichen/künstlerischen Gegenstands in der Zeit („satisfaction“ bei Whitehead). Im Daoismus ist das Nichts oder das Nicht-Tun nicht einfach eine theoretische Fiktion (wie Bergson es in *L'évolution créatrice* darstellt), sondern das notwendige Korrelat zum Etwas oder zum Etwas-Tun. Eine Gestalt ist nicht ein massiver Block, sondern eine poröse Struktur. In der Sprache gibt es Zäsuren, in der Musik Pausen, in den Knochen Luft und in der Philosophie Irrtümer, die zu etwas Gutem führen.

Obwohl wir öfters das Bild der Pyramide heranziehen, wäre es für aristotelische und neuplatonische Modelle angemessener, von einer Seinskugel à la Parmenides auszugehen.¹⁰³⁰ Wir setzen in diesem besseren Modell das Eine oder das Absolute ins Zentrum; dieses ‚erzeugt‘ aus Liebe und schierem Überfluss die erste Schale (den Geist); der Geist ‚erzeugt‘ wiederum die zweite Schale dieses Modells (die Seele als

¹⁰²⁸ Plat. *Soph.* 246c

¹⁰²⁹ Plat. *Soph.* 256c (anhand der Bewegung)

¹⁰³⁰ Cf. Siorvanes 1996, 125 und Plat. *Soph.* 244c

„Quelle des Lebens“).¹⁰³¹ Die Materie (also die unbeseelten Körper) kreisen gleichsam als „Asteroidengürtel“ und „Limbus des Bösen“ um die göttlichen Hypostasen (als „Rest“ um unser Schalenmodell). Dieses sehr ästhetische Denkprodukt erfährt mit Samuel Alexanders Emergenztheorie ein recht nüchternes Pendant, das im Vergleich zu Plotins Spiritualismus geradezu materialistische Züge aufweist.¹⁰³² Kehren wir zur Seinspyramide zurück und setzen an deren Basis an! Dort beobachten wir Bewegungen, die sich theoretisch in Raum- und Zeitaspekte zergliedern lassen; diese Aspekte können mit Alexander als abstrakte Grundbestandteile aller Existenzformen angesehen werden, d. h. aller Phänomene und deren göttlichen „Aura“, wenn man das so sagen darf. (Hier bestehen wie bei Bergson und Whitehead interessante Bezüge zu Descartes' Lehre von den zwei Hauptattributen der Wirklichkeit).

Der Emergenzgedanke, der sich im 19. Jahrhundert Bahn bricht, ist eine der wenigen Ideen, die man mit einigem Recht als „revolutionär“ bezeichnen könnte. Nun ist der Gedanke so revolutionär auch wieder nicht, wie wir eben bemerkt haben. Adam wurde schliesslich von Gott *erschaffen*, was soviel heisst wie: Adam gab es vor dem schöpferischen Akt Gottes nicht. Der erste Mensch „emergiert“ gewissermassen aus der Liebe und der Macht Gottes, welche er in der Welt nachahmt, so dass die Kultur, die Religion oder auch das Böse aus dem Menschen „emergieren“. Die Mythologie der drei Buchreligionen könnte diese Umformulierung ohne grosse dogmatische Querelen ertragen. Für eine „Revolution“ reicht es also nicht aus. Wir nehmen lieber den harmloseren Fall einer kopernikanischen Wende an. Dabei wird bekanntlich ein bestehendes System umdisponiert, und zwar werden primär die Terme umgeordnet, und nicht die Relationen, die von den Termen abhängen. Die Relationen passen sich dann gewissermassen an diese Modifikationen an. Es ist nicht schwierig, eine solche „kopernikanische Wende“ für die Emergenzthematik zu konstruieren: Man nehme die neuplatonische Emanationstheorie, stelle sie auf den

¹⁰³¹ Die apostrophierten Partien sind natürlich metaphorisch zu verstehen.

¹⁰³² Das spürte auch Whitehead bei aller Anerkennung für Alexanders Leistung (cf. Lowe 1990, 174). – Im Unterschied zu Spinozas System ist dieser Vorwurf bei Alexander nicht ganz unangebracht. Lloyd Morgan nähert sich wohl auch deshalb etwas mehr Spinoza an.

Kopf und nehme die Zeit ernst. Dies wäre das Rezept, die miteinander verwandten Theorien von Samuel Alexander, Henri Bergson, Conwy Lloyd Morgan und Alfred North Whitehead unabhängig von Spinoza auf gleichem Boden zu behandeln. Die neuplatonische Architektur bleibt dabei noch schattenhaft erkennbar.¹⁰³³

Nach der ‚alten Logik‘ vor dem Aufkommen evolutionistischer Ideen gilt strikt *sein oder nicht sein*. Auch werdende oder veränderliche Dinge *sind* etwas und nehmen auf ihre unvollkommene Weise am ‚wahrhaft Seienden‘ teil. Wenn wir heute das Phänomen „Mensch“ mit seiner Doppelnatur feststellen, dann muss die geistige Dimension ‚irgendwie‘ überall und immer schon vorhanden gewesen sein, damit „der Mensch“ als etwas Wirkliches überhaupt möglich ist (nach der alten Logik, wohlgemerkt!). Das naturphilosophische Interesse an einem konsequent verfolgten Parallelismus oder „Panpsychismus“ ist weniger religiöser, als logischer Natur. Wenn Descartes Recht hat, und das Mentale nicht auf physiologische Vorgänge reduzierbar ist, dann ist anzunehmen, dass die „wirklichen Dinge“ (die *res verae* in den Meditationen) oder die Wirklichkeit *insgesamt* bipolar sind, wenigstens dann, wenn wir die enge Auffassung von „Mentalität“ mit „Zeitlichkeit“ und „Relativität“ ersetzen, was sowohl ontologisch als auch epistemologisch interessant ist. (In diesem Sinne könnte gesagt werden, dass Bergson, Alexander und Whitehead bei Descartes ansetzen.)

Das Gesagte soll nun präzisiert werden. Wir gehen vom klassischen Gradienten *Nichtsein-Werden-Sein* aus und deuten diesen im Lichte des Emergenzgedankens. Die Extrema heißen dann neu „Emergenz“ und „Nichtemergenzt“ (man beachte immer die Reihenfolge), d. h. wir korrelieren das Nichtsein von Eigenschaften, Individuen und Spezies mit deren zukünftigen Auftreten (Emergenz, Veränderung, Differenz). Demgegenüber verbinden wir das Sein in einem absoluten eleatischen Sinn mit der

¹⁰³³ Um Bergson hier einbeziehen zu können, müssen wir versuchen, an Spinoza vorbeizukommen. Bergson bleibt auch so ein Spezialfall, denn das Wenige, was er zu Gott sagt, rückt ihn von Alexander und Lloyd Morgan weg in die Nähe von Whitehead. Wie aus einem Dankesschreiben an Harald Höffding hervorgeht, wollte sich Bergson in Sachen Gott nicht festlegen lassen (siehe Höffding 1916, 159), was ein kluger Entschluss war. Ähnliches stellen wir bei James fest.

Nichtemergenz neuer Phänomene (also mit deren prinzipiellen Unmöglichkeit).¹⁰³⁴ Nach der ‚alten Logik‘ verstehen wir das Nichtsein absolut, nach der ‚neuen Logik‘ dagegen relativ als ein „Noch-nicht-Sein“ zwischen zwei idealen Polen, sofern das Entstehen einer neuen/modifizierten Existenzform erwartet werden darf (evolutionistisch gedacht).

Wir gehen also so vor, dass wir einen Gradienten vom anderen ableiten um so das Spektrum theoretischer Optionen ‚ablesen‘ zu können. Aus dem Gradienten *Nichtsein-Werden-Sein* ergibt sich bis hierhin der spezielle Gradient *Emergenz- (. . .) - Nichtemergenz*. Es fehlt uns noch die mittlere Position, die dem Werden im ersten Gradienten entspricht. Was wäre ein möglicher Kompromiss zwischen den Extrema „Emergenz“ und „Nichtemergenz“? Die goldenen Mitte zwischen „Es gibt Neues“ und „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ wäre doch offenbar so etwas wie ein ‚virtuell Neues‘ im ‚aktuell Alten‘ oder ‚neue Möglichkeiten aufgrund von alten Tatsachen‘. Mit diesem „Dispositionsansatz“ (so wollen wir fortan das fehlende Mittelglied nennen) erreichen wir den offenen Platz, wo sich alte und neue Aristoteliker die Hand reichen. Hier bewegt sich Whitehead unter seinesgleichen, denn seine gesamte Philosophie ist ein Kompromiss zwischen einseitigen Positionen und darf im hier geltenden Zusammenhang mit der Bezeichnung „Dispositionsansatz“ versehen werden. Formen/Universalien ‚in‘ oder ‚bei‘ Gott und ‚in‘ den aktiven Elementen sind Dispositionen, die vor allem der Gattung und der Art dienen („generische“ und „spezifische Ideen“ in Form von *eternal objects*, wie wir Whitehead verstehen wollen). Zuerst wird die Ordnung ‚reproduziert‘, dann werden Nischen ausgefüllt (d. h. individuelle Abweichungen und „individuelle Ideen“ emergieren oder werden ‚produziert‘). Die Notwendigkeit wäre in „primären Dispositionen“ angelegt, die Freiheit dagegen in „sekundären Dispositionen“ (wie wir dann einfach sagen könnten). Das Spiel oder die Freiheit wären sozusagen die ‚Unordnung in der Ordnung‘, die *jetzt* oder *später* Neues ermöglicht. (Wenn wir hier mit der Kreativität argumentieren, kraft deren überhaupt etwas geschieht, frönen wir

¹⁰³⁴ Cf. Skrbina 2005, 52 (zu Epikur) – Siehe auch den Brief von R. G. Collingwood an Samuel Alexander aus dem Jahre 1935, auf Deutsch in: Hampe / Maassen 1991b (*eds.*), 16 f. (zu Whitehead)

einem „conceptual realism“.) Die metaphorische Ausdrucksweise bei Whitehead ist etwas verwirrend. Identische Muster (von ähnlichen Exemplaren oder verwandten Aktualitäten) sind nicht *hier* und *dort*, sondern als unhinterfragbare *Bedingung der Existenz* gewissermaßen überall und nirgends. (Ohne Struktur gibt es keine Geschichte und umgekehrt - vergleiche Raum und Zeit bei Alexander.) Wenn wir trotz allem sagen, das Allgemeine sei „in“ etwas Einzelem, dann ist das organisch oder funktional zu deuten. Diese Verschränkung von konkreten und abstrakten Aspekten muss ernst genommen werden, denn sie ist eine Gegebenheit unserer Wahrnehmung (...und inzwischen neurophysiologisch belegt – das Gehirn arbeitet ‚reflexartig‘ mit ‚Schubladen‘).¹⁰³⁵ Die Funktionalität des Allgemeinen sieht abgesehen von der spezifisch menschlichen Erfahrung etwa so aus, dass lebende (und geistige) Strukturen ‚Richtungen‘ oder Tendenzen aufweisen, die sich nicht restlos aus der Vergangenheit ableiten lassen. Es bleibt ein nicht- oder ein schwach determinierter Rest ‚nach‘ der Notwendigkeit übrig. Näher bei James und Whitehead mögen wir das so ausdrücken, dass wir sagen, das Wirkliche sei in einem Netz von Relationen aufgespannt, wobei wir Aktivitäten als „wirkliche Relationen“ ansehen. Es gibt dann keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen idealen und realen Verhältnissen mehr (zwischen Sein und Denken), wenigstens in Whiteheads Metaphysik nicht.

Was bei Whitehead einigermaßen klar ist (Dispositionen und Zweckmässigkeit ‚in‘ Organismen), lässt sich bei James und Bergson nicht so einfach darlegen. Beide Denker glauben an das Spiel der Natur, das radikal Neues zeitigt. Mit diesem „radikal Neuen“ befinden sich die beiden Philosophen mit Samuel Alexander nahe dem linken Pol namens „Emergenz“ (siehe oben). Eine ideale ‚reine Emergenz‘ müsste man sich als das Auftreten von etwas Unerwartetem, völlig Neuartigem vorstellen, das entweder *ist* oder *nicht ist*, aber nicht als ‚Hypothese‘ oder

¹⁰³⁵ Cf. Bergsons Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Erinnerung, die er zwischen den Extrema „*mémoire pure*“ und „*perception pure*“ ansiedelt. Altes und Neues (oder Ähnliches und Unähnliches) beteiligen sich an der gegenwärtigen Erfahrung. – Cf. Passmore 1957, 292 f. (zu M. R. Cohen)

„Proposition“ (Whitehead) ‚irgendwie auf nicht-aktuale Weise‘ subsistiert, bevor es sich ‚irgendwie manifestiert‘. Es wird also im Prinzip eine *creatio ex nihilo* angenommen, wenn diese auf Existenzformen und nicht auf die Existenz als solche bezogen wird. Diese theoretische Option stellt sich entschieden gegen monistische Theorien (die meistens ‚aktualistisch‘ sind) und gegen aristotelische Denkgewohnheiten. Während sich Whitehead in der Mitte unseres Gradienten (bei der Stellung „Dispositionsansatz“ getreu Aristoteles) befindet, und James, Bergson und Alexander eher zum Extrem „Emergenz“ tendieren, ist unsere Diskussion angebracht. Wie liesse sich ein solcher antiaristotelischer ‚Aktualismus‘ theoretisch festigen? Nun, der einfachste Weg verzichtet auf die Konsolidierung dieser Position, stattdessen üben wir uns in Erkenntniskritik. Wenn wir bei Humes und Bradleys Argumenten gegen die Wirklichkeit von (Kausal-) Relationen ansetzen, könnten wir einfach sagen, dass der Begriff des Möglichen in aktuellen Dingen eine Konsequenz von Ursache/Wirkung-Verhältnissen sei, die wir der Betrachtung eines ‚Gegenstands mit innerer Potenzialität‘ unterlegen.¹⁰³⁶ Dieser angenommene innere Zustand entspricht zum einen nicht der Erfahrung (Hume), zum anderen müsste man sich bei der Potenzialität als *quasi*-Aktualität oder als ‚schlafende Eigenschaften‘ fragen, welches denn die Potenzialität der Potenzialität sei *ad infinitum* (Bradley). Die Suche nach Ähnlichkeiten und das Bedürfnis nach Kontinuität (nach Vertrautheit und sanften Veränderungen) wären anthropologische Themen, die sich an die Ontologie (genauer an die phil. Kosmologie) anschliessen. Ungefähr so sähe ein erkenntnistheoretisch orientiertes, destruktives Argument aus. Kausalität, Potenzialität und Teleologie liessen sich dann als ‚kulturelle‘, ‚psychologische‘ oder ‚intellektuelle Zutaten‘ zu völlig andersartigen ‚natürlichen‘ Ereignissen abtun. Wie könnte der konstruktive Teil aussehen? Vielleicht finden wir *ex negativo* eine Antwort auf diese Frage.

So befürwortet Gary Atkinson beispielsweise eine scholastische Lösung des Problems und exemplifiziert diese anhand der Entstehung neuer Arten und

¹⁰³⁶ Cf. Paulsen 1903, 135 und Roggo 2009

Varietäten.¹⁰³⁷ Die Art Z ähnelt (oder ist verwandt mit) der Art Y, weil Z aus Y hervorgegangen ist. Wir haben also die Möglichkeit, über verwandtschaftliche Beziehungen zu argumentieren. Ob „Z potentially real in Y“ ist, ist eine Frage, welche zu einem allgemeineren Problem überleitet.¹⁰³⁸ Man stelle sich die Pole „reine Potenzialität“ und „reine Aktualität“ graphisch vor und frage nach dem Mittelglied. Gibt es so etwas wie ‚wirkliche Möglichkeit‘ oder ‚mögliche Wirklichkeit‘? Atkinson würde diese Frage ohne weiteres bejahen; wir sind da etwas vorsichtiger und versuchen die Verschränkung von ‚wirklich‘ und ‚möglich‘ besser zu verstehen. Selbst wenn wir eine ‚virtuelle Präexistenz‘ oder „obskure Möglichkeiten“ (George Allan) annehmen, dann bleibt uns immer noch zu zeigen, wie sich die Präexistenz von Z in Y ‚in‘ oder ‚bei‘ Y bemerkbar macht, denn ganz wollen wir nicht auf die Empirie verzichten. Das Problem besteht also darin, Tendenzen *hic et nunc* zu erkennen. Anders gesagt sollten wir uns um eine *prospektive* Sicht bemühen, welche die *retrospektive* Feststellung „Z existiert wegen Y“ ergänzt und bestätigt (*vide* Bergson). Versuchen wir das anhand eines scheinbar einfachen Beispiels nachzuvollziehen: „Die Mutter verhält sich wie ihre Tochter.“ Das scheint recht harmlos zu sein, der präzise Sinn dieses Satzes macht jedoch einen ziemlich absurden Anschein: „Die Noch-nicht-Mutter verhält sich *jetzt* wie ihre ungeborene Noch-nicht-Tochter *später*.“ Um solche Absurditäten zu vermeiden (die sich aus der Verbindung eines faktischen mit einem imaginativen Term ergeben), müssen wir das Motiv der Verwandtschaft von der fragwürdigen Idee der Präexistenz *qua* „potential existence as a reality“ loslösen.¹⁰³⁹

Dazu ist zu sagen, dass weder Platon noch Aristoteles an eine „virtuelle Präexistenz“ von Individuen und Gruppen (natürliche Arten sind Fortpflanzungsgemeinschaften, allgemein „Gruppen“) glaubten, sei diese nun ‚im Himmel‘ oder ‚auf Erden‘. Bei Platon und Aristoteles geht es nicht um konkrete Pläne oder gedankliche Prototypen, sondern um Werte und Eigenschaften, letztlich

¹⁰³⁷ Siehe Atkinson 2006 – Wir haben es wieder mit einem „Dispositionsansatz“ zu tun.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, 350 f.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, 353

um die geltenden Kriterien für eine ontologische Hierarchie (mit ethischen und politischen Folgen).¹⁰⁴⁰ Wenn die Art Y am zeitlosen Wert „Tüchtigkeit“ partizipiert (wir platonisieren mit Darwin), ist sie eben tüchtig genug, die Art Z ‚hervorzubringen‘ oder möglich zu machen. Nun ist aber Y vor allem eine *causa materialis* für Z. Die Formursache liegt entweder ‚in‘ einem transzendenten Bereich ewiger Werte (Platon) oder ‚in‘ der neuen Art als *nisus* oder innerer Drang formale Möglichkeiten zu erproben (Alexander und Whitehead). Die *causa formalis* ist entweder transzendent oder immanent (*ante/super res* oder *in rebus*). Die alte Art Y ist nicht der ‚logisch annehmbare Ort‘ für die Möglichkeiten der noch nicht existierenden Art Z, auch wenn es zuerst so scheinen mag. Es findet kein Transfer von Eigenschaften, Vermögen oder Wissen statt (in einem streng metaphysischen Sinn). Ein solcher Transfer würde eine gegenseitige Überlagerung oder Durchdringung erfordern – eine Idee, die bei Bergson und auf andere Art bei Whitehead Früchte tragen wird.¹⁰⁴¹

Nun ist ein lineares Kausalverhältnis ‚von A nach B‘ nicht das, was wir mit Alexander und Lloyd Morgan unter „Emergenz“ zu verstehen haben. Das „Notwendige“ wäre abgesehen von Gott das Bestehende (*i.e.* Wirkursachen und „resultants“, nach Lloyd Morgan); das „Nichtnotwendige“ ist entweder das, was zum gegebenen Zeitpunkt nicht möglich, möglich, aber noch nicht realisiert oder dann schlicht unmöglich ist (z. B. magnetische Silikate oder fliegende Bernsteine). Das Neue (*i.e.* komplexes Zusammenspiel und „emergents“) ergibt sich aus einem dynamischen Teil/Ganzes-Verhältnis. Teil/Ganzes-Verhältnisse sind für die moderne Metaphysik von eminenter Bedeutung, denn alles, was sich in Richtung „Organismus“, „System“, „Komplexität“ oder „reale Dialektik“ bewegt, hängt davon ab (deshalb weisen wir auf die Mereologie als logische Hilfswissenschaft hin). Als

¹⁰⁴⁰ Cf. Eslick 1987, 364 f. (zu Plotin) und Siorvanes 1996, 99 f. (zu Proklos)

¹⁰⁴¹ Cf. Siorvanes 1996, 101 (zu Aristoteles) – Das Problem besteht in der logischen Ungenauigkeit bei der Zulassung einer „transmission of property“, obwohl diese Ungenauigkeit in einer konsequenten Philosophie der Kontinuität unvermeidlich - und auch sehr interessant - ist. Atomismus und Monadismus sind Rückzugsmöglichkeiten für Philosophen, die „Kontinuität“ weniger real als ideal denken (das gilt auch für den materialistischen Atomismus, bei dem das Problem *diskret/kontinuierlich* nicht behoben ist).

Vorbild solcher neuen Phänomene oder ‚Gesamterscheinungen‘ mögen die Gestalteeigenschaften aus der Psychologie gelten. So kann die Seele wie bei Aristoteles als komplexe „Gestaltqualität“ (Münsterberg) eines lebenden Organismus angesehen werden. Diese aristotelische Sicht auf das so genannte „Leib/Seele-Problem“ ist bis zum heutigen Tag die einzige, welche unserer dualen Natur von Tier und Mensch gerecht wird. Wenn wir das Denken als ein besonderer Ausdruck des Lebens (oder die Psyche als Ausdruck des Soma) annehmen dürfen, eröffnen sich uns interessante Perspektiven auf anthropologische, kosmologische und theologische Fragestellungen (es sind hier wie immer die entsprechenden philosophischen Tätigkeitsbereiche gemeint), die bei Annahme von reduktionistischen/materialistischen Theorien kollabieren würden. Auch monistische Theorien gewinnen einen neuen Sinn, wenn wir allgemein gesprochen die ‚niederen‘ Aspekte als unvollkommenen Ausdruck des einen ‚höheren‘ Aspekts der Wirklichkeit würdigen dürfen. Ein komplexes Ganzes kann in einer Hinsicht eine duale, in anderer Hinsicht eine plurale Natur offenbaren. Der enorme Vorteil einer klassischen monistischen Position ist, dass sich damit sowohl Dualismen als auch Pluralismen in allen denkbaren Abstraktionsgraden ‚absorbieren‘ oder relativieren lassen. Diese Einbettung in eine umfassende Hierarchie ist mit einseitig dualistischen oder pluralistischen Positionen nicht zu bewerkstelligen. Whitehead war einer der ganz wenigen Philosophen, der solches ahnte und deshalb nie in Versuchung kam, die Monismen von Spinoza, Royce und Bradley derart zu unterschätzen, wie das James, Russell und andere taten.

Doch geht es uns nicht so sehr um den Begriff ‚Gestalt‘ und dessen Auftreten in der Psychologie des 20. Jahrhunderts (die zugrunde liegende Idee ist bedeutend älter), sondern um das hilfreiche Konzept des konkreten Allgemeinen (*concrete universal*) oder des allgemeinen Konkreten, das sich mit dem Gestaltbegriff, mit wahrnehmbaren Eigenschaften (als Tropen), mit dem Begriff der Person, mit den dialektischen Verhältnissen Gott/Welt, Künstler/Kunstwerk, Individuum/Gesellschaft, Freiheit/Notwendigkeit, Kraft/Überzeugung,

Vergangenheit/Gegenwart, Glauben/Wissen (oder auch Philosophie/Wissenschaft) und mit der Identitätsfrage bei konkreten Dingen in Verbindung bringen lässt. (Wir verstehen diese dialektischen Verhältnisse als Konfliktpotenziale, welche sich von einem Term aus gesehen aus der Unvereinbarkeit oder ‚Inkommensurabilität‘ von *innen* und *aussen* ergeben, was sich auf Gestaltungs- und Individuationsprozesse auswirkt. Dabei wird die „individuelle Idee“ nicht ausser Kraft gesetzt.) Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass genau diese Idee einer ‚lockeren Einheit‘ mit einem ‚inneren Gesetz‘, das der ‚Freiheit‘ und der ‚Notwendigkeit‘ folgt, das eigentliche Leitmotiv bei unseren vier Philosophen ist. James‘ Strommetapher, Bergsons Begriff der Dauer, Bradleys absolute Erfahrung und Whiteheads Elementarereignisse haben offenbar dies gemeinsam, dass sich etwas Identisches namens „Wirklichkeit“ mindestens zu „Erfahrungszentren“ diversifiziert, ohne dass es zu einem Bruch mit dem Ganzen kommt. Dieses hochinteressante Motiv findet sich auch bei Spinoza, Schelling, Hegel und Spencer wieder, wenn auch die Idee von Erfahrungszentren in deren Theorien nicht besonders hervortritt. Die logische und metaphysische Voraussetzung besteht in der ‚Kontinuitätsthese‘, welche den antiken Gedanken einer umfassenden Harmonie mit dem modernen Geschichtsbewusstsein verbindet. Die Zeit ist nicht mehr eine ‚mindere Wirklichkeit‘, die Widersprüche gewissermassen ‚verkörpert‘, sondern die ‚wirkliche Wirklichkeit‘ ist ihrem Wesen nach Zeit oder allgemein Geschichte.

Nun verträgt sich der (temporale oder atemporale) Harmoniegedanke nicht ohne weiteres mit der Idee des Neuen, da das Neue eine Diskontinuität in die Kontinuität bringt. Um diesen vermeintlichen Gegensatz abzuschwächen, empfiehlt es sich, das Neue als ‚Möglichkeit‘ im Alten einzubetten (*vide* Aristoteles und Whitehead). Nun hängt natürlich alles vom gewählten Begriff des Neuen ab. Bei Peirce, James, Bergson, Alexander und Lloyd Morgan wird das Neue radikal gefasst. Das Neue ist zwar ‚logisch möglich‘, aber diese logische Möglichkeit wird nicht substantiell als eine Art Präformation gedeutet. Wenn wir dagegen Aristoteles treu bleiben und in seinem (und in Platons) Sinne teleologisch denken, lässt sich die Zeit relativieren und das

Neue als etwas ‚Im-Voraus-Gedachtes‘ zurückbinden. Wir haben also grob gesagt einen ‚konservativen‘ und einen radikalen oder ‚progressiven‘ Begriff des Neuen, wobei sich das eine und das andere nicht notwendigerweise auszuschliessen brauchen, wenn wir die Zeit wirken lassen. Was kurzfristig als ‚relativ neue‘ Modifikation von etwas Bestehendem erscheint, kann sich im Verlaufe der Generationen zu ‚radikal neuen‘ Lebens- oder Existenzformen kumulieren oder potenzieren. So liessen sich Notwendigkeit und Freiheit miteinander vereinbaren - die Zeit löst den scheinbaren Widerspruch auf (und führt diesen zu neuen scheinbaren Widersprüchen usw.). Ähnlich können wir den Gegensatz zwischen Aristoteles und Bergson (oder auch zwischen Whitehead und James) bezüglich der Teleologie einschätzen. Kurzfristig werden Formen variiert (es geschehen ‚glückliche Fehler‘, wie bei Darwin), ohne dabei ihre Identität zu verlieren; langfristig setzt sich jenseits zyklischer Prozesse die Freiheit durch, was aus aristotelischer Sicht als „Zufall“ gewertet werden müsste (wie bei Epikur).

§ 22 James als Prozessphilosoph

... and he thought with his feelings as well as with his mind.¹⁰⁴²

In den vorangegangenen Kapiteln wurde die hier gewählte „monistische Methode“ (oder der methodische Monismus) konsequent zur Anwendung gebracht. Dabei zeigte sich, dass Unterscheidungen, die *prima facie* gelten, bei breiterer Abstützung ihre absoluten Ansprüche verlieren. Was radikal verschieden zu sein scheint, lässt sich in anderer Hinsicht einander annähern (wir führen Gegensätze in Kontraste über, wie das Whitehead tut). Perspektivenwechsel und Veränderungen, die an einem bestehenden Modell vorgenommen werden, sind vernünftigerweise als „Modifikationen“ zu veranschlagen. Das ‚relativ Neue‘ ist eben auch ein ‚relativ

¹⁰⁴² Algernon Blackwood, *A Prisoner in Fairyland* (1813)

Altes'. Auf die übertreibende Rede von „Revolutionen“ und beispiellosen „Umbrüchen“ sollte angesichts der unbestreitbaren historisch-systematischen Kontinuität östlicher und westlicher Traditionen ganz verzichtet werden.

Wir haben verschiedentlich Whiteheads Prozessphilosophie auf die Philosophiegeschichte angewendet und stellten dabei die Eigennatur der Metaphysik heraus. Nun geht es darum, vor dem Hintergrund komplexer Zusammenhänge zu zeigen, dass William James mehr als bisher gezeigt oder angenommen als einer der wichtigsten Vorläufer von Whiteheads Prozessphilosophie anzusehen ist. Mit dieser durchaus nicht revolutionären These lässt sich umgekehrt auch nahelegen, dass Whitehead der bedeutendste ‚Schüler‘ oder ‚Nachfolger‘ William James‘ ist. Diese These geht nicht zu Lasten von Bergsons (oder Alexanders) Bedeutung für die frühe Prozessphilosophie und von Bradleys (oder Royce's) Beitrag von monistischer Seite her. James' Stellung als Prozessphilosoph *in posse* lässt sich in diesem Kontext stärken, ohne Bergsons und Bradleys jeweilige Stellungen zu untergraben.

Üblicherweise werden James' psychologische und pragmatistischen Schriften auf Kosten der Spätschriften überbewertet. Es stimmt zwar, dass das lineare oder multilineare Modell des *stream of thought* zusammen mit der Lehre von den Aspekten des Selbst im ersten Band von PP bereits auf Themen von Whiteheads Prozessphilosophie verweisen. Was jedoch zu wenig beachtet wird, ist die Tatsache, dass es verschiedene Standpunkte gibt, die in Psychologie und Philosophie einerseits, in Epistemologie und Ontologie andererseits zu unterschiedlichen Thesen und Vorannahmen führen. Aus der Verschiedenheit dieser theoretischen Standpunkte lässt sich nicht eine *quasi*-lineare Entwicklung von James' Denken konstruieren, die eine innere Notwendigkeit aufzeigt. Ähnliches gilt ja auch für Bergson und Whitehead. Whiteheads Naturphilosophie ist nicht nur eine Vorstufe zu seiner Ontotheologie, die er in Edinburgh und in Harvard vorstellen wird, sondern insgesamt ein eigenständiger Versuch, den „principles of natural knowledge“ auf den Grund zu gehen (man beachte beim Titel von PNK die Remineszenz an Berkeleys *Principles*). Eine Dialektik vom einen zum anderen Werk lässt sich zwar

konstruieren, doch vermag ein solcher Schematismus den Versuchen und Absichten eines Autors hinsichtlich eines Themas nicht gerecht zu werden.¹⁰⁴³

James' bekanntere Werke P und PP vermitteln den Eindruck, ihr Autor vertrete einen Realismus und einen Dualismus (was zusammengehört, *vide* Lovejoy). Für gewisse Zwecke mag man sich damit zufriedengeben. Was dabei völlig untergeht, ist die Problematik der *common sense*-Unterscheidung zwischen ‚Menschen des Denkens‘ und ‚Menschen der Tat‘, also zwischen Realismus und Idealismus, wenn man so will. Diese Distinktion ist im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Ansicht *nicht* selbstevident, sie verlangt im Gegenteil nach einer ausführlichen Begründung. Bei James und Whitehead manifestiert sich diese Problematik darin, dass der Bezug auf Empirie notgedrungen die ‚geistige Erfahrung‘ mit einbezieht. Wäre das nicht der Fall, müsste das Denken als Illusion oder als Epiphänomen ‚über den Gefühlen‘ ausgewiesen werden, was für einen Philosophen nicht gerade eine attraktive Aufgabe wäre. Mit der geistigen Erfahrung hält die Idealität in die abstrakt gefasste „Realität“ Einzug. (Wissenschaft ist auf dem Papier wertfrei, aber Werte und Prioritäten führen erst zum Unternehmen namens „Wissenschaft“ – *de jure* ist nicht *de facto*) Wenn Fakten Funktionen von Werten sind (*vide* James und Schiller) oder umgekehrt Werte von Fakten abhängen (hier setzen Soziologen an), heisst das für den Metaphysiker ganz einfach, dass der Mensch Teil der Natur ist und nicht von dieser *a priori* losgelöst werden darf. Die vorgängige Eliminierung von Mensch und Gesellschaft verfälscht den Denkgegenstand und schafft eine zu grosse Distanz zur Lebenswelt.

Um dieser vielschichtigen Problematik gerecht zu werden und um die simplistische realistische Auslegung von James' Philosophie zu durchbrechen, werden wir uns im Folgenden vermehrt auf James un- oder teilvollendete Spätschriften stützen. Um

¹⁰⁴³ Whiteheads philosophische Schriften lassen sich zur besseren Übersicht in eine naturphilosophische/wissenschaftstheoretisch und in eine metaphysische/ontotheologische Dreiheit ordnen (R, PNK, CN einerseits, SMW, PR, AI andererseits). Die Dreiheit FR, S, MT lässt sich sehr gut auf Bergson und Dewey beziehen und kann deshalb als lockere Einheit angesehen werden. RM und ESP und kleinere Arbeiten (wie *Mem* oder der Aufsatz „Time“) gehören zum Umfeld der Trilogie SMW, PR, AI.

James' Manuskripte eine fassbare Form zu verleihen, wollen wir seine philosophischen Arbeiten zuerst einmal in „öffentliche Vorlesungen“ und „private Entwürfe“ einteilen. Die wichtigsten „Entwürfe“ ordnen wir zu einem hypothetischen Gesamtwerk, dem wir in Anlehnung an die bereits erwähnte Arbeit von Coleridge den passenden Titel „Hints toward a Theory of Process“ verleihen, an den James leider nicht gedacht hat (Abkürzung TP). TP wäre dann gewissermassen die Entsprechung zu Whiteheads Hauptwerk PR. Das Manuskript zu James' geplantem Hauptwerk *The Many and the One* (bis 1904) wird in unserer Sammlung an zentraler Stelle als „TP 2“ integriert. James bemühte sich nach VRE (seinen *Gifford Lectures* von 1902-03) um eine geschlossene Darstellung seiner metaphysischen Thesen und Vorstellungen. James' begann mit dem Manuskript zu *The Many and the One* im Jahre 1903, als er mit kleineren Arbeiten zu ERE beschäftigt war. Er sah dieses Buch als sein künftiges Hauptwerk an, das sich weniger an das breite Publikum und mehr an akademische Philosophen wenden sollte. Der Titel scheint eine Antwort auf Royces *Gifford Lectures* zu sein (ungefähr so wie Whiteheads PR auf Bradleys Hauptwerk Bezug nimmt), welche statt „The World and the Individual“ ebenso gut „The One and the Many“ hätte heissen können. Bekanntlich kam *The Many and the One* nie zum Abschluss. Wenn wir Gründe dafür angeben müssten, dann wären systematische vor biographischen Gründen anzugeben. James' Not war nicht Zeitnot oder seine schlechte Gesundheit, sondern eine theoretische Not. Sie ergab sich, wie gesagt, aus dem scheinbaren Paradoxon, dass eine nicht-materialistische, ‚realistische‘ Empirie dem Idealismus Tür und Tor öffnet. Wir könnten es auch so sagen: ein neutraler Monismus ist in der Epistemologie unbefriedigend und in der Ontologie nicht durchführbar, ohne in idealistische und mystische Gewässer zu geraten. (Deshalb trennt Spencer lange vor Wittgenstein das Sagbare vom Unsagbaren.) James schaffte es immerhin, dem Vorbild Friedrich Paulsens folgend, den grössten Teil eines Philosophielehrbuches fertig zu stellen, das er vermutlich in Anlehnung an Harald Höffding „Some Problems of Philosophy“ nannte (SPP und

ERE sind posthum erschienenen).¹⁰⁴⁴ SPP und unsere provisorische Sammlung TP werden die wichtigste Grundlage für James Annäherung an Whitehead bilden. Bei TP beschränken wir uns vorläufig auf drei Entwürfe (die Auswahl kann jederzeit erweitert werden):¹⁰⁴⁵

- *General Problems of Philosophy* (TP 1)
- *The Many and the One* (TP 2)
- *The Miller-Bode Objections* (TP 3)

TP 1 sind Vorlesungsnotizen zu einem Kurs, der auf Friedrich Paulsens bereits erwähnter *Einleitung in die Philosophie* (ab 1892) fusst. Diese ausführlichen Notizen können als Ergänzung SPP zur Seite gestellt werden; sie sind wegen Paulsen auch für die Themen „psychophysischer Parallelismus“ und „Panpsychismus“ von hohem Interesse.

TP 2 besteht aus dem besagten Entwurf der ersten Kapitel von James' *magnum opus*, der seinerseits zusammen mit ERE gelesen werden kann. Dieser Entwurf ist mit einem Anhang im Band „Manuscript Essays and Notes“ (1988) der Gesamtausgabe von James' Werken zu finden (als Nummern 1-15). Wir erlauben uns, diesen Anhang um die Nummern 28-32 im selben Band zu erweitern, da diese Notizen das strittige Thema „Phänomenalismus“ erhellen, das in SPP und anderen Schriften zu kurz kommt (in der kurzen Notiz 29 werden „Panpsychismus“ und „Substanzialismus“ einander entgegengesetzt). Diese älteren Notizen gestatten es, James' Position jenen von Hodgson und Strong anzunähern (die *mutatis mutandis* mit Berkeleys Idealismus kompatibel sind und Platz für die romantische Sensibilität lassen) und James'

¹⁰⁴⁴ Andere Einleitungen in die Philosophie oder in die Metaphysik, welche James bekannt waren, stammen (abgesehen von Paulsen und Höffding) von G. Heymans, A. E. Taylor, Bowne, Marvin, Fullerton und Jerusalem (Namen, die James in Fussnoten erwähnt). Diese „Einleitungen“ sind zugleich Expositionen der Philosophie der jeweiligen Autoren, wie das ja auch bei SPP und in Bergsons bekannter „Introduction à la métaphysique“ der Fall ist.

¹⁰⁴⁵ TP 1 = ML, p. 378 - 428 / TP 2 = MEN, p. 3 - 44, *Appendix* p. 44 - 61; mit unserer Erweiterung des Anhanges = MEN, p. 170 - 190 / TP 3 = MEN, p. 65 - 129

Radikalen Empirismus besser von Humes und Mills Phänomenalismus zu unterscheiden, bei dem die Subjektivität untergeht.

TP 3 (die Nummer 16 im erwähnten Band) basiert auf drei Notizbüchern, die James über mehrere Jahre angelegt hat (1905-1908). Der äussere Anlass dazu bildeten kritische Rückfragen von Seiten Neuer Realisten nach Perry (B. H. Bode, D. S. Miller u. a.). Weitaus wichtiger als dieser Anlass ist das ungeklärte Verhältnis von James' Radikalem Empirismus und Royce's Absolutem Idealismus. Es ist hier eine „accidental convergence“ zu beobachten, die James verständlicherweise grosse Mühe bereitete.¹⁰⁴⁶ James vermochte gegenüber Royce nicht, seine ‚realistische‘ Position und seinen gesellschaftlichen Ansatz in der Metaphysik durchzusetzen. Seine Formel „starke Subjekte *plus* ein schwacher Gott“ war zu nahe an Royce's „schwachen Subjekten *plus* ein starker Gott“ (wie James die Sache eingeschätzt hat). Zuerst hätte James so wie Bergson und noch deutlicher Dewey den Gottesbegriff in den Hintergrund stellen sollen, um dann der Gesellschaft und ihren Wirkungen und Wechselwirkungen mehr Raum zu gewähren. (Whitehead wird dieses Problem erben und weitertragen, wie wir noch sehen werden.) Diese Gedanken liegen eigentlich auf der Linie von James' Pragmatismus, nur wurde James durch die Debatte um den Wahrheitsbegriff auf eine epistemologische Schiene gedrängt, welche die ontologischen Implikationen des pragmatistischen Programms in den Schatten stellten, was James durchaus bewusst war (auch die schwachen epistemologischen Stützen von Royce's Metaphysik hatte James klar erkannt).¹⁰⁴⁷ Der grundsätzliche Irrtum, der sich hinter dieser ‚Blockierung‘ verbirgt, ist die falsche Ansicht, dass die Erkenntnistheorie die notwendige und die einzige Voraussetzung für die Ontologie sei, anstatt zuzugestehen, dass es verständliche philosophische Aussagen ohne implizite oder explizite Existenzaussagen nicht geben kann. Wir

¹⁰⁴⁶ Cf. Roggo 2010 – Es wäre auch möglich, das Problem anders zu stellen. Wichtiger als die freundschaftliche Konfrontation zwischen James und Royce (oder jene zwischen James und Bradley) ist Berkeleys Empirismus, den man realistisch oder idealistisch auffassen kann.

¹⁰⁴⁷ Siehe MT, p. 6

können der Existenzgemeinschaft namens „Welt“ oder „Wirklichkeit“ nicht entfliehen. Wir sind in der Wirklichkeit gefangen, egal, was wir damit anfangen.

Funktionale Ursachen. Die amerikanischen Varianten von Skeptizismus und Phänomenalismus heissen „Pragmatismus“ und „Radikaler Empirismus“. Obwohl diese Namen vor allem mit James in Verbindung gebracht werden, muss darauf hingewiesen werden, dass diese Konzepte im Schmelztiegel des „Metaphysical Club“ entstanden sind, dem abgesehen von Peirce und James heute beinahe vergessene Denker wie J. Fiske, F. E. Abbot und C. Wright angehörten.¹⁰⁴⁸

Wenn wir zur Systematik übergehen, wird es sinnvoll sein, sich vermehrt an George Berkeley zu orientieren. Berkeleys Idealismus und Skeptizismus gegenüber dem naiven ‚wissenschaftlichen‘ Realismus (mit den Folgen Atheismus und Materialismus) ist der Kristallisationskern, um den sich James, Bergson, Royce, Whitehead und Bradley gruppieren lassen. Wenn *eine* Theorie diese Philosophen miteinander verbindet, dann ist es jene von Berkeley. Um dies zu erkennen muss zuerst vom Mythos Abschied genommen werden, dass Locke und Berkeley einfach eine substanzielle Seele postulierten und Hume dieses Überbleibsel des mittelalterlichen Aristotelismus als erster ‚entdeckt‘ und ‚entfernt‘ habe. So einfach ist die Sache zum Glück nicht. Abgesehen vom kuriosen Faktum, dass Hume seine „impressions“ wie Substanzen behandelt (und sich so unabsichtlich Platon nähert), wird immer wieder übersehen, dass Locke und Berkeley zwei Tendenzen nachgeben: die eine ist aristotelisch-neuplatonisch, die andere folgt dem neuzeitlichen Empirismus, wobei auch hier Aristoteles (neben Demokrit) nicht allzu weit entfernt ist.¹⁰⁴⁹ Daraus ergibt sich bei Locke und Berkeley (anders als bei Hobbes und Hume) die eigentümliche Ambiguität des Seelenbegriffs, welche auch noch bei James und Whitehead spürbar ist. (Berkeleys Seelenlehre war Gegenstand des in Italien verloren

¹⁰⁴⁸ Siehe Schneider 1955, 266 (cf. Myers 1986, 316) – Fiske stand brieflich mit Spencer in Verbindung, Wright mit Darwin und Abbot genoss die hohe Wertschätzung Peirce’s.

¹⁰⁴⁹ Es liesse sich hier ganz allgemein eine Spannung zwischen Religion und Wissenschaft (oder auch zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie) feststellen.

gegangenen zweiten Teiles der *Principles of Natural Knowledge*.) Locke und Berkeley scheinen die aristotelische Auffassung zu bevorzugen, nach der die Seele (respektive Gott) reine Aktivität ist; andererseits scheint es ihnen aus religiösen und philosophischen Gründen unmöglich, eine Aktivität ohne ‚Autor‘ oder ‚Träger‘ zu vertreten. Aus passiven Ideen entsteht kein aktives Selbst. Man kann sich in Anlehnung an Berkeley auf den Standpunkt stellen, dass Gott als ‚unbewegter Beweger‘ der Seelenzustände die einzige ‚vollwertige‘ Substanz und die erste Ursache von allem sei (dies in Übereinstimmung mit Descartes und Spinoza). Wenn wir die Sache monistisch wenden, kommen Seelen als reine Aktivität ohne ‚eigene Substanz‘ in Betracht. Eine solche Strategie scheint Berkeley vorzuschweben, wenn es auch nicht einfach ist, dies hieb- und stichfest nachzuweisen. Besonders aufschlussreich ist Berkeleys Briefwechsel mit Samuel Johnson, dem „Vater der amerikanischen Philosophie“.¹⁰⁵⁰ Anstatt Johnson billigerweise zuzugestehen, dass „activity“ einen „agent“ impliziere (i.e. die Seele als ‚Ort‘ von Wille und Wahrnehmung), bekräftigt Berkeley seine Losung *esse est percipi aut percipere* aufs Neue. Die Einheit des Bewusstseins sei eben eine Erfahrungstatsache und bedürfe keines Substrats. Dieser Hinweis ist bestimmt kein *slip of the pen* - er genügt uns, um Berkeley mehr als Locke und andere Empiriker den grossen Rationalisten und Theisten Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz anzunähern, ohne diese Philosophen miteinander zu verwechseln. Das von Gott gestiftete „*percipi aut percipere*“ und die von ihm erschaffenen Seelen führen uns als Vorlage für die Ontologie zu einer Monadologie, die jener Leibniz‘ nicht unähnlich ist. Wenn „Leben“, „Wahrnehmung“, „Aktivität“ oder „Erfahrung“ zum Kriterium von Existenz und Wirklichkeit erhoben werden, bleibt praktisch nur noch eine Monadentheorie, ein Panpsychismus oder besser ein Pansubjektivismus als metaphysische Optionen übrig.¹⁰⁵¹ Dabei spielt es keine Rolle, ob wir nun allen oder nur ausgewählten Phänomenen aufgrund des gewählten Kriteriums „Existenz und Wirklichkeit“ zusprechen. Die Aktivitätszentren bilden in jedem Fall ein

¹⁰⁵⁰ Berkeley 1949c, 271 ff.

¹⁰⁵¹ Ryle stellt etwas in dieser Art bei Husserls „egozentrischer Metaphysik“ fest (siehe Ryle 1971, 174).

Monadensystem. (Wenn wir keinen ‚materiellen Rest‘ ohne jegliches Wahrnehmungsvermögen zugestehen wollen, dann formulieren wir eine panpsychistische Theorie, also eine Monadologie ‚ohne Rest‘.)

Auch für James' Radikalen Empirismus gilt *esse est percipi aut percipere* oder „esse est experiri“ (wie James schreibt). Eine gute Definition, welche Berkeleys Motto entspricht, notiert sich James in TP 3: „count no being that is not matter of experience and leave no given matter of experience out.“¹⁰⁵²

James sah seinen „radikalen Empirismus“ als Kern seiner gesamten Philosophie an, und dies zu Recht.¹⁰⁵³ Auch wenn sich James nicht immer gleich äussert, so darf doch angenommen werden, dass sein „Pragmatismus“ als Methode aufzufassen ist, während der konstruktive Teil seiner Philosophie seine Art von Empirismus zum Gegenstand hat, der zu einem guten Teil auf der introspektiven Psychologie gründet. Es ist nun wichtig zu sehen, dass es bei James und anderen zeitgenössischen Philosophen nicht klare ‚Abteilungen‘ gibt. Die gewohnten Unterscheidungen Realismus/Idealismus, Epistemologie/Ontologie, Psychologie/Philosophie oder auch allgemeine/spezielle Metaphysik lassen sich nicht anwenden. Die Metaphysik absorbiert die Erkenntnis, weil Sein und Bewusstsein, Subjekt und Objekt (*the knower and the known*), Wissen und Glauben sowie Wert und Faktum miteinander korreliert sind. Eine offene Philosophie und eine kritische Metaphysik anerkennen diese Korrelationen und damit die Unschärfe und die Widersprüchlichkeit des menschlichen Denkens, ohne sie zu verurteilen. Berkeley weist in seiner Philosophie auf die Unhintergebarkeit des Selbst hin: ein Selbst ist mehr als ein Konglomerat von Eindrücken. Wir ergänzen diese Einsicht mit dem ‚kollektiven Selbst‘, d. h. mit der sozialen und historischen Realität, welches ebenfalls irreduzibel ist und das Individuum samt seinem privaten psychischen Haushalt transzendiert.

Bei James, Bergson, Whitehead und Bradley ist tendenziell alles alles, wenn wir die Option „Materialismus“ davon ausschliessen. Die verschiedenen Themen oder

¹⁰⁵² TP 3, p. 90 – Man beachte, dass sich diese Definition nicht notwendigerweise pluralistisch deuten lassen muss.

¹⁰⁵³ Cf. MT, p. 6 f.

Aspekte innerhalb ihrer Theorien sind im günstigen Fall intern oder organisch miteinander verbunden. Wenn wir das eine verwerfen oder einfach nicht beachten, verzerren wir damit auch das andere und letztlich das Ganze (was gerade bei Whitehead gerne getan wird). Solange jemand einer philosophischen Diskussion folgen kann, ist es nicht einzusehen, warum sie oder er sich in der Philosophie der ‚Strohmanntaktik‘ bedienen sollte, die doch eher für die Politik kennzeichnend ist. Diese zweifelhafte Taktik beklagte bereits Spencer; James, Bergson und Bradley wehren sich immer wieder gegen eine ‚populistische‘ Auslegung ihrer Theorien (etwa gegen Wards und Russells Attacken).¹⁰⁵⁴ Die Analyse bedingt ein Gefühl für das Richtige und für das Ganze. Eine sorgfältige holistische Herangehensweise ist sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht geboten. Das macht die Metaphysik so interessant und so anspruchsvoll. Das „Gefühl für das Ganze“ und das Erahnen oder Erkennen von Zusammenhängen sind vor allem für jene ‚fremd‘ oder ‚abstrus‘, die sich in der Materie nicht genügend auskennen oder voreingenommen sind. Das ändert jedoch nichts am weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, der „objektiv unsterblich“ ist. Das Interesse an der Philosophie lässt sich nicht erzwingen.

Bei James geht es nicht um Erkenntnistheorie im gewöhnlichen Sinne, sondern um typisch amerikanische Werte wie Aktivität, Effizienz, Individualität, Gemeinschaft und Glaubensfreiheit, was man unter dem Slogan „the adventure of life“ zusammenfassen könnte. Am Anfang von James’ Philosophie steht die so genannte „reine Erfahrung“, in der Mitte die Kritik an so genannten „rationalistischen“ oder „intellektualistischen“ Denkern, am Schluss kommen James’ eigene ‚theosophischen‘ Spekulationen. Pragmatismus und Radikaler Empirismus (Methode und Lehre) gehen diesen Weg gemeinsam. Das Licht, das uns auf diesem Weg leitet, besteht in der (bei James gänzlich unpolitischen) Idee eines pragmatischen oder humanistischen Realismus, also eines philosophischen Weltbildes, welches den Menschen ohne Abstriche und Beschönigungen mit einschließt (siehe auch Schiller

¹⁰⁵⁴ Siehe auch die gute Bemerkung *contra* G. E. Moore bei A. MacIntyre, *A Short History of Ethics* (New York 1966), chap. 18 (zu Mill und Spencer)

und Dewey), was wir in dieser Arbeit als „objektiven Idealismus“ zu verstehen suchen. Im Grossen und Ganzen ist der Sinn eines solchen „humanistischen Realismus“ einsichtig. Der Teufel steckt auch hier im Detail, wie James bald merken musste. In PP und in ERE geht James wie der frühe Bergson von einem *common sense*-Realismus aus, der sich in den Rahmen des überkommenen mechanistischen Weltbildes einordnen lässt.¹⁰⁵⁵ Ein anschauliches Bild eines solchen „naiven Realismus“ liefert uns Dickinson S. Miller, einer der wichtigsten Kritiker von James' Empirismus (und dessen ehemaliger Assistent). Miller geht wie der ‚offizielle‘ James von einem wie auch immer gearteten Dualismus aus, den er in einem Passus sehr deutlich bekundet: „(...) our world, in which the stream of personal impressions are only a part, and in which the solid and continuous world stretches between.“¹⁰⁵⁶ So legen wir uns unsere Umgebung zurecht, in der wir handeln und anderen Lebewesen begegnen.

Es ist weiter wichtig, sich das grundsätzliche Problem vor Augen zu führen, das zu scheinbaren Widersprüchen zwischen ontologischen und epistemologischen Thesen führt. Als Erkenntnistheoretiker stehen wir als ‚Realisten‘ für die Objektivität ein. Als Metaphysiker ist uns an der Subjektivität gelegen, da für den Philosophen „Empirie“ über subjektive Akte führt (*i.e.* begrifflich erfassen und intuitiv nachvollziehen). Von Locke bis zu Bain und den Mills wird das Regelwerk der Assoziationspsychologie angewendet (das gilt *mutatis mutandis* noch für Kant und bis zu einem gewissen Grad auch für James). Dabei wird abstrakt auf die „synthetische Einheit“ der Wahrnehmungen rekuriert und so auf höchst unbefriedigende Weise versucht, den Zugang zur Welt und zum eigenen Ich zu finden. Es ist eine Sache, mit einer grossen Geste Aristoteles' Seelenbegriff zu verwerfen; eine andere Sache ist es, aus unserem unleugbaren „Selbstgefühl“ (Lotze) eine gewohnheitsmässige Aneinanderreihung und Speicherung momentaner Wahrnehmungen zu machen. Irgendetwas ist hier offenbar schiefgelaufen. Der ‚realistische‘ Erkenntnistheoretiker möchte die Realität der Objekte retten, der ‚realistische‘ oder ‚empirische‘ Metaphysiker die Realität des

¹⁰⁵⁵ Cf. ERE, p. 39

¹⁰⁵⁶ Miller 1908, 249

Subjekts inmitten der Objekte. Beide haben im Prinzip dieselbe empirische Einstellung, und beide sind aufeinander angewiesen. Zusammengefasst erhalten wir eine Korrelation von Wirklichkeit und Wahrnehmung. Wenn Erkenntnis (oder auch nur Bekanntheit) nicht ein Zusammentreffen von subjektiven und objektiven Ereignissen ist, was ist sie dann? Absolute Subjekte und absolute Objekte lassen sich nicht mehr aufeinander beziehen (es sei denn mit einem *deus ex machina* als einem verbindenden Dritten).¹⁰⁵⁷ Nun muss man sich hüten, hier wieder Descartes heranzuziehen und für alle dualistischen Übel dieser Welt verantwortlich zu machen. Descartes' Attribute mit den Namen „res cogitans“ und „res extensa“ sind hohe Abstraktionen und nicht etwa hypostasierte Begriffe, wie immer wieder behauptet wird (dasselbe gilt natürlich auch für Spinoza). Eine „ausgedehnte Sache“ ist messbar und somit Gegenstand der Wissenschaft; eine reale aber nicht ausgedehnte „Sache“ gehört dagegen dem Bereich der Metaphysik an. Zwischen diesen beiden „Sachen“ gibt es deshalb kein physikalisches/physiologisches Interaktionsgesetz, weil die nicht ausgedehnte Sache nicht Gegenstand wissenschaftlicher Argumentation sein kann (etwas einfach ausgedrückt: die Seele ist Glaubenssache).¹⁰⁵⁸ Descartes unterscheidet eben genau zwischen „Erkennen“ und „Erleben“ (wie Schlick und Cassirer), und zwischen „Physik“ und „Metaphysik“ (wie Bergson und Whitehead). Descartes dürfen wir also getrost ruhen lassen.

Ein „absolutes Objekt“ oder eine geschlossene objektive Sphäre wäre eine Hypostase des ‚reinen‘ Objektbegriffs, so wie die drei ursprünglichen neuplatonischen Grundursachen reifizierte Begriffe darstellen, die sich mühelos auf die „essenzielle Einheit“ des Menschen mit dessen Ebenen „Intellekt“, „Gefühl“ und „Körper“ zurückführen lassen (wir dürfen hier Descartes folgen).¹⁰⁵⁹ Im Sinne

¹⁰⁵⁷ Cf. Ritchie 1905, 180 f.: „two closed spheres“ (object and subject)

¹⁰⁵⁸ Als Metaphysiker ist Descartes nicht verpflichtet – und auch gar nicht in der Lage – das Interaktionsproblem auf wissenschaftliche Weise zu lösen. Der Metaphysiker stellt einfach fest, dass es Denken, Fühlen und Materialität gibt, zu denen er jeweils Kriterien sucht. – Die Geschichte mit der Zirbeldrüse (die natürlich auch Dennett bemüht), beruht auf einem einfachen Missverständnis (siehe Perler 1998, 181, f.).

¹⁰⁵⁹ Lloyd Morgan versteht den Sinn (oder den Nutzen) von Gradienten nicht, wenn er Bergson unterstellt, dass dessen Extrema verabsolutierte Begriffe seien (siehe 1923, 148 ff.). Ein Gradient stellt

Descartes' könnte die Psychologie nur als Wissenschaft gelten, wenn sie sich an die Physiologie hält (also an möglichst genauen Messungen), was genau die Idee hinter dem psychophysischen Parallelismus ist, dessen wissenschaftliches Interesse gerne als maskierter Materialismus missverstanden wurde (so auch von Bergson und vom späten James). Die Philosophie hat sich dagegen an die ewigen Wahrheiten der Mathematik zu halten (was nach Descartes auch Spinoza und Leibniz tun).

Das Gesagte wirft ein helles Licht auf James' Versuche, den Einwänden von Miller und Bode (allgemein von Seiten des „Amerikanischen Realismus nach Perry“, wie wir sagen) entgegenzutreten (siehe ERE, TP 2 und TP 3). In Anlehnung an D. S. Miller (und an den Schluss von TP 2) werden wir mit einem anschaulichen Beispiel arbeiten.¹⁰⁶⁰

Wir begeben uns in Gedanken in den Norden Europas und nähern uns einer Reihe von zwanzig Birken, die sich im Wind wiegen. Wenn wir uns die möglichen Perspektiven auf diese Birkenreihe vorstellen, bewegen wir uns geometrisch gesehen zwischen zwei Extrema: bei einem Winkel von 90° zur Reihe (und bei der Wahl des geeigneten Standortes) überblicken wir die Allee, wie sie sich zu unserer Rechten und Linken hinzieht; bei einem Winkel von 0° (also vor der ersten oder letzten Birke stehend) sehen wir eine Birke in voller Grösse und vielleicht ein paar Andeutungen von Birken, die dahinter stehen. Nun ist es für „naive“, „neue“ und aristotelische Realisten keine Frage, dass hier das Verhältnis von Beobachter und Gegenstand zur Diskussion steht (es geht um geometrische Verhältnisse, die mehr als realitätsferne

im Gegenteil die empirische Relativität zwischen zwei idealen Grenzen graphisch dar (Grenzbegriffe sind keine Hypostasen). In einer Theorie ist man frei, sich dem einen oder anderen Pol anzunähern. Abgesehen davon lebt jede Art von Kunst und Literatur von Kontrasten. – Auch Cassirer versäumt es, genauer zwischen Abstraktionen und Hypostasen zu unterscheiden (siehe 1910, 313 f. und 359 f. – dasselbe gilt unter anderem auch für Kemp Smith 1902 und Höffding 1916, *passim*). Es wäre übrigens auch wenig sinnvoll, Kants Kategorien als hypostasierte (und nachträglich ‚introjizierte‘) Begriffe zu verstehen, wenn damit nur Aspekte des einen idealisierten Verstandesapparates gemeint ist. (Auch bei Kant wäre eine monistische Methode von Vorteil.) So ist auch die Sinnlichkeit nicht das „Gegenteil“ der Kategorisierung von Empfindungen. Wenn bei Kant etwas als Hypostase angesehen kann, dann ist es sein Begriff der reinen Vernunft, also die künstliche Absonderung des besagten Denkapparates.

¹⁰⁶⁰ Cf. Miller 1908, 250 und TP 2, p. 58 ff.

Abstraktionen sind). Es geht keinesfalls um die Konstitution – geschweige denn die Existenz – der Birkenreihe (James vertritt keinen extremen Phänomenalismus). Für einen sattelfesten Realisten ist es klar, dass eine Reihe von zwanzig Birken und *dieser* und *jener* Beobachter oder Standort samt deren raum-zeitlichen Relationen zur Birkenreihe vollkommen ‚real‘ sind. Hier bin ich, dort sind die fraglichen Bäume, und ich sehe die Szene ganz ‚bewusst‘ aus meiner Perspektive. Die ‚vierte Birke von links‘ und deren Nachbarn werden von meinem subjektiven Standpunkt in keiner Weise affiziert. Diese Birke bleibt auch dann noch ein Reale, wenn sie für mich nicht mehr sichtbar ist, oder wenn ich mich mehr für die Strasse neben der Allee als für diese eine Birke interessiere. Philosophisch gesehen gelten externe Relationen; physikalisch die Gesetze der Optik; physiologisch die Funktionsweise des Auges und dessen Verbindung zum Gehirn; ferner darf eine emotionale/ästhetische Dimension zugestanden werden, ohne dass sich damit unser ‚Realist‘ notwendigerweise mit unerwünschten ‚idealistischen Einschüben‘ kompromittiert. Warum konnte sich James nicht mit diesem trockenen Realismus zufriedengeben? James liess sich von der Möglichkeit interner Relationen besonders dort irritieren, wo zwei oder mehr Beobachter denselben Wahrnehmungsgegenstand miteinander ‚teilen‘ (oder wo mehrere Gedankenströme dasselbe Objekt appropriieren). Bisher ging es um mehrere Objekte, diesmal geht es um mehrere Subjekte und deren Relationen zu einem Objekt. Nehmen wir an, dass meine ‚vierte Birke von links‘ deine ‚vierte Birke von rechts‘ ist (du stehst also auf der gegenüberliegenden Seite). Zum einen irritierte James, dass ich und du *dasselbe* Objekt perzipieren – eine Unsicherheit, die jeden Realisten befremden wird. Das fragliche Objekt kann nicht *dort* (zwischen uns), *bei mir* und auch noch *bei dir* sein. Wir müssten dann sagen, dass ‚in‘ mir und ‚in‘ dir jeweils ein Bild der Birke ist, wobei die ‚wirkliche‘ Birke selbst nicht ein Bild ist (ausser vielleicht für Gott). Wenn wir miteinander über die Birke sprechen, vergleichen wir die „Bilder“, die wir uns von unserem jeweiligen Standort aus von dieser machen. Unsere zeichenhaften *Repräsentationen* sind weder untereinander noch mit dem Original überprüfbar. Wenn wir bei „Bildern“ oder „Ideen“

bleiben, würde sich Berkeleys idealistische Art von Realismus anbieten, bei der die Realität durch Gott vermittelt wird (bei Royce die Wahrheit), so dass wir nicht mehr versuchen, das eine mit dem anderen zu vergleichen. Das mag etwas altmodisch und wirklichkeitsfremd klingen. Man überlege sich aber einmal die Alternative von James, Russell und Whitehead: Was ich und du sehen, sind zwei *Präsentationen* ein und desselben Gegenstands, der nichts mehr ist als ein ‚Anlass‘ für eine Vielzahl von Präsentationen. Etwas klarer ausgedrückt liegt dann ein bestimmter Gegenstand vor, wenn er dieselben Reize (und dieselben beobachtbaren Reaktionen) auslöst. Das Objekt, das wir eigentlich *dort* haben möchten, wird *hier* (als immanente Ursache) lokalisiert und so in eine Unzahl von subjektiven Wahrnehmungen aufgesplittet. Genau genommen deuten wir das Objekt nicht mehr als Ursache, sondern bereits als Wirkung ‚im‘ wahrnehmenden Organismus. Als metaphysische Realisten möchten wir aber ‚hinter‘ den Effekt gehen und etwas über die Ursache *dort* erfahren, bevor wir etwas über die funktionale Ursache *hier* sagen, die als etwas Angeeignetes bereits eine Wirkung ist (zumindest eine Wirkung unseres Aneignungsakts). James’ Kniff scheint zunächst einfach zu sein: Man streiche bei den Vokabeln „*representation*“ und „*consciousness*“ einfach den Präfix und schon sind wir im sicheren Hafen der ‚Realität‘ oder des *common sense*. Gerade das Gegenteil ist der Fall: wir geraten in einen Strudel von Vorannahmen, zu denen wir *ex negativo* finden, und die sich auf realistischer Basis nicht mehr verteidigen lassen. Wenn wir Substanzen einmal abgeschwört und Repräsentationen in die Wüste geschickt haben, bleiben uns nur noch Hume’sche Impressionen *plus* die postulierten ‚wirklichen‘ Relationen, die eher nach idealen Relationen aussehen, weil die Wirklichkeit in Eindrücke (oder in immanente Ursachen) zerstäubt wurde. Aus all dem ergeben sich die etwas seltsam anmutenden Probleme, mit denen James in den *Miller-Bode Objections* (TP 3) ringt. Der grundsätzliche Irrtum dabei ist, dass der Phänomenalismus bei Mill, Spencer und anderen ein methodisches Werkzeug ist, und nicht ein metaphysisches Postulat wie bei Berkeley oder bei Leibniz. Die Aufgabe dieses „methodischen Werkzeugs“ ist die Abgrenzung zu weitergehenden Fragen, die in die Metaphysik führen würden.

(James bedient sich dieses Werkzeugs in seinen psychologischen Schriften.) Ein methodischer oder wissenschaftlicher Phänomenalismus impliziert noch nicht eine positivistische Metaphysik à la Comte oder Quine, gemäss der es nichts ‚neben‘ oder ‚über‘ der Wissenschaft und deren Gegenständen gibt. Gerade Spencer hat nie behauptet, die Wissenschaft decke die ganze Wirklichkeit ab, und alles andere sei reiner Aberglauben (deshalb war er kein Positivist, sondern ein gewissenhafter und weitsichtiger Philosoph wie James und Whitehead). Der hohe Rang der Wissenschaft entwertet nicht automatisch alle anderen Lebensbereiche. James unterscheidet zu wenig scharf zwischen Theorie und Methode, und das rächt sich in TP 3 und anderswo.

Wir können unser Beispiel mit der einen Birke, die zwei Betrachter von der jeweils gegenüberliegenden Seite sehen, folgendermassen darstellen und verallgemeinern:

$$S_1 - (O) - S_2$$

Zwei Subjekte nehmen das gleiche Objekt wahr, das wir vorsichtig in Klammern setzen. James' erstaunliche Frage lautet: ...welches „gleiche Objekt“? In ERE ist der Fall noch klar und übersichtlich (wie oben). James wehrt die idealistische These ab, dass zwischen Beobachter und Gegenstand interne Relationen bestehen, so dass sich das Objekt in zwei ‚Teilobjekte‘ oder besser in zwei subjektiv gefärbte Aspekte aufspaltet: ein (O) für S_1 und ein (O) für S_2 .¹⁰⁶¹ Dass (O) nicht wirklich von den Wahrnehmungen von S_1 und S_2 abhängt, war auch James bewusst. Sein Slogan, der „Stoff“ der Wirklichkeit bestehe aus Erfahrung, ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Diese Sprechweise bekundet vor allem einen radikalen Subjektivismus, und nicht so sehr einen radikalen Empirismus, der als Phänomenalismus zu verstehen ist.

Aus der Sicht von James' Psychologie liegen in unserem Beispiel zwei Wahrnehmungsfelder vor (bei Annahme eines oder zweier Subjekte). Ein solches „Feld“ kann man sich in Bradleys Manier als komplexes Gefühl einer gegebenen

¹⁰⁶¹ ERE, p. 49 f. und 62 f.

Situation vorstellen (also nicht als Summe einzelner Sinnesdaten, sondern als Totalität). Das fragliche Objekt (O) ist jeweils als Aspekt eines ganzheitlichen subjektiven Feldes anzusehen. In der Form eines Gradienten dargestellt finden wir zwischen den Extrema [S*] und [O*] (zu lesen als „reine Subjektivität“ und „reine Objektivität“) hybride Zustände oder Gebilde vor, die jeweils einem der beiden angenommenen Wahrnehmungsfelder zugehören.¹⁰⁶² Statt dem fraglichen (O) ordnen wir den beiden Subjekten die ‚Bewusstseinsinhalte‘ (S/O)₁ und (S/O)₂ zu:

$$S_1 - (S/O)_1 \text{ --- } ? \text{ --- } (S/O)_2 - S_2$$

Wir haben nunmehr zwei Subjekte mit ihren Wahrnehmungen (immanente oder intentionale Objekte); gesucht ist das gemeinsame Objekt *extra mentem* (allgemein der intersubjektive Objektbezug). James' grundsätzliche Überzeugung ist folgende: „The same can figure in two systems without self-contradiction.“¹⁰⁶³ Dies ist das bekannte Motiv von James' Radikalem Empirismus im Sinne eines neutralen Monismus: Es gibt eine „reine Erfahrung“ – in unserem Beispiel der ambivalente Gehalt (S/O) ¹⁰⁶⁴ -, die verschieden ‚angewendet‘ oder ‚konkretisiert‘ werden kann (*innen/ausen*, also *denken/tun*). Der besagte „ambivalente Gehalt“ ist ein Hybrid zwischen Ich und dem Anderen (wie bei Renouvier¹⁰⁶⁵); zwischen einem *Für-mich* und einem *Für-sich* (wie bei Mach und Fechner); letztlich zwischen materiellen und geistigen Vorgängen (wie bei Bergson). Die Wendung „Ich und das Andere“ bezeichnet die Relation *vom* Subjekt *zum* Objekt, die konkret als Aktivität ‚mit einer Richtung‘ aufzufassen ist (die Genese von Wahrnehmungen interessiert uns hier nicht). Der Gehalt (S/O) ist eine

¹⁰⁶² Bei Bergson führt der Gradient zwischen „reiner Wahrnehmung“ und „reiner Erinnerung“ - oder zwischen [P*] und [M*], wie wir schreiben können – letztlich zur Annahme von geistig-materiellen Hybriden als konkrete Wahrnehmungsgegenstände. Auf ähnliche Art denkt auch Whitehead (physische und konzeptuelle Gefühle, die voneinander losgelöst werden können).

¹⁰⁶³ TP 2, p. 58 – Wir später auf Relationen zu sprechen.

¹⁰⁶⁴ Weder bei James noch bei Bradley gibt es einen völlig undifferenziertes Gesamtgefühl, das wir mit einer leeren Klammer darstellen müssten. Die reine Erfahrung ist vorstrukturiert, also schreiben wir (S/O) im Sinne einer Bipolarität. Der Einfachheit halber verzichten wir oben auf Indizes. – Cf. Spencer 1904, 120 f. (Parallelismus von *ego* und *non-ego*) und Flournoy 1911, 93 (zu James)

¹⁰⁶⁵ Cf. Perry 1935/II, 389

Verbindung von objektiver Form (der wahrgenommene Gegenstand) und „subjektiver Form“, die mit einem Zweck verknüpft ist (*vide* Whitehead). Dies ist ein wichtiger Punkt, denn damit entfernen wir uns ein Stück weit von Aristoteles (trotz der teleologischen Implikation). James notiert sich einen programmatischen Punkt, der auch für Whiteheads Absichten gilt:¹⁰⁶⁶

The common-sense way of accounting for the facts is beautifully simple:
permanent content, permanent onlooking minds that take it!

My aim is to make the immediate take itself, as it were, differently, or conspire
with others to that effect.

Zum einen geht es hier um *things in the making*, nicht um *things ready-made*; wir bewegen uns also in Richtung Ontologie. Zum anderen deutet James hier mit wenigen Worten das Prozessprinzip an: die Bildung von Differenzen ‚von innen nach aussen‘ oder auch umgekehrt. Einfacher formuliert heisst das, dass Vorgänge ‚von sich aus‘ Veränderungen herbeiführen. Das unmittelbar Vergangene wird dabei „genommen“ und eventuell modifiziert („...take itself differently“).¹⁰⁶⁷ Das ‚Lager an geformter Materie‘ wird ständig weitergeführt, aussortiert und an neue Bedürfnisse angepasst. In einem dynamischen Hylemorphismus ändern sich nicht Quantitäten, sondern Qualitäten: was sich ändert, ist die Energieverteilung; was zunimmt, ist die Vielfalt an Formen, welche einander ablösen. Das etwas grobe Bild mit dem Lager soll verdeutlichen, dass wir immer noch nahe bei Aristoteles philosophieren. Die diversen Abweichungen, die wir bei unseren Philosophen feststellen, setzen uns noch nicht in einen unüberbrückbaren Gegensatz zum grossen Meister.

Nun fehlt uns immer noch der gemeinsame Gegenstand (O). Mit welcher Berechtigung darf ich als Philosoph annehmen, dass *du* und *ich* denselben Baum sehen? Nach Münsterbergs Formel wäre das Objektive als Differenz $(S/O) - (S) = (O)$

¹⁰⁶⁶ TP 3, p. 102; cf. TP 2, p. 29 und ML, p. 335 f.

¹⁰⁶⁷ Tatsächlich verschränken sich transitive und reflexive Prozesse. Subjekt und Objekt ‚setzen‘ oder ‚erhellen‘ sich gegenseitig.

zu denken.¹⁰⁶⁸ Wir abstrahieren vom Erlebnis (S/O) oder von uns als Beobachter und setzen (O) als Typus, der unter gegebenen Umständen ‚Anlass‘ oder Gegenstand eines Erlebnisses werden kann.¹⁰⁶⁹ Das Problem dabei ist, dass wir dafür offenbar einen Abstraktionsschritt benötigen, dabei sind wir doch der festen Überzeugung, dass sich da draussen ein konkretes Etwas im Wind wiegt (nämlich „die vierte Birke von links“). Wir sprechen damit eine Frage an, die bei der Interpretation von James und Whitehead immer wieder Schwierigkeiten bereitet: *Was ist konkret und was ist abstrakt?* So einfach diese Frage auch scheinen mag, so schwierig ist sie im Einzelfall zu beantworten. Hier haben wir die Vexierfrage, die auch bei den Einwänden von Miller/Bode im Hintergrund lauert. Zum einen kommt der unmittelbaren Erfahrung die ‚höchste Realität‘ zu (wenn wir uns hier idealistisch ausdrücken dürfen), zum anderen ist ein empiristischer Solipsismus kein guter Garant für ‚Wahrheit und Wirklichkeit‘.¹⁰⁷⁰ *Mein* physisches Verhältnis zur Aussenwelt ist nicht *dein* physisches Verhältnis (oder „reine Erfahrung“), ausser es lässt sich eine gemeinsame ‚objektive Form‘ feststellen, welche den „objektiven Relativismus“ zu einem objektiven Idealismus à la Aristoteles erweitert. Was uns also fehlt, ist eine intersubjektiv zugängliche ‚realistische Komponente‘ – eine Referenz (O), die nicht abstrakt ist, oder wenigstens eine gemeinsame ‚Form‘, die als natürliches Zeichen fungieren kann. Es ist nicht so, dass James den Weg der Abstraktion fürchtet oder völlig abweist. Eine Distanzierung zu Bergsons Konventionalismus/Instrumentalismus in Bezug auf Begriffe und Theorien finden wir (wenigstens dem Sinne nach) bei James in zwei interessanten Kontexten. Im einen kritisiert er Mills Nominalismus – eine Kritik, die wir auch auf Berkeley übertragen dürfen.¹⁰⁷¹ Im anderen Kontext führt James möglicherweise zum ersten Mal in der englischsprachigen Philosophie die Bezeichnung „eternal object“ ein.¹⁰⁷² Anders als „psychological contents“ (oder die „objects“ in PP) werden objektive Begriffe oder „ewige Objekte“ nicht vom

¹⁰⁶⁸ Siehe Münsterberg 1900, 69 ff.

¹⁰⁶⁹ Cf. TP 2, p. 21

¹⁰⁷⁰ Cf. VRE, p. 768 (cf. McDermott 1976, 90)

¹⁰⁷¹ EP, p. 50 f. – Cf. SPP, p. 56 - 58

¹⁰⁷² TP 3, p. 69. – Cf. Santayana 1923, 75

psychischen Konnex („synthesis“, Wachstum, interne Relationen usw.) affiziert. James' Notizen treffen sich genau mit Whiteheads entsprechenden Aussagen in *PNK* und *CN*. (James ist nicht nur der geistige Vater des *New Realism*, sondern auch der Grossvater des *Critical Realism*, zu dem auch Whitehead gerechnet werden kann.) An diesem Punkt müssen wir uns hinsichtlich Berkeley, James, Fechner, Whitehead und anderen fragen, wie Phänomenalismus und Realismus zusammengehen können. Bezüglich der „realistischen Komponente“ (Referenz oder ‚Transzendenz‘) liegen die Alternativen auf der Hand: der Phänomenalist, der sich nicht im Skeptizismus übt, ist entweder ein „aristotelischer“ oder ein „platonischer Realist“, wie wir einfach sagen könnten (also tendenziell ein Konzeptualist oder ein Universalienrealist). Mill, Spencer, Perry, Miller, Fullerton und andere orientieren sich an der Wissenschaft und am *common sense*. Denker wie James, Husserl, Santayana oder Whitehead sind zwar auch „Realisten“ im gewöhnlichen und im wissenschaftlichen Sinn (wir sprechen hier nicht über den Status von wissenschaftlichen Modellen), neigen aber darüberhinaus zu einem platonischen Realismus, bei dem die Unterscheidung *Essenz/Existenz* logisch und psychologisch verstanden wird (immanenter oder ‚virtueller‘ Dualismus). Diese psychologische Fundierung ist ein wichtiger Unterschied zum klassischen Platonismus, zumal noch von anderer Seite der Entwicklungsgedanke hereinspielt. Die rhetorische Gegenüberstellung von empirischer Wirklichkeit und einem Reich subsistierender ‚Ideen‘ oder ‚reiner Möglichkeiten‘ ist bei platonisierenden Denkern mit einem naturalistischen Hintergrund mit Vorsicht aufzunehmen. Auch wenn es hilfreich ist, zwischen aristotelischen und platonischen Realisten zu unterscheiden, so haben wir es *de facto* mit Philosophen zu tun, die auf ihre Art beide Richtungen miteinander zu verbinden suchen (es geht dabei um die Vereinbarkeit von Leben und Denken). Dabei werden wir uns nicht von polemischen Stellen gegen Aristoteles' Logik und Ontologie beirren lassen, umso mehr solche Stellen bei James, Russell und Whitehead oft äusserst einseitig ausfallen. Diese und andere Denker übersehen gerne, dass bei Aristoteles Substanzen über die Formen „energetisch aufgeladen“ (Graeser) sind. So

macht auch Whiteheads Wortspiel „processing forms“ (Aristoteles) und „forms of process“ (Whitehead) überhaupt keinen Sinn, denn aktive Formen *in vivo* können nichts anderes als Arten von Bewegungen sein (κίνησις im aristotelischen Sinn), was man auch „forms of process“ nennen könnte.¹⁰⁷³ Von einer „statischen Welt“ oder von einer überaus abstrakten Denkweise kann bei Aristoteles (und auch bei Platon) nicht gesprochen werden. In Antike und Mittelalter herrschten einfach andere Ansichten bezüglich der „Ordnung der Natur“ vor (was historisch gesehen vom Stand der Wissenschaften und deren Anwendungen abhängt). Auch wenn das Geschichtsbewusstsein bezüglich Natur und Kultur in Antike und Mittelalter zu wünschen übrig lässt, so darf auch für Forscher und Denker *vor* dem Anbruch der Neuzeit eine gewisse Nähe zur Natur in Anspruch genommen werden.

Beim Thema „Realismus und Phänomenalismus“, das uns hier nicht nur wegen James und Whitehead, sondern auch wegen Berkeley, Fechner, Bergson und anderen beschäftigt, zeigt sich nochmals deutlich der Vorteil einer holistischen gegenüber der üblichen ‚antagonistischen‘ Betrachtungsweise. Der Phänomenalismus schliesst als solcher weder Realismus noch Idealismus aus;¹⁰⁷⁴ ebenso wenig braucht man sich *a priori* für oder gegen einen platonischen Realismus zu entscheiden.

Nehmen wir als typischen Vertreter eines aristotelischen Realismus George Stuart Fullerton, der dem Neuen Realismus zugerechnet wird. Fullerton zieht dasselbe Beispiel wie wir heran (ein Baum und zwei Beobachter) und bekundet an einer Stelle seine Position auf eine Weise, die ein wenig an Spencer erinnert: „(...) I have accepted the objective order of phenomena, the external world (...)“¹⁰⁷⁵ Es gehe nicht darum, ob er oder jemand anderer einen äusseren Gegenstand wahrnehmen, sondern ob diesem Gegenstand in der objektiven Ordnung einen Platz zugewiesen werden könne (man

¹⁰⁷³ Siehe MT, p. 140 – Cf. Arist. *Met.* 991a 8 ff. (*contra* Platon) – Wir erinnern daran, dass Whiteheads „ewige Objekte“ keine konkreten, ‚lebenden‘ Ideen oder Formen sind wie in der platonischen Tradition sind, sondern Abstraktionen oder Beschreibungsformen. Dasselbe gilt auch für Santayanas „Essenzen“. Whitehead scheint zuweilen Formen und Ideen mit seinen ewigen Objekten zu verwechseln.

¹⁰⁷⁴ Cf. ML, p. 358

¹⁰⁷⁵ Fullerton 1908, 44

denke beispielsweise an die Elektronenkonfiguration bei einem Molekül).¹⁰⁷⁶ Indem sich Fullerton auf „the plain man and the man of science“ beruft, erweitert er den einfachen Empirismus des Alltags mit dem rationalisierten Empirismus der Wissenschaft (was wir auch bei James sagen können). Das, was zunächst wie ein ‚naiver‘ Realismus aussieht, entpuppt sich als gemäßigter Szientismus oder als gemäßigter Rationalismus: es ist die Aufgabe der Wissenschaft, den *common sense* zu leiten. Letztlich bestimmt die Wissenschaft (gemeint sind wohl die Naturwissenschaften), was Teil einer „objektiven Ordnung“ ist.

So erstaunlich es zunächst klingen mag: Auch für James bildet der Rationalismus die für den Menschen natürliche Fortsetzung des Empirismus. Noch erstaunlicher ist es, dass sich James mit einem klar formulierten realistischen Konzept (wie jenem von Fullerton) nicht zufrieden gibt. Ein Antirationalist ist James nur dort, wo er die Bezeichnung „Rationalismus“ synonym zu „Intellektualismus“ und „Monismus“ verwendet (wo er *gegen* Bradley und *mit* Bergson argumentiert); ansonsten ist er ein direkter Vorgänger von Whitehead, was die ‚Naturalisierung des Denkens‘ angeht. Eigentlich würde es schon genügen, wenn James das diskursive Denken im Rahmen der Evolutionstheorie als Selektionsvorteil ansehen würde.¹⁰⁷⁷ Er begnügt sich indessen nicht mit einer naturalistischen Erklärung. Über Mensch und Natur tut sich ein Reich der Gedanken auf, dem eine eigene Realität zukommt.¹⁰⁷⁸ Das „Begriffsmaterial“ (*concept-stuff*¹⁰⁷⁹) und das Sinnesmaterial sind reale oder natürliche Aspekte der Erfahrung und nicht ‚intellektualistische Erfindungen‘. Um das Verhältnis von *percepts* und *concepts* zu veranschaulichen, bedient sich James in SPP einer interessanten Wassermetapher (genauer eines poetischen Vergleiches oder einer entfernten Analogie): Wahrnehmungen und Begriffe sind „consubstantial“; sie entstammen der von James postulierten „reinen Erfahrung“. Gedanken verhalten

¹⁰⁷⁶ Ibid., 45

¹⁰⁷⁷ Cf. David 1976, 139

¹⁰⁷⁸ Ibid., 142

¹⁰⁷⁹ SPP, p. 58

sich zu Gefühlen etwa so wie der Wasserdampf zum Wasser.¹⁰⁸⁰ Eine ähnliche Notiz findet sich auch in ML: „Idea & percept are confluent / Percepts engender ideas / Ideas engender percepts“ (*sic*).¹⁰⁸¹ Das ‚Emporsteigen‘ und ‚Hinabsinken‘ von Begriffen ist eine Vorstellung, die bereits die Rolle von begrifflichen Gehalten in Whiteheads Konkreszenzschema vorausahnen lässt („ingression“, „conceptual valuation“ usw.). Wenn wir beispielsweise das weisse Hemd von heute mit den weissen Handschuhen von gestern gedanklich in Verbindung bringen, dann steigt in uns sozusagen der Begriff *weiss* oder die ‚Idee des Weiss-seins‘ auf.¹⁰⁸²

Es ist erstaunlich, wie weit James in SPP geht. Bei Whitehead lesen wir zu Wahrnehmungsgegenständen: „A perceptual object is recognised as an association of sense-objects in the same situation.“¹⁰⁸³ Nach Whitehead wären Humes „impressions“ und auch teilweise Lockes „ideas“ (wohl auch Berkeleys „ideas“) als Universalien aufzufassen (partikuläre Gegenstände als Bündel von Universalien, was paradox anmutet).¹⁰⁸⁴ Eine „recognition“ beinhaltet ein Urteil, und Urteile beziehen sich auf etwas Allgemeines, und nicht auf einmalige psychische Ereignisse (diese werden im Urteilsakt subsumiert oder kategorisiert).¹⁰⁸⁵ So kommt denn auch James zum Schluss.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁰ SPP, p. 58 – Nebenbei darf auf die Nähe von Spencers, James’, Peirce’s, Bradleys und Whiteheads metaphysischen Theorien zur Naturphilosophie vor Aristoteles (zur so genannten „Vorsokratik“) hingewiesen werden.

¹⁰⁸¹ ML, p. 344 (cf. Myers 1986, 568 f.)

¹⁰⁸² Das klassische Beispiel mit der weissen Farbe finden wir auch in EP, p. 50 f. und SPP, p. 56 - 58.

¹⁰⁸³ PNK, p. 88

¹⁰⁸⁴ PR, p. 151 f. – James steht nicht nur zeitlich näher bei James als bei Platon oder bei Descartes. Siehe Kemp Smith 1941, 118: „(...) despite the fact that change is occurring [in the mind], there is generated the *feeling* of sameness or identity of *function* in the mind, and this subjective feeling is the sole ground we have for believing in the continuing objective identity of what is before the mind.“ – Von Universalien kann im Britischen Empirismus (von Hobbes bis zu Mill) nicht die Rede sein. Begriffe sind „creatures of the understanding“, wie schon Locke sagte. Praktisch haben wir es bei Descartes, Kant und den Britischen Empiristen mit konzeptualistischen Positionen zu tun. Stärkere nominalistische und konventionalistische Thesen finden sich bei Berkeley, Hume und Mill.

¹⁰⁸⁵ Cf. Bradley 1922/I, 10

¹⁰⁸⁶ SPP, p. 58 (meine Hervorhebung)

What I am affirming is the platonic doctrine that concepts are singulars, that concept-stuff is inalterable, and that physical realities *are constituted* by the various concept-stuffs of which they ,partake.'

Diese Sprache ist eindeutig – James nimmt Kurs auf Whiteheads Philosophie. Dabei schiesst er am Ziel vorbei, denn Whitehead wird nicht einen solchen konzeptuellen Platonismus vertreten, sondern einen realistischen Aristotelismus, bei welchem das ontologische Prinzip gilt (nur empirische Existenzformen sind Gründe, Gott miteingeschlossen).¹⁰⁸⁷ Alles, was an aktuellen Entitäten vorbeigeht, ist abstrakt (ersetze bei Bergson und bei James vor SPP „aktuale Entität“ mit „Erfahrung“). Damit ergibt sich die Möglichkeit, das gesuchte intersubjektive Referenzobjekt (O) im Sinne eines ‚platonischen Realismus‘ zu deuten. Anhand der Unterscheidung *innen/aussen* liesse sich dann sagen, dass objektive „concepts“ die Vehikel seien, mit denen Menschen subjektive „percepts“ veräussern, also diese ordnen und mittels Laut- und Schriftzeichen weitergeben (Erlebnis und Symbol - *vide* Schlick und Wittgenstein). Das Objekt (O) wäre somit ein Symbol, das uns das Erlebnis (S/O) in Erinnerung ruft. Begriffe „enden“ in einer Wahrnehmung (sei diese nun gegenwärtig oder vergangen), sofern sie einen „pragmatischen Unterschied“ ausmachen (so würde sich James ausdrücken). Die Korrespondenz besteht zwischen dem Lebensvollzug und der entsprechenden Denkweise, die eben nicht immer gleich gut den Erfordernissen des Lebens ‚entspricht‘. (In diesem Sinne ist auch „Wahrheit“ als Korrespondenz von Denken und Handeln zu verstehen, die sich am Erfolg ablesen lässt.) Als Erkenntnistheoretiker könnten wir deshalb sagen, dass James eine pragmatische oder ‚realistische‘ Korrespondenztheorie mit einer theoretischen oder ‚idealistischen‘ Kohärenztheorie der Wahrheit verbinde, was sehr vernünftig erscheint.¹⁰⁸⁸ Dabei müssen wir uns an die pragmatistische Bedeutung von „agreement“ (in P und MT) erinnern, die sich durch Peirce’s Konvergenzgedanken

¹⁰⁸⁷ Der Begriffsrealismus von Whiteheads Kategorienschema ist ein anderes Thema. Hier geht es um den Status der ewigen Objekte.

¹⁰⁸⁸ Cf. David 1976, 144 f.

deutlich vom Positivismus unterscheiden lässt.¹⁰⁸⁹ Die „Übereinstimmung“ mit den Tatsachen des Lebens beinhaltet sowohl individuelle als auch soziale Faktoren (eben „percepts“ und „concepts“ mit ihren Konsequenzen). James vertritt insgesamt eine „dynamische“ und „konstruktive Philosophie“ (Coleridge), bei welcher der Wille zum Leben die Rolle der „Kraft“ übernimmt, auch wenn James uns das nicht genau so schwarz auf weiss präsentiert (James ist trotz seines Pioniergeistes näher bei Schopenhauer als bei Spencer).¹⁰⁹⁰ Ihr methodisch-epistemologischer Flügel heisst „Pragmatismus“; der ontologisch-metaphysische Flügel setzt sich aus „Radikalem Empirismus“ und „Tychismus“ (nach Peirce) zusammen. Im Rahmen dieser „dynamischen Philosophie“ wäre auch eine Lösung des Referenzproblems (in TP 3) anzustreben.

James sieht in der Kritik von Miller, Bode und anderen ein Missverständnis bezüglich Wahrnehmungen und Begriffen. So gilt auch hier, was er in SPP schreibt: „conceptual treatment of perceptual reality makes it seem paradoxical and incomprehensible (...)“¹⁰⁹¹ Zuerst gilt es, zwischen logischen und psychischen Gegenständen zu unterscheiden. Begriffe bleiben als abstrakte Entitäten in verschiedenen Kontexten identisch. Die ‚Materialebene‘ des Bewusstseins beinhaltet Terme mit internen (konstituierenden) und externen (kontingenten) Relationen; die ‚Organisationsebene‘ lässt sich dagegen nur anhand von abstrakten Termen und Relationen beschreiben, die entweder zutreffen oder nicht (sie sind „statisch“, wie James und Bergson gerne sagen). Wenn wir die Grenze zwischen diesen beiden Faktoren verschleifen (wenn wir die Funktionen „wahrnehmen“ und „denken“ miteinander verwechseln), erscheint die Frage, wie denn *Eines* auf einmal *Vieles* sein könne (ähnlich wie in Platons *Parmenides*, wobei eine platonische Idee kein abstraktes Universale ist, sondern ‚ein Zeichen der Wahrheit‘ oder ‚ein Licht in der Finsternis‘, d. h. ein konkretes geistiges Element einer höheren Ordnung). Wie kann ‚das

¹⁰⁸⁹ Siehe P, p. 102 f. und MT, p. 100 f., MEN, p. 227 f., ferner EP, p. 146 (zu Papini) – Cf. Dewey 1981, 261

¹⁰⁹⁰ Cf. ML, p. 405 - James' Denkweise ist von der Art her eher expressionistisch als impressionistisch (wie jene Bergsons).

¹⁰⁹¹ SPP, p. 46

Buchartige' ein Buch *für mich, für dich* und *für sich* sein, wenn es in unserem Beispiel nur ein Buch geben soll, und „es“, „du“ und „ich“ nicht miteinander identisch sind?¹⁰⁹² James löst diesen scheinbaren Widerspruch so auf, dass er von etwas Konkretem ausgeht, das sich in der reinen Erfahrung offenbart und in der interpretierten Erfahrung ‚gewöhnheitsmässig‘ zur bekannten subjektiven und objektiven Ordnung in Beziehung setzten lässt (man beachte das irrationale Element in dieser Überlegung). Das ist die „functional view“, welche verkappte Intellektualisten, die trotz ihres Realismus an der logischen Identität festhalten, nicht gelten lassen wollen.¹⁰⁹³ Diese selbsternannten „Realisten“ trennen, wo es nur zu unterscheiden gilt. James veranschaulicht sein Verständnis von „Funktion“ bekanntlich mit dem Schnittpunkt zweier Geraden.¹⁰⁹⁴ Wenn sich zwei Geraden schneiden, dann schneiden sie sich an einem, und nicht etwa an zwei Punkten (es kommt zu keiner Verdopplung). Dabei kommt es auf die Anzahl der Beobachter nicht an: mehrere ‚psychische Linien‘ können sich mit mehreren ‚physischen Linien‘ schneiden, der Schnittpunkt bleibt immer das eine Objekt oder die eine ‚Ursache möglicher Wahrnehmungen‘ (O). Das Objekt (O) ist *one for all* in der Funktion des Objekts und *all for one* in der Funktion des Subjekts (wie wir im Sinne Whiteheads frei ergänzen dürfen). So sieht denn auch James' pragmatistische Lösung des *one/many*-Problems im Kontext des Radikalen Empirismus aus. Es gibt nicht einfach ein selbstidentisches (O) mit widersprüchlichen Beziehungen zu S₁ und S₂ (wie bei Bradley). Wenn wir sagen, dass (O) eine „mögliche Wahrnehmung“ für diese oder jene Subjekte sei, dann sprechen wir über Funktionen und externe Relationen. Bei einer konkreten Transition oder Transaktion kommen Terme zusammen, die

¹⁰⁹² Dieses Problem ist in den christlichen Kirchen, die nicht unitarisch sind, als Dreifaltigkeitsproblem bekannt. Eine säkulare Variante dieses Problems bietet Freuds Lehre von der pathogenen ‚Dreifaltigkeit‘ der Psyche. Hier geht es lediglich darum, die verlorene Einheit theoretisch und diagnostisch festzustellen. Der Aktualitätsbezug unserer Diskussion ist im 20. Jahrhundert und auch heute noch durchaus gegeben. – Die Ecken des semiotischen Dreiecks können ebenfalls mit *Ich*, *Du* und *Es* bezeichnet werden (ganz allgemein *Firstness*, *Secondness* und *Thirdness* bei Peirce). Es besteht eine sachliche Analogie zwischen dem thematischen und dem semiotischen Dreieck, aber auch eine tiefer liegende Homologie in Bezug auf die ‚trianguläre‘ Denkweise des Menschen.

¹⁰⁹³ TP, p. 113

¹⁰⁹⁴ Siehe ERE, p. 13 f., 61 ff., TP 2, p. 17 ff. und EP, p. 75 f. *nota* 4

aneinander ein ‚instrumentelles‘, und nicht ein ‚existenzielles‘ Interesse haben (externe, nicht interne Relationen). Die Wahrnehmung $S_1 - (O)$ mit dem unmittelbaren Resultat $(S/O)_1$ hat für (O) *qua* Entität keine konstitutive Bedeutung.¹⁰⁹⁵ Mit James und Husserl gesprochen: Der intentionale Gegenstand (*terminus a quo*) ist ontologisch gesehen eine andere Tatsache als der intendierte Gegenstand (*terminus ad quem*).

Wenn wir die Miller/Bode-Problematik auf die Realismus/Idealismus-Debatte ausweiten, könnten wir ganz einfach sagen, dass James in seinen Notizen Bergson gegen Berkeley (oder gegen Royce) ausspiele. (O) ist nicht nur eine „Idee“, sondern auch eine ‚relativ unabhängige‘ greifbare Realität (vorsichtig ausgedrückt), vergleichbar einer ‚multilateralen‘ Firma.¹⁰⁹⁶

Being is only realized in couples. There is shimmer, lustre, duality in all that is. This is Bergson's contention, made very brief; so that the variety in any *m* [unser Objekt O] means the fact that it is a business centre, and that business with *a* does not exclude business with *b* [bei uns S_1 und S_2] though they are not one business [im Sinne von „the same transactions“].

Das Objekt wird hier sozusagen subjektiviert: als „business centre“ stellt es eine eigenständige Entität (ein Subjekt mit eigenen Interessen) dar. Wäre dem nicht so, würde der Vergleich mit einer Firma, die Geschäfte tätigt, keinen Sinn machen. Wir könnten sogar noch zwischen den vertriebenen Produkten und den allgemeinen Geschäftsbedingungen unterscheiden, dann hätten wir auch noch die

¹⁰⁹⁵ Eine solche müsste man in sozialen Zusammenhängen allerdings zugestehen, nämlich überall dort, wo Wahrnehmungen zu Änderungen in den Beziehungen führen (und *vice versa* als Rückwirkung), so dass auch das betreffende (O) von der Situation ‚affiziert‘ oder besser modifiziert wird. Ob umgekehrt der Zustand $(S/O)_1$ für S_1 mit der Zeit von elementarer Wichtigkeit wird, ist ebenfalls nicht ausgeschlossen. Man denke nur an die Zigarette im Leben eines Rauchers - ein Beispiel einer intern-asymmetrischen Relation, sofern wir nur die Konjunktion $S - O$ in Betracht ziehen.

¹⁰⁹⁶ TP 3, p. 125 – Von hier aus ist es nur noch ein Katzensprung zu einer panpsychistischen Ontologie, d. h. zu einer modernen Art Monadologie (und somit zu Whitehead).

Unterscheidung zwischen partikulären und universalen Aspekten einer ‚Transaktion‘ mit eingepackt (einfach gesagt zwischen *percepts* und *concepts*).

James spricht an dieser Stelle nicht nur einen wichtigen Gedanken bei Whitehead an (*viz.* das Prehendieren von konkreten Aktualitäten), sondern noch mehr den schillernden ‚Perspektivismus‘ und ‚Virtualismus‘ von Bergson.¹⁰⁹⁷ Man sieht, wie eng James, Bergson, Whitehead und auch Bradley miteinander verschlungen sind. „Being is only realized in couples“ ist eine Annahme, die sich auch aus dem Postulat des Radikalen Empirismus ergibt. Wenn *esse* = *sentiri* gelten soll, dann muss es zumindest Wahrnehmungsereignisse geben. Mit einem ‚Sprung nach Aussen‘ postulieren wir *per analogiam* (freilich auch *per necessitatem*) andere Wahrnehmungsereignisse, also andere ‚wirkliche Dinge‘. So gelangen wir zu Objekten ‚für uns‘ die wir unwillkürlich als Objekte ‚für sich‘ denken (die möglicherweise ‚auf uns‘ gerichtet sind).¹⁰⁹⁸ Wir tauschen im Prinzip einen unkritischen ‚Panobjektivismus‘ (oder einen „naiven Realismus“) mit einem spekulativen Pansubjektivismus ein, der nunmehr die subjektive Seite der vormals rein wissenschaftlich gefassten Objektwelt betont, in der es keinen Platz für den Menschen gab. Wir sind also in einer Spiralbewegung von einem „primitiven Animismus“ (man verzeihe die obsoleete Sprechweise, gemeint sind psychologische Projektionen) über einen kalten, technischen Objektivismus zu einem höheren ‚existenzialistischen Animismus‘ zurückgekehrt, bei dem der eigene Wille, die Gesellschaft und die Umwelt wieder mehr zur Geltung kommen – alles mehr oder weniger grosse Unsicherheitsfaktoren (mit der Unsicherheit argumentieren unter anderem Dewey, Bergson und Santayana). Anstatt Welt und Seele zu verdinglichen, machen wir aus passiven Objekten aktive Subjekte; wir gleichen uns die Welt an und appropriieren sie psychisch und physisch.¹⁰⁹⁹ All das erlaubt uns, auf die scholastische und cartesische Unterscheidung *formaliter/objective* oder auch

¹⁰⁹⁷ Siehe Deleuze 1999 und Mullarkey 2004

¹⁰⁹⁸ Cf. Ford, 1982, 84 (zu James) und Santayana 1923, 113 (185): „(...) an animal thinks that what it watches is watching him with the same intensity (...)“

¹⁰⁹⁹ Cf. Dewey 1981, 261 f.

materialiter/objective zurückzugreifen (bei Hegel *für sich* als Denken und *an sich* als Gedachtes).¹¹⁰⁰ Descartes spricht in den Meditationen ganz im Sinne James' und Whiteheads von „*realitas actualis*“ und „*realitas objectiva*“.¹¹⁰¹ Die Realität ‚dort draussen‘ und die Realität ‚hier drinnen‘ (in meinem Bewusstsein) sind als *eine* Realität mit zwei Funktionen aufzufassen, wie das auch James tut: er unterscheidet nämlich beim fraglichen Objekt (O) die „Funktionen“ O *formaliter* und O *objective* in Abhängigkeit einer Wahrnehmungssituation. *Für mich* existiert (O) als ein O_{objective}, *für sich* als ein O_{formaliter}. Das Subjekt ‚dort draussen‘ nimmt sich und seine Umgebung auf irgendeine Weise wahr (dies wäre die panpsychistische These mit dem minimalen Kriterium „sensitivity“, bei der allerdings Vorsicht geboten ist), was man etwa daran beobachten kann, dass es sich von der Umwelt abgrenzt und auf äussere Einflüsse reagiert (wie das beliebte Beispiel mit der Amöbe zeigt).

Was bei einer ‚psychophysischen Transaktion‘ weiter passiert, sagt uns James in seiner Metaphysikvorlesung von 1905-1906. Realismus und Idealismus gehen Hand in Hand, weil:¹¹⁰²

Only the thing in itself¹¹⁰³ can be the thing common to two minds – and it is common only as their ideal terminus.

¹¹⁰⁰ Perler 1998, 152 - 154 – Damit ist ein weiteres beliebtes Missverständnis in Bezug auf Descartes' (und auch Lockes) Ideenlehre verbunden, das sich mit der sich anbietenden semiotischen Unterscheidung zwischen Ikon und Index leicht aus der Welt schaffen lässt. Weder Locke noch Descartes haben eine Repräsentationstheorie im Sinne einer „copy-theory“ vertreten (*contra* Dennett, Kemp Smith u. a.). Ihre Lehren sind zwar mit der scholastischen Theorie von den *species* verwandt, aber ‚skeptisch gebrochen‘ (wie man sagen könnte). Bewusstseinszustände sind immaterieller Natur und deshalb keine ‚direkten‘ Kopien von materiellen Gegenständen. (Bei Aristoteles und den Stoikern liegt dagegen tendenziell ein Materialismus vor.)

¹¹⁰¹ Descartes, *Med.* III, 11 - 15

¹¹⁰² ML, p. 361

¹¹⁰³ James folgt in der Vorlesung Strong und Heymans, also zwei Panpsychisten. – James' Sprechweise erinnert hier und anderswo trotz des phänomenalistischen Einschlags bereits stark an Dewey. Die allgemeine Idee bei James, Schiller und Dewey ist, den Kopf von der Vergangenheit in die Zukunft zu wenden und damit nicht zu sagen, *was ist*, sondern *was sein kann*. Die Zukunft bestimmt den Weg, nicht die Vergangenheit. Damit wird einer optimistischen und voluntaristischen Haltung Vorschub geleistet, denn das Neue ist bei den genannten Pragmatisten vornehmlich als Emanzipation vom Alten zu verstehen. Bergson und Whitehead akzentuieren hier anders („subtiler“, möchte man sagen).

Yet through that terminus, only as yet a *possible* perception, *action* runs. By every pragmatic test it really mediates between the minds.

Damit ein solcher Terminus zwischen zwei Gedankenströmen „vermitteln“ kann, muss er eine ‚Idee‘ oder ‚Repräsentation‘ sein (ein O *objective*, ein ‚Besitz des Bewusstseins‘).¹¹⁰⁴ Wenn wir den Schritt in die Zukunft wagen und zur Handlung schreiten, suchen wir die begehrten oder gefürchteten „möglichen Wahrnehmungen“, die uns unser Standpunkt in der Wahrnehmungssituation und unsere Lebenserfahrung suggerieren, abzuwenden oder ‚wahr zu machen‘. Wenn dies gelingt, dürfen wir mit James sagen: „Concepts are perceptual termini.“¹¹⁰⁵ James’ Philosophie ist aus einem Guss, auch wenn seine Texte und seine philosophische Suche zwischen Psychologie und Metaphysik den Eindruck einer ungeordneten Mannigfaltigkeit machen.¹¹⁰⁶ Seine Philosophie verhält sich wie grössere Abschnitte der Philosophiegeschichte über die engen Grenzen Europas hinweg. Die „Oberflächenstruktur“ scheint auf den ersten Blick chaotisch zu sein; die „Tiefenstruktur“ zeigt jedoch eine erstaunliche Einheitlichkeit der Themen und der Gedankengänge (wir entlehnen diesen interessanten Gedanken und die entsprechenden Bezeichnungen von Noam Chomsky).¹¹⁰⁷ Dies bezeugt auch das obige Zitat. Darin werden Denken, Handeln und deren Resultate unter einen Bogen

¹¹⁰⁴ *Gedankenexperiment*: Wir lösen das Objekt und die beiden Subjekte in Geist auf, und sagen, was in der fraglichen Wahrnehmungssituation wesentlich oder entscheidend sei, seien geistige (oder psychische) Vorgänge. Als pluralistische Idealisten, Monadologen, „Panmentalisten“ (wie wir sagen) oder „Panpsychisten“ stellen wir einen Gradienten auf: ein Pol bin „Ich“, der andere Pol bist „Du“. Die Brücke oder der Überschneidungsbereich unserer Gedanken und Interessen bildet das Objekt, genannt „Es“. *Ich* und *Du* koinzidieren oder ‚konfluieren‘ im *Es*, und zwar nicht nur in einem praktischen (und unwesentlichen), sondern auch in einem spirituellen (oder mystischen) Sinn. Das *Es* bildet gleichsam die Türe zum *Du*. Gewisse Stellen in TP 3 legen eine solches ‚parapsychologisches‘ Gedankenexperiment nahe. Ansonsten wäre das Gesagte als Semiose (als semiotischer Prozess) aufzufassen, bei dem Zeichen generiert, vermittelt, dekodiert und modifiziert werden.

¹¹⁰⁵ Ibid., 360 – Cf. EP, p. 74 (zu D. S. Miller)

¹¹⁰⁶ Dies hat unter anderem auch Elisabeth Flower erkannt (in 1976, 184).

¹¹⁰⁷ In einem ganz ähnlichen Sinne setzt H. A. Wolfson zu seinem beachtlichen Spinozabuch den passenden Untertitel: „Unfolding the Latent Processes of His Reasoning“. Wolfson will gewissermassen die historische Tiefenstruktur ‚unter‘ der Oberflächenstruktur von Spinozas expliziten Argumenten herauspräparieren. Eine solche Zielsetzung ist durchaus lohnend und ernst zu nehmen. Wir verfolgen in dieser Arbeit dasselbe Ziel, auch wenn es einfacher wäre, Zitate zu sammeln und zu kommentieren.

genommen; damit streifen wir James' Pragmatismus, dessen Phänomenalismus oder Radikalen Empirismus (der nicht unmittelbar zu etwas Substanziellem führt) und dessen Idealismus und „Begriffsrealismus“ (wie wir nach SPP wohl sagen müssen). Diese ‚impressionistische‘ Lehre entspricht nicht dem *common sense* und auch nicht dem Realismus der Aristoteliker, aber sie ist in der Philosophie prinzipiell vertretbar. Sie trifft sich weitgehend mit Bergsons entsprechenden Thesen, die sich ebenfalls an die Psychologie und an pragmatische Situationen hält. Im Grossen und Ganzen haben wir damit die subjektivistische Position Whiteheads herausdestilliert. Die ontologische Gleichung *wirklich* = *aktiv* (Whitehead) übersetzen wir in der Epistemologie mit der entsprechenden Gleichung *wahr* = *zweckmässig* (James). *Wahrheit und Wirklichkeit* sind die klassischen Erkenntnisziele der Philosophie nach Parmenides, Pythagoras, Platon, Aristoteles, Plotin und anderen. *Aktivität und Zweckmässigkeit* bilden die beiden *cornerstones* einer modernen spiritualistischen Metaphysik im Stil von James, Bergson und Whitehead. Diese angeblich neue Orientierung liesse sich als Übergang vom Substanz- zum Funktionsbegriff deuten, nur müssen wir dabei aufpassen, dass wir nicht neue Varianten des aristotelischen Substanzbegriffs übersehen (‚Organismus‘, ‚Ereignis‘, ‚Dauer‘ und ähnliches mehr). Eine Modifikation oder Weiterentwicklung ist nicht etwas radikal Neues, sondern eine Erneuerung bekannter Gedanken (*contra* James und Whitehead).

Ein durch *percepts* und *concepts* ‚eingekreistes‘ *O objective* darf aus pragmatistischer Sicht als ein *O formaliter* oder einfach als Subjekt gelten. Für den Pragmatisten James gibt es weder ein Referenz- noch ein Wahrheitsproblem und auch kein Relationenproblem. Die Konjunktion $S_1 - (O)$ und $S_2 - (O)$ und die Aspekte $O_{\text{formaliter}}$ und $O_{\text{objective}}$ von (O) sind soweit frei von Widersprüchen. Wenn wir im Leben und in der Forschung damit weiterkommen, ist alles hinreichend ‚wirklich und wahr‘. Verschiedene Bezüge oder „Funktionen“ von (O) zu verschiedenen Subjekten bedeuten in keiner Weise eine „self diremption“ des für-sich-seienden (O) , da

organische Aspekte oder Phasen keine mechanischen Bestandteile sind, die entsprechend manipuliert werden könnten.¹¹⁰⁸

Ein Problem könnte man da sehen, wo bei James und Whitehead ein unerkennbares Substrat vermutet werden könnte, auch wenn sich dieses als ‚hohe Abstraktion‘ tarnt. Bertrand Russell versucht sich in seiner Variante Realismus/Phänomenalismus mit einer Bündeltheorie à la Hume zu retten.¹¹⁰⁹ Norman Kemp Smith formuliert das Problem sehr schön, wenn er zu Locke und zum „unknown substrate“ schreibt: „the (...) regress (...) beyond any and all known qualities out into the void (...)“.¹¹¹⁰ So ergibt sich für eine Ontologie, die sich zu stark an der Epistemologie anlehnt, das absurde Bild von einem ‚zentralen Loch‘, das von aktuellen und potenziellen Perzeptionen ‚umhüllt‘ wird.¹¹¹¹ Es wäre deshalb gar nicht so abwegig, dieses abstrakte „Loch“ mit einem abstrakten Substrat zu ersetzen. Das eine ist so gut – oder so schlecht – wie das andere. Wenn wir eine ‚Schicht‘ von möglichen Perzeptionen von unserem Objekt (O) ablösen, dann wird die Vorstellung eines unsichtbaren „central causal object“ (Lovejoy) unvermeidlich, denn eine *mögliche* Subjekt/Objekt-Relation (eine „mögliche Perzeption“) kann unmöglich die Ursache ihrer selbst sein. Das wäre ungefähr so, als ob man glauben wollte, ein Gepard jage aus purer Freude am Rennen Gazellen nach. Gazellen wären dann nur der harmlose äussere ‚Anlass‘ für die Aktivierung der Muskeln des Gepards, nicht jedoch eine reale Ursache eines zielgerichteten Reiz/Reaktion-Musters, welches eine reale Situation bestimmt. Dabei sprechen wir als vernünftige Menschen nicht von

¹¹⁰⁸ Cf. ML, p. 335 – Wir übernehmen die Bezeichnung „organische Aspekte“ aus Nobo 1986. – Die Mereologie ist deshalb als formaler Aspekt einer System- oder Prozesstheorie anzusehen – als wesentlicher Teil einer zu gestaltenden Prozesslogik. Im Rahmen einer solchen neuen Logik hätte die Semiotik die Aufgabe, mit erkenntnistheoretischen Altlasten aufzuräumen und eine Brücke zwischen Ontologie und Epistemologie zu schlagen – etwas, das bereits Whitehead im Ansatz versucht hat.

¹¹⁰⁹ Siehe Lovejoy 1930, 201 f. – Lovejoy macht eine Verbindung zu Berkeley. – Letztlich geht es um das Kausalproblem, das durch die Verschränkung von Realismus und Phänomenalismus vernebelt wird. Harvey Wickham fragt in seinem amüsanten Buch *The Unrealists* spöttisch: „My dear Russell! How can you have a source and a cause (...) without causality?“ (1930, 184).

¹¹¹⁰ Kemp Smith 1902, 193

¹¹¹¹ Cf. Lovejoy 1930, 201: „at least one negative existential proposition“ – Cf. TP 2, p. 174 f. – Das „Es gibt nicht“ ist ontologisch genau so verpflichtend wie das „Es gibt“ (in dieser Weise liesse sich Bergsons bekanntes Argument gegen das Nichts adaptieren).

„möglichen gazellenartigen Wahrnehmungen“, welche möglicherweise „gazellenspezifische Funktionen“ in Gang setzen, sondern von *wirklichen* Gazellen, die sich der Gepard *jetzt* als *mögliche* Beute aussucht. Der Gepard wird gewissermassen von einer ‚instinktiven Idee‘ getrieben, die sich als Hungergefühl manifestiert, die der Intension nach aber ein Selbsterhaltungstrieb ist (als notwendige Bedingung für die Erhaltung der Art). Zudem orientiert sich der Gepard in unmittelbarer Nähe der Beute weniger an einfachen Sinnesqualitäten als an Bewegungen (allgemein an Relationen). Damit zeigt sich auch schon das Modell, an das wir uns halten sollten: Ein Verhalten löst ein anderes Verhalten aus, wobei „sich verhalten“ gleichbedeutend ist mit „Stellung beziehen“ oder „sich in Beziehung setzen zu...“ (wir folgen G. H. Mead). Damit lässt sich James Intuition sehr schön bestätigen: ein relativer Term stösst auf einen anderen relativen Term. Das „zentrale kausale Objekt“ ist wie das „Handelszentrum“ bei James (oder die Birken in unserem Beispiel) etwas Eigenes, das vorteilhafte oder schädliche Beziehungen mit verschiedenen Subjekten eingeht. Solch ein neutrales, für-sich-seiendes Etwas hat eben die logische Funktion eines ‚Substrats‘ oder besser eines abstrakten Eines ‚hinter‘ oder ‚unter‘ dem konkreten Vielen; bei diesem „Substrat“ setzen Relationen an und machen aus der potenziellen Existenz eine wirkliche Existenz mit glücklichem oder tragischem Ausgang.¹¹¹² Das Gesagte ist weder richtig noch falsch, sondern einfach eine Folge der natürlichen realistischen Einstellung zu dem, was wir unwillkürlich als „äussere Dinge“ annehmen. Wir sind sozusagen von Natur aus so programmiert - aber eben nicht als introvertierte Monaden, sondern als vielschichtige Organismen mit der notwendigen Portion Irrationalität und einem gewissen Handlungsspielraum mit den dazu erforderlichen Ausdrucksmöglichkeiten (*vide* Santayana).

¹¹¹² Man bedenke, dass sich bei James' und Meads *Self* die Phasen „I“ und „Me“ nicht genau voneinander abgrenzen lassen. Dies müsste aber möglich sein, wenn wir das „I“ nicht zu einem abstrakten Kantischen „Ego“ schrumpfen lassen wollen. Logisch gesehen übernimmt auch ein empirisches Ich (auch ein metaphysischer Wille im Sinne Schopenhauers) die Rolle eines Substrates, d. h. eines unhintergehbaren *terminus a quo*.

Inzwischen dürfte klar geworden sein, dass der funktionalistische Ursachenbegriff (der mit immanenten Objekten operiert) auf der Verknüpfung einer epistemologischen und einer ontologischen Vorannahme beruht. Wo sich Phänomenalismus und Realismus überkreuzen – wie bei James, Russell oder Whitehead – droht die Gefahr, dass sich der logisch notwendige Ursachenbegriff zu subjektive Anwendlungen verflüchtigt, die dann doch noch ‚irgendwie‘ auf praktischem Wege zum Referenzobjekt finden. Ein Monadismus beginnt dort, wo Wirkursachen aufhören als solche *von aussen* einzuwirken und aus externen interne Relationen gemacht werden (oder wo externe Relationen ausgeklammert werden).¹¹¹³ Das uns Gedanken im Leben leiten und verleiten steht ausser Frage. Die Metaphysik dreht sich jedoch nicht um diese psychologische Frage. In Physik und Metaphysik werden Kausalrelationen postuliert, so dass sich unmittelbar die Frage nach den Termen solcher Relationen ergibt. Wenn ich einen Brief im Kopf entwerfe, dann hat ihn damit der Empfänger noch lange nicht gelesen. Der grosse *personal* und *social effort*, der nötig ist, um einen Brief zu schreiben und an jemanden zu versenden, kann rein psychologisch oder introspektiv gar nicht nachvollzogen werden. Schon nur das Ereignis „Ich schreibe in dieser Stunde einen Brief“ hängt genau besehen von zahlreichen äusseren Bedingungen ab, und einige dieser Bedingungen sind *Ursachen für mich*, deren Wirkungen sich sofort oder erst mit der Zeit entfalten und so das gegenwärtige Ereignis ermöglichen.¹¹¹⁴ Wir benutzen für das Weitere die früher eingeführte Schreibweise, mit der wir den funktionalistischen Ursachenbegriff bei Whitehead in eine handliche Formel bringen. Man stelle sich zunächst die Abfolge $D \rightarrow E \rightarrow F$ vor und ersetze die Pfeile, die einfache Wirkursachen symbolisieren, mit dem Reich’schen Funktionszeichen:

¹¹¹³ Die richtige Strategie wäre, interne von externen Relationen abhängig zu machen, wie das Spencer tut. James folgt sinngemäss Spencers Strategie, tendiert jedoch mit seinem Radikalen Empirismus (genauer mit seinem Antidualismus und Pansubjektivismus *ante* Whitehead) zu einem phänomenalistischen / immanentistischen Standpunkt.

¹¹¹⁴ Cf. Ritchie 1905, 87 f.: Es gibt keinen „solitary thinker“. – Cf. Emmet 1984a, 163 f.: „events (...) extend over other events“

$$E(D) \int \rightarrow F(E)$$

In Reichs Notation bedeutet das in Bezug auf eine aktuelle Entität: „Die Entität E in Abhängigkeit von D wird kraft F zu einer immanenten Ursache für F“. Der Pfeil, der über das Funktionszeichen streicht, symbolisiert den „Vektorcharakter“ (Whitehead) der immanenten Ursache. (Das Funktionszeichen selbst erinnert an das Integralzeichen und mag deshalb auf das organische Ganze verweisen, das funktionale ‚Teile‘ aufweist.) Die Entität F spürt E als etwas, das zeitlich und räumlich ‚anders‘ oder ‚extern‘ ist. Wir gehen hier wohlgerne von der Binnenperspektive (also von einem Individuationsprozess) aus, bei dem äussere Faktoren internalisiert werden. Nach dieser kleinen Wiederholung kehren wir zu James und zu unserer Jagdszene irgendwo in Afrika zurück.

Genau genommen ruft das Zusammentreffen von Gepard und Gazelle zwei komplementäre oder ‚koordinierte‘ Reiz/Reaktions-Muster aus. Auch für die Gazelle ist die Präsenz einer Raubkatze nicht nur ein harmloser Anlass, entsprechende Wahrnehmungen zu empfangen, sondern ein handfester Grund loszurennen. Diese ineinander greifenden Wechselwirkungen können wir uns so notieren:

$$(E_{D/F} \int \rightarrow F_{E/G}) \ \& \ (F_{E/G} \int \rightarrow E_{D/F})$$

Diese Konjunktion würden wir dann auf realistische, naturalistische oder behavioristische Weise lesen: „Die Verhaltensweisen von E und F rufen einander gegenseitig hervor.“ (Diese Lesart entspricht auch dem Akt/Potenz-Schema.) Die Indizes D/F und E/G (von E und F) bezeichnen die Mittelstellung zwischen *vorher* und *nachher*, also die Spannung ‚in‘ den Ereignissen E und F, die wir nun als parallel, komplementär oder „cogredient“ (CN) ansehen wollen. Wir können die Ausdrücke in den Klammern als Symbole für die Objekt- und Subjektfunktion eines Terms

ansehen (*objective functioning* und *subjective functioning*).¹¹¹⁵ All dies ist im Sinne von Whitehead und auch von James, der deshalb nicht auf geradem Weg zu dieser Lösung kommt, weil er sich an eine abstrakte Priorität hält (*presentation* statt *representation*), was unter anderem durch Hodgson gefördert wurde. (James' Beispiel mit dem Schnittpunkt zweier Geraden ist ein nichts sagendes, „statisches“ geometrisches Beispiel, dem Bergson misstraut hätte.)

Weiter ist die Frage nach der Identität des Objekts (O) *over and against* die verschiedenen subjektiven Ansichten von (O) nicht nur als abstrakte Verirrung, sondern geradezu als Kategorienfehler zu werten (bei James und einigen seiner Kritiker), der sich in diesem Fall aus der Vermengung von Theorie und Methode ergibt. Es gibt keinen Grund, an der Identität des Gegenstands zu zweifeln; es entsteht unter normalen Bedingungen kein doppeltes Phänomen für verschiedene Betrachter, wo eigentlich nur *ein* Phänomen für mehrere Perzipienten zu erwarten ist. Weiter ist es aufgrund von unterschiedlichen Standpunkten und psychischen Eigenheiten nicht erforderlich, die Identität der subjektiven Zustände (S/O)₁ und (S/O)₂ anzunehmen.¹¹¹⁶ Neben den Bereichen des Objektiven und des Subjektiven kommt als dritte Kategorie noch der Bereich des Symbolischen hinzu (*vide* Peirce). Wenn wir uns über den Gegenstand (O) verständigen, dann schieben wir nicht (O) zwischen uns hin und her und tauschen auch keine Bewusstseinszustände aus, sondern wir behelfen uns mit mehr oder weniger abstrakten Zeichen im Hinblick auf ein aufeinander abgestimmtes Handeln mit ungewissem Ausgang (wie bei der Jagd).

Das und weiteres wäre im Rahmen eine pragmatistischen und pansubjektivistischen Theorie zu beachten: E und F nehmen an derselben raumzeitlichen/sozialen/historischen Situation teil, und zwar in Subjekt- und in Objektfunktion. Die letzte Funktion führt nicht zu einer inneren Spaltung einer Subjekt/Objekt-Einheit; sie ergibt sich aus dem Zusammentreffen mehrerer Subjekte (es

¹¹¹⁵ Siehe Nobo 1986, 382, wo diese Unterscheidung mit jener von Wirk- und Finalursachen verknüpft wird. Da wir eine aktuelle Entität und Gott nicht überfordern wollen, nehmen wir lieber Material- und Formursachen an und sagen, dass kraft der Letzteren eine Aktualität in beschränktem Mass *causa sui* sei, weil es zu Abweichungen von der Norm kommen kann.

¹¹¹⁶ Cf. Schlick 1979, 257 (zu Mach und Avenarius)

entsteht eine Kommunikationssituation). Die Begegnung zwischen Gepard und Gazelle kulminiert in einer Verfolgungsjagd, weil während der ganzen Interaktion Reize ausgetauscht werden (Haltung, Bewegung, Geräusche usw.), die eine koordinierte Handlung erlauben. So einfach würde ein empirisches, nicht-monadisches Verständnis der Subjekt/Objekt-Relation ausschauen, bei dem erkenntnistheoretische Fragen im Rahmen von James' Pragmatismus in einen entsprechenden ontologischen Rahmen integriert werden könnten. Ursachen kommen ‚von aussen‘, und deren Wirkungen gehen auf die eine oder andere Art auch wieder ‚nach aussen‘ und werden so zu neuen Ursachen usw.¹¹¹⁷ Wir kommen so nicht dahin, immanente und transzendente Objekte (als internalisierte funktionale Ursachen) miteinander zu identifizieren oder die Subjekt- und Objektfunktion auf asoziale Weise in ein Individuum zu verlegen. Denken und Handeln fallen auseinander, wie das Leben uns das lehrt. Wenn wir uns wie James darauf versteifen, die Unsinnigkeit von Begriffen wie ‚Substanz‘, ‚Repräsentation‘ oder ‚Totalität‘ aufzuzeigen (*contra* Aristoteles, Locke und Bradley), kommen wir vom richtigen Weg ab. Diese Begriffe lassen sich nämlich alle adaptieren und an die Erfordernisse einer Prozessphilosophie angleichen. Das *Entweder-oder* erweist sich einmal mehr als ein *Sowohl-als- auch*.

Als reziprokes Verhältnis von E und F wäre auch James' Beispiel mit der Firma und ihren Kunden zu formalisieren (die dynamische Komplementarität von Angebot und Nachfrage). Das ist die korrekte Lösung ohne Kategorienverwechslungen, die James in TP 3 und anderswo vorschwebt, die ihm aber entweicht. Es handelt sich dabei nicht so sehr um eine ‚panpsychistische‘, als einfach um eine soziale oder ‚pragmatistische‘ Lösung. Gegenstände und Lebewesen richten sich in der vorgefundenen Welt ein. James' gesamte Psychologie und Philosophie wären ohne den „sozialen Faktor“ (G. H. Lewes) unverständlich. Das gilt selbst für den Radikalen Empirismus, der als extremer Subjektivismus aufgefasst werden könnte. Nun möchte aber James diesen Subjektivismus aus der Gefahrenzone des

¹¹¹⁷ Das Schema für den Reflexbogen wäre einfach: *transeunt causality* – *immanent causality* – *transeunt causality* oder *actio* – *reactio I* – *reactio II*.

Solipsismus bringen. James ist sich mit Royce einig, dass monadologische Modelle der sozialen Wirklichkeit nicht gerecht werden können.¹¹¹⁸ Wir müssen John McDermott voll und ganz Recht geben, wenn er sagt, dass James (ähnlich wie Peirce und Royce) eine „fundamental social matrix“ annehme.¹¹¹⁹ Diese Annahme beschränkt sich nicht auf James' Erkenntnis- und Wahrheitstheorie. In seinen Vorlesungsnotizen finden wir solche Einträge wie „My own system/Drawn from social sphere“, „practical connexion“ und „Importance of context and neighborhood“. Das wichtigste Stichwort, das hier auftaucht, ist jedoch „pluralistic“.¹¹²⁰ James war ein überzeugter Pluralist, sowohl in praktischen als auch in theoretischen Belangen. Monismus und Freiheit sind miteinander nicht vereinbar - das ist für James der Stein des Anstosses, der alles ins Rollen bringt, nicht etwa logische Überlegungen.¹¹²¹

Was wir bis hierher besprochen haben, ist auch für Whitehead von grosser Bedeutung. Sowohl James als auch Whitehead schwanken zwischen *common sense* und einem radikalen Empirismus, oder besser zwischen Realismus und Phänomenalismus (zwischen Aristoteles und Berkeley, wie wir auch sagen könnten). Dabei stellt sich das Problem so: der strenge Antidualismus führt zur Annahme von Berkeleys Formel *esse est percipi* und damit zum Schema $E = [P_1, P_2, P_3, P_4, P_5...]$ ohne Ausnahme. Dabei fassen wir das „esse“ nicht solipsistisch, sondern intersubjektiv auf. Diese Auffassung von Wirklichkeit führt uns geradewegs zu einem Pansubjektivismus, der verschiedene Namen trägt (Monadismus, Panpsychismus, Panmentalismus, ferner Panexperimentalismus). Damit löst sich aber das Kausalitätsproblem nicht auf. Ob nun ein „Objekt“ oder ein anderes „Subjekt“ in mir etwas auslöst ändert nicht das Mindeste an der logischen und metaphysischen Annahme von Kausalverhältnissen, die sich nicht verbieten lässt. Also müssen wir diesem intellektuellen Bedürfnis nachgeben und bringen wieder ‚objektive Ursachen‘

¹¹¹⁸ Cf. ML, p. 329 und 360 (zu Berkeley) und Royce 1927, 109 f. (zu Leibniz)

¹¹¹⁹ McDermott 1976, 83

¹¹²⁰ Siehe ML, p. 329 und 360 (cf. MT, p. 72)

¹¹²¹ Siehe beispielsweise WB, p. 115

in die Welt, die dem Schema *realitas* = [esse + percipere] entspricht. Um sich von einem realistischen Dualismus (oder dualistischen Realismus) abzugrenzen, bei dem klar zwischen ‚Sein und Bewusstsein‘ unterschieden wird, heissen Kausalverhältnisse von nun an „Funktionen“ oder „funktionale Zusammenhänge“. Dabei wird nicht auf die Systemtheorie vorgegriffen, sondern es sind damit im Prinzip klassische Ursache/Wirkung-Verhältnisse gemeint, die nicht mehr am Übergang von Sein und Bewusstsein, sondern ‚im‘ Bewusstsein selbst stattfinden, wenn man so sagen kann. Anders gesagt wird die Kausalitätsfrage von einem in den anderen Bereich verschoben (mit den entsprechenden Umbenennungen). Wir legen unser Augenmerk nicht auf Pseudofragen, sondern auf Pseudolösungen. Unsere Kritik an einer unkritischen Verwendung des Funktionsbegriffs (und den damit verbundenen immanenten Ursachen) findet sich bereits bei Moritz Schlick in aller Deutlichkeit, der in seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* (1925) folgendes gegen Ernst Mach einwendet:¹¹²²

(...) dadurch, dass (...) Mach statt von kausaler immer von funktionaler Abhängigkeit reden möchte, wird das Problem unabsichtlich verhüllt, da der Ausdruck „Funktionalbeziehung“ gleich gut auf Zusammenhänge des rein Begrifflichen wie des Realen zu passen scheint, so dass es gleichgültig wäre, ob die ergänzte Wesenheiten¹¹²³ zum einen oder zum anderen gehören. Die Frage dreht sich aber eben ausschliesslich um Beziehungen zwischen wirklichem, und diese heissen von altersher *kausale* (...), durch die Ausdehnung des Terminus Funktion auf dergleichen Beziehungen können keine Probleme gelöst werden.

¹¹²² Schlick 1979, 251 – Ähnliches gilt für Fechner, James und Dewey.

¹¹²³ Weiter oben schreibt Schlick im Zusammenhang mit Petzold: „die Einschaltung von ‚Dingen an sich‘ als Zwischenglieder“ in „Funktionalbeziehungen“. Bei Cassirer findet sich ein ähnlicher Gedanke, den wir so wiedergeben: in einem Fokus kristallisieren sich Terme aus (siehe 1910, 345 f., zu Mach). Dies ist nicht Bergsons Denkweise, wohl aber jene Whiteheads.

Wenn wir also mit Aristoteles sagen, die Seele sei eine Funktion des Körpers oder dessen dynamischer Aspekt, dann lassen sich ‚Aspekt‘ und ‚Funktion‘ zwar als handliche Hilfsbegriffe einführen, allein die Frage nach dem Kausalverhältnis wird nicht damit beantwortet, dass die Seele als organische *causa formalis* dem Körper als organischer *causa materialis* zur Seite gestellt wird (was einer Art Parallelismus gleichkäme). Es stellt sich weiterhin die Frage nach deren gegenseitigem Verhältnis – da gibt es kein Entrinnen. Der Funktionsbegriff entbehrt weiter der Unterscheidung zwischen ‚Ursache‘ und ‚Erklärungsgrund‘ (*cause* und *reason*). Es ist deshalb nicht immer ganz klar, ob wir über die Theorie oder über die Praxis sprechen („Begriffliches und Reales“, siehe Zitat). Damit gelangen wir zu einem heiklen Thema bei Whitehead und zur alten Frage: *Was ist abstrakt, und was ist konkret?* Einerseits nimmt Whitehead dieselbe Haltung wie Bergson ein: Logik und Mathematik gründen in konkreten Verhältnissen (daher die Berechtigung der Metaphysik).¹¹²⁴ Andererseits vermitteln Whiteheads Darlegungen von SMW an den Eindruck, dass da mit hypostasierten Begriffen gearbeitet wird (*ditto* gilt für den späten James von SPP). Mit dem Funktionsbegriff (oder mit der entsprechenden Idee) handeln sich James und Whitehead zwei Forderungen ein: (i) Es muss gezeigt werden, dass funktionalen Beziehungen in der Wirklichkeit verifizierbare Ereignisse entsprechen; (ii) wenn dies gelingt, sollte weiter geklärt werden, inwiefern oder in welchem Sinn sich Funktionen teleologisch verstehen lassen. Die zweite Forderung wird dabei an die erste rückgekoppelt, denn bei Annahme einer natürlichen Teleologie sollte unbedingt der Verdacht einer hypostasierten Begrifflichkeit (etwa der Begriff des menschlichen Willens oder selbst jener der Ursache) aus dem Weg geräumt werden.¹¹²⁵ Zudem sind beide Punkte nicht ohne die Annahme eines ‚Ortes‘,

¹¹²⁴ Cf. Henry 1983, 22 und Mays 1959, 43 ff., ferner 54 (zur normalen Sprache)

¹¹²⁵ Das gilt natürlich auch für den Begriff des Ganzen, der in funktionalistischen Theorien mitgeführt wird. Die genaue Definition eines Ganzen ‚über den Teilen‘ bietet Schwierigkeiten, die nicht zu unterschätzen sind. – Andreas Graeser macht bei Punkt (ii) darauf aufmerksam, dass die Funktionalität oder die Teleologie von Organen oder Organismen für Biologen wie Elliot Sober u. a. kein Problem darstelle. Philosophisch gesehen besteht sehr wohl ein Problem, denn es ist vorgängig überhaupt nicht klar, *wer* oder *was* dieses oder jenes Organ (oder diese oder jene Verhaltensweise) „entwickelt“ oder „benutzt“. Kurzlebige Individuen werden es wohl nicht sein; es blieben dann noch

„Besitzers“ oder „Urhebers“ der fraglichen Funktionen beantwortbar. Damit kommen wir nicht umhin, uns kritisch - und vor allem konstruktiv - mit dem Substanzbegriff auseinanderzusetzen, der nicht nur mit Nachteilen behaftet ist. Punkt (ii) bietet für James im Rahmen einer funktionalistischen/evolutionistischen Psychologie keine nennenswerten Schwierigkeiten: das Bewusstsein ist, einfach gesagt, ein Vorgang mit den biologischen Aufgaben „denken“ und „handeln“ (genauer „wahrnehmen“, „erinnern“, „antizipieren“ und „reagieren“, siehe Bergson und Dewey).¹¹²⁶ Eine ganz andere Frage ist, ob sich psychische Funktionen auf eine vertretbare Art und Weise auf aussermenschliche Tatsachen ausdehnen lassen. Eine solche Ausdehnung ist ja schon im Beispiel mit der Firma und ihren Kunden mitenthalten. James' „business centre“ taucht auch bei Whitehead an einer Stelle auf. In *FR* verteidigt Whitehead Finalursachen und zieht unter anderem eine „business corporation“ als Beispiel hinzu. Ob in Politik, in der Wirtschaft oder im persönlichen Leben: ohne „final causation“ keine „policy“ (ohne Zielvorstellung kein Weg zum Ziel; ohne Problembewusstsein keine wirksamen Lösungsstrategien).¹¹²⁷ Ein Pansubjektivismus in Analogie zur menschlichen Psyche (oder zur „reinen Erfahrung“) verlangt eine Universalisierung menschlichen Zweckdenkens (oder menschlicher Werte) als

die Gattung, die Spezies und Populationen (Gruppen von Individuen in der Zeit), wobei es nicht ohne weiteres möglich ist, diese Kategorien wie abstrakte Lebewesen oder Personen zu behandeln. Als moderne Metaphysiker nach Whitehead geben wir einer holistischen Sicht den Vorzug, so dass wir sagen können, dass die gesamte „metaphysische Situation“ – also alle Faktoren eines totalen Faktums, die sich verallgemeinern lassen – den fraglichen Organismus respektive das fragliche Organ als „Ursachen“ hervorbringen. Fakten und Zusammenhänge sind komplex und überschreiten oft unsere Vorstellungskraft, die sich lieber an einfache geometrische Modelle ‚von A nach B‘ hält – auch „arguments from utility“ sind solche simplen Argumente ‚von A nach B‘. Die Türe zu einem tieferen Verständnis mehrschichtiger funktionaler Zusammenhänge scheint die „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ zu sein, wie sich etwa an der Entwicklungsgeschichte der Bakterien ablesen lässt. Siehe dazu die anregende Schrift von Lynn Margulis und Dorion Sagan (dem Sohn von Carl Sagan und Lynn Margulis), *Microcosmos. Four Billion Years of Evolution from Our Microbial Ancestors* (New York 1986). – Cf. Mainx 1955, 635 ff. und Sambursky 1962, 93 ff. (zu den Grenzen teleologischer Anschauungen) und Darwin's nominalistische Sicht in F.C.S. Schiller, *Formal Logic* (London 1912), 56: „(...) a species is really nothing but a grouping of individuals (...)“, was übrigens auch Lamarcks Auffassung entspricht. Wir unterscheiden dagegen „Spezies“ und „Population“ (ähnlich wie wir Prädikate und Attribute voneinander unterscheiden).

¹¹²⁶ TT, p. 23

¹¹²⁷ *FR*, p. 13 – Whitehead versäumt es, das Verhältnis von Form- und Zweckursachen zu klären, etwa mittels der Unterscheidung *innen/aussen* oder *subjektiv/objektiv*.

metaphysische Grundlage einer universellen Teleologie mit oder ohne Gott. Bei Beispielen aus dem menschlichen Leben mag das noch angehen – wie steht es aber mit James' Beispiel mit der Schreibfeder? Wenn ich mit Hilfe der Feder einen Plan in die Tat umsetze (ich schreibe jetzt einen Brief) und etwas von mir oder in mir verwirkliche, heisst das dann, dass die Feder sich an diesem Vorgang beteiligt und sich ebenfalls als etwas Eigenes „verwirklicht“? Aristoteles würde das bejahen, aber sicher nicht in einem panpsychistischen Sinn. James' Zögern in Bezug auf eine uneingeschränkte Annahme eines Panpsychismus (wie das Strong, Drake und später Hartshorne tun) wird an seinem Standardbeispiel verständlich. In einem sehr abstrakten Sinn könnte man bedenkenlos sagen, dass sich die Ereignisreihen mit den Namen „I“ und „pen“ in einer Situation „treffen“ oder „kreuzen“ und ein koordiniertes Ereignis hervorbringen, nur ist damit nicht viel gewonnen: wir übersetzen eine lebensweltliche in eine theoretische Sprache, mehr nicht. Entfernte Analogien sind mit Abstrichen zulässig, aber Anthropomorphismen (oder psychologische Projektionen) lassen sich in der Metaphysik nicht ernsthaft verteidigen, weil eine solche Position nicht als ‚intersubjektiv gegeben‘ eingestuft werden kann. Wenn überhaupt, dann müssten wir ‚von aussen nach innen‘ argumentieren und entsprechende Analogien ziehen (wie das Materialisten tun), anstatt alle Phänomene in Analogie zur Psyche zu ‚vermenschlichen‘. Ein extremer Spiritualismus ist ebenso wenig haltbar wie ein extremer Materialismus; beides wird der menschlichen Grunderfahrung nicht gerecht. So sind wir denn über die Verkettung Radikaler Empirismus-Phänomenalismus/Realismus-Begriffsrealismus-Kausalität-Funktionen/Teleologie zum gewichtigsten Einwand gegen pansubjektivistische Theorien gelangt, nämlich dem Einwand des latenten oder offenen Anthropomorphismus. Damit haben wir genau jene beiden systematischen Fehler im Visier, die nach Felix Mainx einer spekulativen Biologie oder einer philosophischen „Parabiologie“ anhaften: „conceptual realism“ und nicht weit davon entfernt „anthropomorphism“.¹¹²⁸ Das sind auch die schwächsten Stellen einer

¹¹²⁸ Siehe Mainx 1955, 626 ff.

pansubjektivistischen Theorie, die im Sinne des amerikanischen Kritischen Realismus entworfen wird (Phänomenalismus *plus* Begriffsrealismus oder genauer Radikaler Empirismus *plus* gemäßigter Platonismus). Es scheint deshalb, dass eine ‚psychologisierende‘ Theorie, welche auf die „reine Erfahrung“ baut, bereits im Ansatz falsch angelegt ist. Dogmatischer Antidualismus, theoriefreie Beobachtung und die Überbetonung der Subjektivität – alles egozentrische Haltungen – führen früher oder später zu einer Art ‚Plurimonismus‘ (oder Monadismus), bei dem sich autozentrierte Einheiten voneinander abgrenzen und sich ganz ihren Empfindungen hingeben. Deshalb wird es im nächsten Abschnitt unsere Aufgabe sein, James mehr von Leibniz, Lotze und Whitehead abzugrenzen, was nicht so einfach ist, wie das zunächst scheinen mag.

Die Weichen wurden bereits bei Descartes falsch gestellt: ein Subjektivismus ist an sich keine glückliche Ausgangslage, vor allem wenn er nicht als Methode, sondern als Theorie oder Postulat angesehen wird (was Descartes nicht tat).¹¹²⁹ Die Spiegelung der eigenen Subjektivität in den Objekten ist nicht das geeignete Mittel, den cartesischen Dualismus zu überwinden, denn die Andersartigkeit des Nicht-Ich (oder die Objektivität des Objekts) kann mit dem Namen „Subjekt“ nicht aufgehoben werden: würde das uns mit dieser Umbenennung tatsächlich gelingen, würden wir damit gleich auch noch den Pluralismus aufheben, denn die anderen Subjekte dürfen ja nicht ohne die Autorität meiner Subjektivität postuliert werden, sonst würden wir wieder in den verschmähten Objektivismus (genauer in den „naiven“ oder aristotelischen Realismus) zurückfallen. Bei Whitehead wird zuweilen vergessen, dass ausnahmslos *alle* metaphysischen Aussagen *nur* aus subjektiver Perspektive gelten, was an Berkeleys Idealismus/Realismus erinnert.

Die bessere Strategie wäre, sich von Descartes‘ skeptischer Methode oder methodischem Subjektivismus *ab initio* zu lösen und mit Aristoteles und der modernen Wissenschaft provisorisch an einem ‚Panobjektivismus‘ festzuhalten (also

¹¹²⁹ Cf. Badi 1957, 166: „(...) l’homme, son esprit et ses raisons occupent une trop grande place (...)„ ; „(...) la Nature elle-même, et son témoignage et ses évidences autres que subjectives, sont jetés dans l’ombre.“ (zu Descartes‘ egozentrischem Rationalismus)

sein Selbst als Objekt oder als Phänomen anzusehen, was es aus der Retrospektive auch ist) und von da aus die Relativität aller Existenzformen als objektiv/wissenschaftlich nachvollziehbare Tatsache hinzustellen, die wahrscheinlich nicht durch die menschliche Perspektive verzerrt wird (wir dürfen uns mit dieser Wahrscheinlichkeit begnügen). Wenn das einmal getan ist, lassen sich die „Objekte“, die mehr als bloss ephemere Phänomene sind, in „Subjekte“ umwandeln (nämlich anhand Bergsons intuitiver Methode), um so deren intrinsischen Wert sicherzustellen. Dabei geben wir ihre allgemeine ‚objektive Realität‘ oder ihre ‚Substanzialität‘ nicht preis, vor allem machen wir sie nicht von unserer Präsenz bzw. von unserer Wahrnehmung abhängig. Berkeley und Whitehead verlegen diese „objektive Realität“ oder diese Gesamtschau in Gottes Bewusstsein; wir sehen deren ‚Ort‘ eher in gesellschaftlichen und historischen Prozessen. Damit denken wir in entfernter Analogie zu Bradley, der das ‚Wahre und Wirkliche‘ auch in einem Ganzen verortet, ‚hinter‘ oder ‚über‘ dem es nichts mehr gibt. Wenn wir direkt einen Pansubjektivismus anpeilen, vervielfachen wir die epistemologischen und ontologischen Probleme, die sich bereits bei einem methodischen Subjektivismus ergeben und geraten womöglich in den Sumpf des Panpsychismus, der mit einer vermeintlich einfachen Lösung lockt.

Monadismus/Panpsychismus. Wir betrachten den Komplex verwandter Probleme von verschiedenen Seiten und gelangen dabei immer wieder auf ähnliche Ergebnisse. Weiter oben wurde etwas über die Konfusion der Begriffe ‚Form‘ und ‚Seele‘ gesagt. Neben dem grundsätzlichen Problem bezüglich verschiedener Abstraktionsebenen kranken panpsychistische Theorien noch an einer anderen Konfusion, nämlich an jener zwischen ‚alter‘ und ‚neuer‘ Logik, um es griffig zu sagen. Der Grundgedanke, den wir bei Fechner und Paulsen („Panpsychismus“ nach James) und bei Haeckel, Cope¹¹³⁰ und anderen materialistisch gesinnten Wissenschaftlern finden („Panmentalismus“ nach uns), ist auf den ersten Blick einfach: *Entweder* gibt es

¹¹³⁰ Siehe Schneider 1955, 282 f. zu Edward Drinker Cope (nach dem in der Paläontologie die Cope'sche Regel benannt ist, die auch auf unsere Art zuzutreffen scheint) und 293 f. (zu C. F. Dole)

mentale (oder protomentale) Ereignisse, *oder* es gibt sie eben nicht. Wenn es sie gibt, muss es diese von Anfang an gegeben haben, sonst wären sie ja aus dem Nichts, oder dann wenigstens aus etwas ihnen völlig Wesensfremden entstanden. „Von Anfang an“ bedeutet, dass sie als Potenzialität in gewissen oder in allen Existenzformen ‚subsistierten‘ (was immer das heissen soll). Der erste Fehler besteht darin, dass eine eleatische Logik über eine heraklitische Phänomenologie gestülpt wird. Ein dynamisches Kontinuum wird in der Art eines „Blockuniversums“ analysiert; Zeit und Geschichte werden dabei „nicht ernst genommen“.

Der andere Fehler wurde bereits von Lovejoy treffsicher festgemacht: Es besteht kein triftiger Grund anzunehmen, dass Ursachen und Wirkungen wesensgleich oder in irgendeinem Sinn miteinander verwandt sein sollten.¹¹³¹ Die alte Regel *simul e simili* ist nicht ausgewiesen; sie entspringt der Analogie enger Verwandtschaftsverhältnisse. Wenn ich mir eine Suppe zubereite, dann heisst das noch nicht, dass ich notwendigerweise ein ‚suppenartiges‘ Lebewesen bin (ein *soupy organism* oder die entsprechende ‚suppenartige‘ Ursache), selbst dann nicht, wenn mein Körper mehrheitlich aus Salzwasser besteht. Hinter solchen Fehlschlüssen verbergen sich logische Probleme, die zu teils witzigen Missverständnissen führen (siehe auch bei Lovejoy). Genauer gesagt geht es um die Identität von Teil und Ganzem (Atom und Kontinuum) in Bezug auf gewisse ‚essenzielle‘ Eigenschaften („Leben“, „Wille“, „Bewusstsein“ u. a.), es geht also um Wesensgleichheit. Nach dieser intellektualistischen Logik *muss* alles ‚irgendwie gleich‘ sein, d. h. Eigenschaften des Ganzen *müssen* ‚irgendwie‘ in den Teilen angelegt sein (wir betonen absichtlich die Normativität solcher Sätze). Bei den wichtigen Themen „Spinoza“ und „Pantheismus“ führt diese Logik zur aberwitzigen Annahme, dass alle Existenzformen oder Existenzweisen (Modi) als solche *tel quel* und *sans autre* mit Gott zusammenfallen, woraus dann der scheinbare Widerspruch entsteht, dass Gott als Absolutes zumindest aus menschlicher Sicht zugleich ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚lebend‘ und ‚tot‘, Geist und Nichtgeist ist. Es ist klar, dass wir die eminente Realität (*summum*

¹¹³¹ Siehe Lovejoy 1930, 88 f.

genus) von den infimen Erscheinungen zu trennen haben und uns weiter überlegen müssen, was genau von was prädiiziert werden kann. Wir dürfen die Taxonomie bei Spinoza nicht durcheinander bringen: eine Gattung ist eine Gattung, eine Art eine Art und eine Erscheinung eine Erscheinung (die endlichen Modi). Nur die Letzteren sind empirisch gegeben.

Für uns sieht das Problem zunächst sehr übersichtlich aus: Gegeben seien zwei unleugbare Eigenschaften der „Wirklichkeit“. Wer die eine Eigenschaft als „eigentliche Wirklichkeit“ ausweisen will, muss Rechenschaft über die „uneigentliche Wirklichkeit“ – also über die konkurrierende Eigenschaft – ablegen. Der Monist muss sagen, wie er es mit dem Vielen hält; umgekehrt möchten wir vom Pluralisten wissen, ob die Ideen der Einheit und der Ordnung nur in unseren Köpfen herumschwirren, oder ob es tatsächlich eine objektive Ordnung ‚ohne uns‘ gibt. Verfechter der Atomizität und der Kontinuität stehen vor demselben Erklärungszwang. Historisch gesehen dürfen wir diese theoretische Dichotomie bei Demokrit und Aristoteles ansetzen. Deren atomistische (‚tychistische‘) und ‚synechistische‘ Linien werden im Hellenismus von epikureischer und stoischer Seite weitergeführt. Nach dem Mittelalter wird es eine Frage, wie man als weltlicher Philosoph zu Aristoteles steht. Wer gegen Aristoteles’ Synechismus antritt, tut dies mit einer Korpuskulartheorie.¹¹³² Die heroische Aufgabe, welche sich James und Whitehead stellen, besteht nun darin, die Dichotomien Eines/Vieles, Atom/Kontinuum, Wirklichkeit/Erscheinung und Norm/Faktum in Aspekte oder Kontraste der *einen* Wirklichkeit zu verwandeln. Das ist wahrlich keine einfache Aufgabe! Nach dieser kurzen historischen Orientierung halten wir uns im Weiteren an eine handliche systematische Skizze. Nach den beiden verwandten Unterscheidungen Wirklichkeit/Erscheinung und Realität/Idealität zeichnen sich drei Anschauungsweisen ab:

(I) reelle Atome mit einem idealen Kontinuum;

¹¹³² Dieser kleine Abriss beachtet den Einfluss von Neupythagoreismus und Neuplatonismus in der Neuzeit nicht.

- (II) ein reelles Kontinuum mit idealen Atomen;
- (III) eine Wirklichkeit mit Atomizität und Kontinuität als reelle, komplementäre Aspekte.

Die Standpunkte (I) und (II) verbinden wir kurzerhand mit den Namen Demokrit und Aristoteles; den Standpunkt (III) dürfen wir mit Pythagoras in Verbindung bringen, dessen Bedeutung für die abendländische Philosophie oft unterschätzt wird (hier wäre auch Platons Platz zu suchen).

(I) ist das Modell für die Kontinua (oder für die Extensionslehren) bei Leibniz und Whitehead. James' und Bergsons Polemik gegen Abstraktionen nehmen den Standpunkt (II) ein. Die klassischen Loci für diese Polemik finden sich in PU und in *L'évolution créatrice*. Es ist nicht nötig, an diesem Ort auf diese bekannten Argumente einzugehen. Die Idee ist klar: alles Wirkliche ist kontinuierlich und zeitlich – alles Abstrakte ist diskret und zeitlos.¹¹³³ Lotze, Fechner, Peirce, Whitehead und Alexander entscheiden sich für den Standpunkt (III). Wir nennen die Wechselwirkung realer Terme in dieser Arbeit „Dialektik“. Die Wendung „Wechselwirkung realer Terme“ impliziert bereits die Wirklichkeit der Zeit. Während (I) und (II) statische Vorstellungen der Realität erlauben, scheint dies bei (III) nicht möglich zu sein. Sofern die Prädikate „atomistisch“ und „kontinuierlich“ Gegensätze bilden, benötigen wir die Zeit als universelles Lösungsmittel aller Gegensätze (in diese Richtung denken James, Bergson und Whitehead). Solange es um die „Kritik der Abstraktionen“ (Whitehead) geht, nehmen James und Whitehead wie Bergson den Standpunkt (II) ein; wenn es darüber hinaus um eine positive Aussage zur Natur der physischen und psychischen Wirklichkeit geht, stellen sich beide Autoren auf den Standpunkt (III). So wird es gemeinhin angenommen; tatsächlich trennen sich bei der letzten Frage die Wege von James und Whitehead, denn James nimmt im Allgemeinen *nicht* den Standpunkt (III) ein! Um dies zu zeigen, müssen wir

¹¹³³ „Diskret und zeitlos“ sind auch Demokrits unzerstörbare Atome. – Cf. PU, *Lect.* VI – VII und Bergson 1941, chap. III – IV. – Beiden Autoren geht es um die Gegenüberstellung von *concreta* und *abstracta*, allgemein von Leben und Wissenschaft.

allerdings drei ziemlich hohe Hürden nehmen, nämlich jene mit den Namen „scheinbare Gegenwart“ (*specious present*), „Leibniz“ und „die Zusammensetzung des Bewusstseins“ (*the compounding of consciousness*).

James bleibt Bergson und somit der Auffassung (II) treu, während Whitehead nach CN Kurs auf Leibniz' Monadologie nimmt (worauf sich Bergson von Whitehead abwendet, wie Bergsons respektvolles Schweigen vermuten lässt), also einen spiritualistischen Atomismus vom Typ (I) annimmt – eine Option, die für James *après tout* nicht in Frage kommt. Kommentatoren neigen dazu, James' Ausführungen zum *specious present* zu stark zu gewichten, so dass leicht der Eindruck entsteht, James habe die Türe zu Whiteheads neuer Monadologie geöffnet.¹¹³⁴ Wer James' kritische Einwände *contra* Berkeley, Leibniz und Lotze kennt, weiss, dass dem nicht so ist. Es ist natürlich nicht verboten, so etwas zu behaupten, nur darf dabei nicht vergessen werden, dass James Leibniz anders als Berkeley – was nicht gerechtfertigt ist – als „Rationalisten“ einschätzt, was bei ihm gleichbedeutend mit „Intellektualist“ ist. Auch wenn James' Gefühle gegenüber seinen „intellektualistischen“ Gegnern ambivalent sind, so müssen wir doch mehrheitlich von einer durchaus sachbezogenen Abneigung ausgehen (trotz aller Polemik respektierte James seine Kontrahenten sehr).

Der Prototyp von Whiteheads Epochen mag vielleicht James' Variante des *specious present* sein; tatsächlich kommt aber nur James' eigene Idee des „present judging thought“ als Vorwegnahme von Whiteheads Prehensionstheorie (dem Kernstück seiner Metaphysik) in Frage, was in der Fachliteratur völlig untergeht. Mit dem *specious present* antwortet James auf eine ganz bestimmte Frage, welche in Richtung Zeitphilosophie weist: „Gibt es eine empirische Gegenwart oder schlägt die Vergangenheit unvermittelt in die Zukunft um?“ Es geht also um eine Alternative zu Aristoteles' geometrischem Gegenwartsverständnis (aus der „Verräumlichung der Zeit“ ergeben sich Zenons Argumente, siehe Bergson). Der Name „specious present“

¹¹³⁴ Cf. Čapek 1991, 62 f. oder McHenry 1992, 49 f.; siehe dagegen Miller 1976, 54 f. und Nobo 1986, der keine Parallele zu Whiteheads *actual occasions* zieht, was der Sache sicher dienlich ist (J. L. Nobo hat bei David L. Miller und Charles Hartshorne an der Universität Texas studiert).

stammt vom Psychologen E. R. Clay, die Idee eines ausgedehnten Minimums stammt jedoch von Shadworth Hodgson.¹¹³⁵ Clay bleibt bei ‚punktförmigen‘ Augenblicken, deshalb gibt es keine unmittelbare Gegenwart (sie ist nur ein „atomic place“ auf einer Linie, siehe D. L. Miller), sondern lediglich eine mittelbare, hergeleitete oder eben eine „scheinbare“ Gegenwart.¹¹³⁶ Auch wenn James’ Loyalität zum Britischen Empirismus und einige Formulierungen in PP und anderswo einen gemässigten Atomismus nahelegen mögen, finden wir die adäquate Vorstellung von James’ Idee der Dauer nicht bei Mill, Spencer oder Bain, sondern bei Bradley (wir sprechen hier noch nicht über James’ Metaphysik). Wir hatten bereits Gelegenheit, auf jene interessante Stelle im ersten Buch von Bradleys *Principles of Logic* hinzuweisen, an der Bradley das Bewusstsein mit einem Suchlicht vergleicht, das über die Oberfläche eines Flusses streift.¹¹³⁷ Dieses Bild führt uns zum psychologischen Thema der Aufmerksamkeit, um das es hier und bei James ‚zwischen den Zeilen‘ geht. Zwischen dem ‚vollen‘ Erlebnis und dem Operieren mit Begriffen gibt es einen Vorgang, der das Erlebte ‚vorstrukturiert‘, ohne davon zu abstrahieren. Es geht also um das Thema „attention“, das von James und Bradley verschiedentlich aufgegriffen wurde.¹¹³⁸ Es ist aus psychologischer Sicht sinnvoll, das Thema „specious present“ als zeitlichen Aspekt des Themas „Aufmerksamkeit“ zu behandeln (die Themen „awareness“, „discrimination“ und „memory“ gehören ebenfalls zum Thema „attention“). Nun tut das James leider nicht und gibt damit den falschen Eindruck, er wolle in diesem Kontext reine Zeitphilosophie betreiben. Zum einen geht es bei James um Bewusstseinszustände, die aufeinander ausgreifen (Relationen ‚zwischen‘ Termen oder besser Überlagerungen). Das würde für James’ Neigung zu einem ‚neuen Atomismus‘ sprechen, den er später mit seinem „Tychismus“ zu konsolidieren sucht

¹¹³⁵ Siehe PP/I, 608 ff. und Hodgson 1878/I, 248 ff. (ferner 1898/I, 134 ff.) – Diese Idee geht auf Epikur und Chrysipp zurück (*contra* Aristoteles). Siehe dazu Sambursky 1959, 103 f. (*contra* Aristoteles und Xenokrates)

¹¹³⁶ Miller 1976, 51 f. – D. L. Miller spricht in diesem Zusammenhang nicht von Aristoteles, sondern von Zenon.

¹¹³⁷ Siehe Bradley 1922/I, 54 f.; cf. McHenry 1992, 52 f. – Für Bradley ist das Bild eines Flusses nicht so wichtig wie für James. Das Suchlicht könnte ebensogut die Oberfläche eines Sees absuchen. Daraus ergäbe sich dann die Illusion einer zeitlichen Abfolge oder einer Bewegung (wie bei McTaggart).

¹¹³⁸ In PP, PBC, TT und bei Bradley 1935/I, *Essays* X / XI und 1935/II, *Essay* XXIV

(so mag Whitehead James verstanden haben). Allein diese Interpretation ist nicht befriedigend, es haftet ihr etwas Mechanisches an, das James nicht ansteht. Es ist zu vermuten, dass James in PP eher so etwas wie eine qualitative (nicht quantitative) und organische oder funktionale Multiplizität im Sinn hat, also wesentlich näher bei Bergson als bei John Stuart Mill denkt und schreibt. Das ist plausibel, aber nicht leicht nachzuweisen. Wir würden zwar in James' Texten und Notizen leicht Ausdrücke wie „flux“, „growth“ oder „compenetration“ finden, die eindeutig auf Bergson verweisen, ziehen es jedoch vor, anders zu argumentieren (die leidige Frage der Priorität interessiert uns nicht). Wichtiger als die scheinbare Atomizität des *specious present* („James' specious atomism“ wäre hier eine treffende Glosse) sind James' Vorstellungen von Bewusstseinsfeldern und von Zuständen, die sich *überlagern*, die also als etwas Konkretes nicht scharf voneinander abgrenzbar sind. Ein „concrete field“ oder eine Phase des Bewusstseinsstroms sei „always complex“, so James.¹¹³⁹ Stellen wir uns ein Fadenkreuz vor! Auf der Horizontalen ‚befindet sich‘ unser natürliches Zeitbewusstsein (die Anstrengung vom *Vorher* zum *Nachher*) auf der Vertikalen unser Raum- oder Ortsbewusstsein (ausgehend vom eigenen Körper). Der Nullpunkt wäre das ‚neutrale‘ oder abstrakte gegenwärtige Erlebnis, das es *de facto* nicht gibt. Bei James' und Bergsons Darstellungen des Wahrnehmungsakts müssen wir das Fadenkreuz ‚auf‘ die gesamte Wahrnehmungssituation ‚um den Nullpunkt herum‘ legen. So sagt uns beispielsweise James, dass ein Bewusstseinsfeld „sensations of our bodies and of the objects around us, memories of past experiences and thoughts of distant objects (...)“ und weiteres mehr enthalte.¹¹⁴⁰ Wenn wir nun den Erlebnisfluss gleichsam festhalten, begrifflich fixieren und uns auf die anstehende Handlung konzentrieren, dann ‚verlagern‘ wir unsere psychische Energie ins rechte obere Feld des Fadenkreuzes (oder des Koordinatensystems), das zum Objekt und zur Zukunft ‚hinneigt‘.¹¹⁴¹ Bezüglich des übergeordneten Themas „attention“ wollen wir noch anfügen, dass ein *field of consciousness* über ein „focal

¹¹³⁹ TT, p. 20

¹¹⁴⁰ TT, p. 21; cf. ML, p. 239

¹¹⁴¹ Das Gesagte entspricht Bergson 1939, 152 f. und 1932, 258

object“ und ein „marginal object“ verfügt.¹¹⁴² Dieses Zentrum/Peripherie-Modell erinnert stark an die Dreiteilung des *specious present* mit seinen zwei ‚Rändern‘ (man kann sich bei James das Bild eines Auges mit der Pupille in der Mitte vorstellen). Aus dem Gesagten geht hervor, dass die scheinbare Gegenwart in einen weiteren psychologischen Kontext gehört, auf den sich James später nicht mehr beruft.¹¹⁴³

Leibniz (und Lotze) ist der Punkt, an dem sich die Wege von James und Whitehead (oder auch von Bergson und H. W. Carr) definitiv scheiden. „The process of experience must be a homogeneous growth“, in welchem „fields of experience continuously succeed each other“.¹¹⁴⁴ James’ Grundidee kommt also sehr nahe an Bergsons „wirkliche Zeit“ heran, auch wenn James der Assoziationspsychologie näher steht als Bergson.¹¹⁴⁵ Mit „homogeneous growth“ meint James wie Spencer eine kontinuierliche Entwicklung, nicht eine monotone Wiederholung bestimmter Gehalte in bestimmten Situationen.¹¹⁴⁶ Damit sind die beiden *espèces de multiplicité* bei Bergson angesprochen: die mechanische Wiederholung („objets matériels“) ergibt eine arithmetische Summe („nombre“); ein nicht-räumlicher psychischer (also ein zeitlicher) Fortgang ergibt dagegen eine diffuse „multiplicité qualitative“.¹¹⁴⁷ Eine qualitative Vielheit finden wir nicht nur bei James, sondern auch in Bradleys kritisch-empirischem Idealismus.

Nun müssen wir aufpassen! An einer bisher nicht beachteten Stelle scheint James’ mit Leibniz’ Monaden zu flirten.¹¹⁴⁸ Wie sollen wir das bewerten? Nun, es genügt, Leibniz an Berkeley anzunähern und der vorübergehende Nebel verzieht sich wieder. James schätzt an Berkeleys Theorie den Phänomenalismus (oder „Empirismus“) den Pluralismus und den Nominalismus, sofern dieser mit James Abstraktionskritik vereinbar ist; weniger Freude bereiten ihm der Interventionismus

¹¹⁴² TT, p. 21 – James übernimmt diese beiden Bezeichnungen von Conwy Lloyd Morgan.

¹¹⁴³ Die Themen „novelty“ und „tychism“ und die bekannte Wendung „pulses of experience“ weisen bereits auf Whiteheads Behandlung von Zenons Argument der Dichotomie hin (in *PR*). Der Zusammenhang mit dem *specious present* ist hier sehr locker.

¹¹⁴⁴ ML, p. 255

¹¹⁴⁵ Cf. ML, p. 268: „moments of experience, connected by relations (...)“

¹¹⁴⁶ Miller 1976, 68

¹¹⁴⁷ Bergson 1927, 67 und 177 f. – Cf. Deleuze 1966, 31 ff. und ML, p. 306 f.

¹¹⁴⁸ Siehe ML, p. 288 f.

Gottes (tatsächlich eine Art Okkasionalismus) und der „multiple solipsism“ bei Berkeley.¹¹⁴⁹ (Bei Leibniz und *a fortiori* bei Spinoza und anderen Monisten kommt noch das Determinismusproblem dazu, das bei Berkeley mit seiner Loyalität zu Newton auch nicht weit entfernt ist.) Wenn die vielen Monaden als Personen aufgefasst werden könnten, die Beziehungen zueinander unterhalten (also eine ‚echte‘ Gesellschaft bilden), fällt die Notwendigkeit eines intervenierenden Gottes weg. Aber auch ein säkularisierter Monadismus unter dem Namen „Panpsychismus“ ist nicht vor der allzeit drohenden Solipsismusgefahr gefeilt. Auch wenn James selbst im Zweifel ist, lässt er sich trotz der grösseren Anschaulichkeit einer panpsychistischen Theorie nicht durch den neuen Namen täuschen. An dieser und ähnlichen Stellen sticht James’ philosophische Kompetenz hervor, die jener von Bergson und Whitehead in nichts nachsteht.¹¹⁵⁰

The panpsychic view reduces the whole phenomenal world to a set of solipsisms. Every naïf object we possess, in all its setting, is but a representative or symbol of what is ejective to our mind.

Wir haben hier primär ein epistemologisches Argument vor uns, das sich gegen die Repräsentationstheorie richtet. Wenn es in einer Theorie keine direkte Wirkung ‚von aussen‘ (keine „Präsentation“) gibt, muss die Wahrnehmung oder die entsprechende Kausalrelation als ‚Anlass‘ zur Bildung von Repräsentationen verstanden werden (es geht dann nicht mehr nur um *memory images*, sondern auch um *perception images*). Ein Stimulus wäre somit keine objektive Wirkursache mehr, sondern eine spekulative

¹¹⁴⁹ TP 1, p. 424, ML, p. 277, 282, 359 – Cf. Myers 1986, 96 f. / 320 - 324 (zu James und Berkeley) – Die neuzeitlichen Theorien von Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley und später jene von Whitehead, Lloyd Morgan und Teilhard de Chardin sind „verkleidete Theologien“ (cf. Badi 1957, 272 f. zu Descartes und Aristoteles) - anders gesagt, sie sind für die philosophische Theologie relevant.

¹¹⁵⁰ TP 3, p. 107 – Diese Stelle ist im Hinblick auf James’ Einschätzung von Leibniz’ Monadologie besonders zu beachten (siehe Schluss dieses Abschnittes). Die Bezeichnung „eject“ geht wohl auf W. K. Clifford zurück. Die Unterscheidung *object* / *eject* entspricht in etwa jener bei Kant zwischen Phänomen und Noumenon (cf. TP 2, p. 56). Letztlich geht es bei beiden um die Unterscheidung *percept* / *concept*. – Man beachte weiter James’ adäquate Einschätzung von Berkeley’s Idealismus / theistischem Realismus in TP 1 und vergleiche mit Grayling 1986.

oder ‚präphänomenale‘ *occasion of experience*, sozusagen ein theoretischer, ‚nicht-empirischer‘ Stimulus. Der Gehalt würde ‚von innen‘ her retrospektiert und von dort ‚nach aussen‘ projiziert, wie das bei immanenten Gegenständen oder „funktionalen Ursachen“ (wie wir bei Whitehead sagen) der Fall ist. Es gibt zwar ein Gefühl für das Äussere, aber dieses Gefühl ist innerlich. Was James und Whitehead als „Präsentation“ verstehen möchten, wäre dann tatsächlich eine Projektion aufgrund einer gefühlsmässigen Repräsentation.¹¹⁵¹ Diese Auffassung mag den Physiologen zufrieden stellen; in der Metaphysik stellt sich jedoch die Frage, ob der Konnex zwischen ‚realen Gegenständen‘, ‚richtigen Gefühlen‘ und ‚wahren Meinungen‘ einen *universal knower* à la Berkeley, Fichte, Green und Royce fordert. Die intellektuelle Freiheit des Philosophen bringt auch gewisse Pflichten mit sich. Einer dieser Pflichten besteht darin, skeptische Einwände zu gewärtigen. Deshalb legen wir unser Augenmerk besonders auf das Solipsismusproblem. Eine solipsistische Philosophie garantiert weder Wahrheit noch Wirklichkeit ausserhalb des einsamen Subjekts. Deshalb ist die Versuchung gross, die besagte „Wahrheit und Wirklichkeit“ über einen ‚internen‘ Essenzialismus zu sichern, der sich zwecks ‚grösserer Sicherheit‘ in Gott verankern lässt. Wir erhalten so ein Repositorium für ‚ewige Wahrheiten‘ (*vide* Leibniz) – eine Tendenz, die bereits bei Platon und Aristoteles angelegt ist. Formelhaft mag diese wichtige und allgemeine Problematik so ausschauen:

$$\text{Philosophie} - \text{Gesellschaft} = \text{Monadismus} + \text{Essenzialismus} (+ \text{Theismus})$$

Einfach gesagt ersetzen traditionelle Denker die Gesellschaft mit Gott. Wo gesellschaftliche Prozesse mehr oder weniger bewusst ausgeblendet werden, tritt der Wille Gottes in die Leerstelle ein. Wenn wir dermassen ‚asozial‘ und zuweilen ideologisch denken, entfernen wir uns vom Konkreten. Interrelationen und Interdependenzen sind *sui generis*, d. h. sie lassen sich nicht auf atomare Zustände

¹¹⁵¹ Cf. Lloyd Morgan 1923, 48 ff. (zu Charles Sherrington und dessen Begriff *projicience*)

oder auf abstrakte Ideen reduzieren, zu denen wir auch vage Analogien rechnen wollen. Gesellschaftliche Transaktionen mögen „gewollt“ oder „ungewollt“ sein - solches mindert deren historische Bedeutung keineswegs.

Man muss sich klar machen, wie schwer das Solipsismusproblem bei James und bei Whitehead wiegt. Die lockere Rede von „Solidarität“, „Relativität“ und „Sympathie“ bei Whitehead mag zunächst darüber hinwegtäuschen. Aristoteles, Leibniz, Spinoza, Berkeley und Bergson können sich immerhin auf etwas Psychisches mit persönlicher Struktur berufen. James wagt dagegen in PP und ERE das Experiment einer ‚Psychologie ohne Seele‘. Was früher eine einheitliche Seele oder Identität von Gottes Gnaden war, wird unter den Händen von James ein *self* mit einer kontingenten *patchwork*-Struktur, dessen Integrität (und somit Identität) von *thought* zu *thought* erneuert werden muss. Dabei liesse sich vielleicht sagen, dass das Ich-Gefühl aus der Serie von flüchtigen urteilenden Gedanken „emergiert“, nur bliebe dabei das Problem bestehen, wie denn ein solcher *quasi*-mechanischer Vorgang ohne effektiven ‚urteilenden Denker‘ fähig wäre, ein Muster zu perpetuieren, Selektionskriterien anzuwenden und damit im weiteren Sinne einen Willen auszudrücken. (Den Appropriationsmechanismus aus PP finden wir *mutatis mutandis* bei Whiteheads wieder, der sich aber nirgends darauf bezieht. Die hier vorgelegte Kritik gilt also auch für aktuelle Entitäten und den Prehensionsvorgang.) Mit James’ Verzicht auf einen revidierten Substanz- oder Seelenbegriff verschärft sich die Solipsismusgefahr um ein Vielfaches, da wir nun auch noch den *intrapsychischen* Bereich zu berücksichtigen haben. Wir haben, mit anderen Worten, das Problem des Fremdseelischen in den Innenbereich der Psyche oder des *stream of thought* verschoben, weil das Seelische nun als eine Art Gesellschaft von ‚asymmetrisch kommunizierenden‘ *judging thoughts* in der Zeit verstanden wird. Wie kann in einer Serie von 20 thematisch zusammenhängenden Bewusstseinszuständen der Zustand 18 den Zustand 2 ‚wahrnehmen‘, ‚erkennen‘ und sogar ‚erneuern‘? James würde sinngemäss antworten, dass die wiederholte Aneignung von essenziellen Gehalten eben eine Art ‚Erblinie‘ herstelle, die uns empirisch ein Identitätsgefühl gebe. Aber

auch hier kommt es im Prinzip nicht darauf an, ob wir die angenommenen essenziellen Eigenschaften einer Person oder eines Geschehens „Eigenschaften“ oder „Relationen“ nennen und diese ins Ganze oder in dessen Teile verlegen - Essenz bleibt Essenz, und Identität bleibt Identität. Whitehead sagt selbst, dass sich ein (Elementar-) Ereignis nicht verändert – es *ist* oder es *ist nicht*. (Für uns ist die Essenz ähnlich wie bei Carus und anderen die „Idee“ oder ein Ideengefüge, mit dem sich ein Individuum als Ganzes beschreiben und verstehen lässt; was bei Carus eine *cause* ist, ist für uns eine *reason*.) Ein fragmentierter Gedankenstrom (James) oder ein ‚psychisches Plasma‘ wie bei Bergson ist keine echte Gesellschaft, sondern eher ein ‚Medium‘ oder ein ‚Auffangbecken‘, wie wir frei nach Platon und Aristoteles sagen könnten. In einer echten Gesellschaft gibt es Rück- und Wechselwirkungen zwischen echten Individuen und echten Gruppen von Individuen. Dabei bedeutet das Adjektiv „echt“ genau das, was wir im Alltag als „echt“ und „identifizierbar“ erkennen: etwas mit einem Minimum an Identität und Autonomie (mit Bergson gedacht: Dauer und Freiheit). Wenn wir den Substanzbegriff ersatzlos streichen, können wir die menschliche Realität (*lies*: das Individuum und die Gesellschaft), die uns zuerst angeht, nicht mehr beschreiben – sie wird zu einer ständigen Erscheinung einer rätselhaften Wirklichkeit (etwa so wie im Buddhismus oder auch bei James).¹¹⁵² Ideen sind wichtig, aber sie sind nicht der einzige Aspekt von Interaktionen. Wir benötigen konkrete, ‚materielle‘ Individuen mit einer ‚offenen Identität‘ (anders gesagt: „Organismen“), welche sich in einem Milieu selbst zu erhalten vermögen, wie Whitehead in *SMW* und anderswo sagt. Es ist natürlich so, dass sich Individuen und deren Gesellschaft in gewisser Weise gegenseitig spiegeln, wenn wir uns deren Verhältnis aus der diachronen Perspektive ansehen. Diese Dialektik sollte uns aber nicht zu einer Konfundierung von sozialen und psychischen Ereignissen führen (wenn Künstler für eine Gesellschaft von Bedeutung sind, heisst das noch nicht, dass

¹¹⁵² Cf. Hartshorne 1962, 265: „The Russian thinkers (...) took philosophy to be dealing, as Dewey has said it should, with the problems of men, not just with the problems of philosophers. The line between philosophy and literature was therefore less sharp.“ – Deshalb bemühen wir uns mit dem breit abgestützten Vorschlag namens „objektiver Idealismus“ um einen „social approach to metaphysics“ (Royce), der mit der *Chicago School* kompatibel ist.

wir in einer Gesellschaft von Künstlern leben). Ein dynamisches konnektives Muster ist nicht notwendigerweise eine ewige Essenz. Im Aussenbereich der Psyche - also in der intersubjektiven Wirklichkeit¹¹⁵³ - demarkieren verschiedene Akteure einen gemeinsamen Handlungsraum und bilden so eine vollständige „Wahrnehmungssituation“ - und dies nicht nur topologisch, sondern auch axiologisch. Im Innenbereich des Bewusstseins gibt es keinen Handlungsraum, der etwas anderes als Zeit und psychische Energie wäre. *Interne* Kommunikation und *internes* Handeln sind streng genommen nicht möglich, ja nicht einmal „reflexives Denken“, sofern dieses solipsistisch gedeutet wird. Das diskursive Denken ist die Verinnerlichung der Intersubjektivität, nicht der spontane Ausdruck der Subjektivität (*contra* Kant und Fichte). Der Innenbereich reflektiert mehr oder weniger abstrakt den Aussenbereich, und der Aussenbereich ist das Produkt einer ‚psychophysischen Synergie‘ („Transaktionen“, wie Dewey gerne sagt), die sich zwischen den Akteuren entwickelt (*pro* Spencer). Das Gesagte soll vor allem eines deutlich machen: Wenn wir in einer Theorie nicht von der gesellschaftlichen Realität *ausgehen*, können wir diese Realität nicht im Nachhinein wieder ‚hereinholen‘. Aus *quasi*-mechanischen Teilen lässt sich nicht ein organisches Ganzes in Raum und Zeit hineinzaubern. Deshalb gilt auch der folgende Einwand bezüglich James' Antiatomismus nicht, der den Zweck verfolgt, James an Leibniz anzunähern. Dieser Einwand lautet sinngemäss:

Es sei eben so, dass James Leibniz' Monadentheorie adaptiere und für seine Psychologie fruchtbar mache. Er nehme nicht wie Leibniz punktförmige Monaden an (unsterbliche ‚kleine Seelen‘), sondern ersetze als Empiriker solche idealen Atome mit realen Bewusstseinsfeldern (vergängliche psychische Zustände). Diese ausgedehnten Bewusstseinsfelder überlappen sich, bilden eine durch Werte strukturierte Hierarchie mit einer „divine personality“ (Zaehner) an der Spitze der

¹¹⁵³ In Anlehnung an E. Husserl und N. Hartmann nehmen wir ein Kugelmodell an, bei dem sich im Erkenntnisprozess nach und nach die Schalen „Subjektivität“, „Intersubjektivität“ und „Objektivität“ unterscheiden lassen. Jenseits der letzten Schale liegt die „Transobjektivität“, Bradleys Absolutes oder Spencers „Unknowable“. Kugelmodelle dieser Art erinnern an Aristoteles und an Plotin. Wir sind unsererseits nicht gewillt, wegen schwachen Argumenten die Objektivität der Welt aufzugeben.

panpsychistischen Seelenhierarchie – und schon liege eine neue Version von Leibniz' Monadologie vor. - Nun, wenn das so einfach wäre, dann liesse sich beinahe jede Theorie in eine Monadologie verwandeln. Versuchen wir, das Thema besser abzustufen! Der psychophysische Parallelismus ist der gemeinsame Nenner von Spinoza, Leibniz und deren modernen Nachfolgern (Fechner, Paulsen, Whitehead, Carr u. a.). Es geht hier zuerst einmal um einen attenuierten Dualismus als Antwort auf Descartes. Diese Idee – mit der wir uns noch nicht definitiv vom Cartesianismus verabschieden – steht auch bei James und Whitehead im Vordergrund. Die Leitfrage könnte lauten: Wie liessen sich Descartes' zwei distinkte Substanzen auf nicht-reduktive Art als zwei Aspekte interpretieren, ohne dabei in einen einseitigen Materialismus oder Spiritualismus zu verfallen? Diese Frage wird gewöhnlich stark unterschätzt. Sie mag schon Descartes gedämmert haben, der sich wie Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Spencer und andere lieber für eine ‚doppelte‘ als für eine ‚halbe‘ Wirklichkeit entschied. James und Whitehead suchen ihrerseits eine Wirklichkeit, die weder ‚doppelt‘ noch ‚halb‘ ist – ihr Ziel ist die ‚ganze‘, ungeteilte Wirklichkeit und deren Struktur. Darin liegt die geheime Affinität zu Bradleys Monismus und zu verwandten Theorien (Bosanquet, Joachim, Royce, McTaggart). Die gestellte Frage ist in jedem Fall schwer zu beantworten, das sollte nicht vergessen werden. Hinsichtlich Descartes' Substanzdualismus – auch hinsichtlich des Parallelismus und der konfusen und klaren Wahrnehmungen der Monaden – ist es sicher sinnvoll, auf Leibniz zu verweisen. Dabei können wir es aber nicht belassen. Neben dem synchronen müssen wir auch den diachronen Pluralismus bei James beachten.¹¹⁵⁴ Es ist ja nicht so, dass wir es bei Fechner, James, Bergson, Alexander, Whitehead oder Nicolai Hartmann mit sich selbst stabilisierenden Hierarchien ‚zur ewigen Freude Gottes‘ zu tun hätten. Auch ist es nicht so, dass wir die Breitenwirkung des Entwicklungsgedankens beliebig ein- und ausblenden könnten, ohne der Sache Gewalt anzutun. Das Leben ist ein Drama, das sich selbst etwas nimmt, um sich gleich darauf wieder selbst etwas zu geben. Bei Leibniz ist die

¹¹⁵⁴ Cf. Flournoy 1911, 103

Wirklichkeit eine Symphonie, bei Nietzsche eine Tragödie. Unsere Autoren denken und fühlen in der Mitte zwischen diesen Extremen. Wie wir früher gesehen haben, gehören die eben genannten Autoren zur Abteilung „evolutionistische Metaphysik“ (zu der wir auch Friedrich Nietzsche und Nicolai Hartmann zählen wollen). Das Kriterium für die Zugehörigkeit zu dieser Sparte lautet ganz klar „lineare Entwicklung“ – nicht mehr und nicht weniger. Diese Bedingung wird von Aristoteles, Leibniz, Spinoza, und auch von Descartes und Berkeley *nicht* erfüllt; wenn wir auf der Offenheit dieser linearen Entwicklung bestehen, fallen auch Schelling und Hegel weg. Es ist also sinnvoll, diese und weitere Autoren anhand des genannten Kriteriums von den weiter oben genannten evolutionistischen Philosophen zu trennen. Wenn wir Spinozas Monismus aufbrechen und Leibniz' Monadensystem ‚verschmieren‘, kreieren wir neue Theorien, nicht bloss harmlose Varianten bekannter Theorien. Es stimmt zwar, dass Wasser geschmolzener Schnee ist, das heisst aber noch nicht, dass wir mit Schnee das Phänomen „Wasser“ hinreichend erklären könnten. Ungefähr so verhält es sich bei den hier zur Diskussion stehenden Autoren. Bei Spinoza und Leibniz herrscht gewissermassen Winter, bei James und Bergson hält dagegen der Frühling Einzug. Der Zusammenhang zwischen ‚Winter‘ und ‚Frühling‘ ist dabei relativ abstrakt (gleiche Gattung). Damit kommen wir zum schwierigsten Einwand gegen James' Antiatomismus oder Antimonadismus.

Nun gut – mag nach dem Gesagten eingewendet werden -, vielleicht habe sich James zu Leibniz auf Distanz gehalten, aber nach PP habe er doch zugestanden, dass sich Psychisches analog (oder parallel?) zu Physischem kombinieren lasse, selbst wenn ein solches intra- oder interpsychisches „compounding of consciousness“ nicht reversibel ist (wie bei einem Aggregat mit Termen und externen Relationen).¹¹⁵⁵ Daraus gehe doch klar hervor, dass James so etwas wie ein ‚Prozessatomismus‘ vor Augen gehabt habe. (Es folgen hier erwartungsgemäss Hinweise auf die Themen „tychism“ und „novelty“, auf James' Zenonkritik und auf die bekannte Wendung

¹¹⁵⁵ Siehe EP, p. 88 f. (Teil und Ganzes) – Cf. ML, p. 221 f. und TP 3, p. 81 f. / 128 f.

„pulses of experience“.) Der Einwand liesse sich sogar noch zuspitzen: Ein früheres Kapitel handelte von „Whiteheads absoluten Epochen“. Dabei wurde die Mittelstellung einer Monadentheorie zwischen Pluralismus und Monismus (*lies*: Whitehead zwischen James und Bradley) verdeutlicht. Ein Monadismus ist so etwas wie ein ‚distributiver Monismus‘, umgekehrt kann ein Monismus als eine Art ‚kollektiver Monadismus‘ angesehen werden (siehe T. S. Eliot bei McHenry). Wenn wir den letzten Abschnitt des Essays „How Two Minds Can Know One Thing“ (1904) in ERE genau lesen,¹¹⁵⁶ werden wir mit einem leichten Schaudern feststellen, dass James gegenüber Royce und andere Idealisten just die Idee von Monaden oder „absoluten Epochen“ verfiicht! Dies sind James’ unerwartete Worte:¹¹⁵⁷

(...) the pure experiences of our philosophy are, in themselves considered, so many little absolutes, the philosophy of pure experience being only a more comminuted *Identitätsphilosophie*.

Wenn es uns nicht gelingt, diese Stelle in den Diskussionszusammenhang einzubetten, bricht unsere Verteidigung von James’ Synechismus zusammen! In einem echten, aristotelischen Synechismus darf es nicht sein, dass die Kontinuität lediglich ein ‚Effekt‘ oder das Ergebnis einer ‚Aktivität‘ diskreter Einheiten ist. Zudem wirft James in diesem Zitat *de facto* den psychophysischen Parallelismus über Bord, dies zugunsten eine genetischen Theorie mit einem ‚eingebauten neutralen Monismus‘ (wie bei Schelling oder Peirce).¹¹⁵⁸ Synechismus, genetische Einheit, neutraler Ursprung und ein davon ableitbarer erkenntnistheoretischer neutraler Monismus schliessen einander zwar nicht aus, wohl aber eine aristotelische und eine demokritische Ontologie mit „so many little absolutes“. In der anfangs aufgeführten Dreiteilung schliessen sich (I), (II) und (III) aus, wenn diese Typen in gleicher

¹¹⁵⁶ ERE, p. 61 – 67: Der Titel “How Two Minds Can Know One Thing” deutet bereits die Lösung des Problems an, das wir auch in TP 3 antreffen: *one in the many*.

¹¹⁵⁷ ERE, p. 66 (cf. SPP, p. 76)

¹¹⁵⁸ Cf. Wilshire 1997 (zu Peirce, Schelling und James)

Hinsicht (also auf der gleichen Abstraktionsebene) angesetzt werden. Da James Gedankenfluss aus „alternating pools and rapids“ (wie man James' *substantive* und *transitive states* auch nennen könnte) besteht, orientiert sich James' Psychologie und Philosophie offenbar an (III). Es ist einfach, die Realität von Termen und Relationen zu postulieren, weit weniger einfach ist es dagegen, plausibel zu machen, dass sich Relationen auf der selben niedrigen Abstraktionsebene befinden wie die Terme dieser Relationen (beide sollen „konkret“ sein). Das Einfachste wäre, dieser Frage so aus dem Weg zu gehen, dass man längere Strecken im Gedankenstrom einheitlich betrachtet und fragt, ob diese jeweils von *percepts* oder *concepts* regiert werden (je nach den Anforderungen der Umwelt), wie das James in PP tut. Die kognitiven Relationen der „transitive parts“ durchschneiden gewissermassen den perzeptiven Fluss der „substantive parts“.¹¹⁵⁹ Bei Whitehead ist eine solche sanfte, synechistische Interpretation nicht möglich, denn die Konkreszenz ist im Unterschied zur Transition nicht wirklich ein Fluss von ineinandergreifenden Teilereignissen innerhalb eines Ereignisses oder ein zeitlicher Ablauf von Perzeptionen (den Bildern eines Kaleidoskops vergleichbar).

Abgesehen von einem recht abstrakten prozessualen Atomismus à la Leibniz koppelt Whitehead die ‚aristotelische Horizontale‘ mit einer ‚platonischen Vertikalen‘, was James in dieser Art nicht tut (er orientiert sich nicht am *Timaios*; er greift auch nicht wie Fechner oder Bergson stoische oder neuplatonische Motive auf). „Ewige Objekte“, Formen oder Begriffe sind diskret, und nach SMW sind auch Ereignisse als Elementarereignisse diskret (punktartige *actual entities/occasions* statt *events* auf einem Zeitstrahl). Bei Whitehead folgt aus dieser Kopplung (I), was wir ihm aus der aristotelischen Sicht (II) als Kategorienfehler ankreiden: nicht Atome, sondern das Kontinuum ist real. Der Teil ist nur vor dem Hintergrund eines Ganzen abgrenzbar, oder: Das Ganze ist die notwendige Bedingung für den Teil, und zwar im Sinne einer existierenden „real condition“ (Hodgson), nicht nur einer idealen Bedingung für versprengte ‚Erfahrungsanlässe‘. Der Organismus und seine Umwelt

¹¹⁵⁹ Cf. Myers 1986, 314, Miller 1976, 59 ff. und Bergsons Unterscheidung zwischen „choses“ und „relations“ in 1941, 352 (Begriff und Gesetz).

sind gewissermassen ‚Personen‘, die miteinander interagieren, nicht bloss semiautonome Serien von Elementarereignissen, die miteinander verzahnt sind und zu makroskopischen ‚Erscheinungen‘ mit unsicherem ontologischem Status Anlass geben.

Bei Leibniz und Whitehead bilden die Monaden/Aktualitäten kein raum-zeitliches Plenum in der Art eines makroskopischen Gegenstands (eines *enduring object*).¹¹⁶⁰ ‚Vor‘, ‚hinter‘ und ‚über‘ einer *actual entity* befinden sich zeitlose und zeitliche Möglichkeiten: ewige Objekte, konkrete Objekte (oder objektivierbare „Superjekte“), teleologische Vorschläge Gottes oder „subjektive Ziele“; weiter die Vollendung entlang einer „historischen Strasse“ über die momentanen Individuen hinweg (*i.e.* „Gesellschaften“ mit verschiedenem Integrationsgrad) – der ‚Ort‘ all dieser Möglichkeiten und Tendenzen liegt wohlgemerkt in Gott und in den anderen aktuellen Entitäten und nirgendwo anders.

Mit dem Umweg über Whitehead wird klar, dass sich James mit seinem atomisierten Seelenbegriff und seinen „absoluten Epochen“ (unsere Bezeichnung) gerade in jenen „multiplen Solipsismus“ hineinmanövriert, den er bei Berkeley, Leibniz und Lotze zu Recht kritisiert. Dabei wäre doch die Lösung ganz einfach gewesen: Das ganze Thema des „compounding of consciousness“ hätte James im Sinne von Bergsons *multiplicité qualitative* abhandeln können, und dabei die generischen Differenzen zwischen Raum und Zeit einerseits, Quantität und Qualität andererseits herausstellen sollen.¹¹⁶¹ Die vermeintliche „Zusammensetzung“ von Bewusstseinsinhalten wäre dann das Ergebnis einer „coordinate division“ (Whitehead), also einer Analyse *post factum*. So würde aus der Perspektive von James’ Empirismus, Pragmatismus und Bergsonismus eine konsistente Lösung aussehen, die helfen würde, gerade das zu vermeiden, was Harold N. Lee treffend „the fallacy of misplaced discreteness“ genannt hat.¹¹⁶²

¹¹⁶⁰ Siehe dazu Leclerc 1989, 117 ff. und Nobo 1986, 211 f.

¹¹⁶¹ Ein gutes Vorbild hätte William P. Montagues Essay „Consciousness as Energy“ sein können (siehe Montague 1908), den James vermutlich überflogen hat.

¹¹⁶² Cf. Miller 1976, 55 f. (cf. Lee 1961)

Wir verlassen das obige Zitat nicht mit ruhigem Gewissen. Es ist in der Philosophie nicht weise, sich auf einzelne Zitate abzustützen, die ‚zufällig‘ eine These eines Kommentators stützen oder widerlegen. Wichtiger als dieses eine Zitat (das für James möglicherweise ein *passing whim* war) wiegt das Solipsismusproblem, das bei James noch akuter ist als bei Denkern, die näher bei Aristoteles theoretisieren (inter- und intrapsychische Fragmentierung bei James!). In einer interessanten Notiz (die gegen Chauncey Wright gerichtet ist) überlegt sich James, ob eventuell ein revidierter Substanzbegriff geeignet wäre, ein Phänomen „into continuity with something else“ zu bringen.¹¹⁶³ An anderem Ort formuliert er diesen Gedanken anders. Ein Gegenstand (ein „centre of interaction“) ist für die Beteiligten der Ort, wo dieselben verschiedenen Eigenschaften lokalisieren (ein stabiles *that* mit einem variablen *what*). In diesem Sinne ‚enden‘ verschiedene Relationen beim gleichen Term.¹¹⁶⁴ Wenn James ein bisschen weniger auf die epistemologische und semantische Seite des Problems fixiert gewesen wäre, hätte er gleich zu einem Sprung in Richtung Dewey und Mead ausholen können: Eine Gemeinschaft baut auf gemeinsamen Normen und auf Handlungen für gemeinsame Ziele.¹¹⁶⁵ Das ist die angemessene Antwort auf das Solipsismusproblem, die dem Geist von James' Pragmatismus samt seiner Wahrheitstheorie voll und ganz entspricht. Es ist zu einem guten Teil die Fixierung auf das Pseudoproblem „Wie können mehrere Subjekte ein Objekt wahrnehmen?“, die James dazu veranlasst, das von mehreren Seiten gedachte oder perzipierte Objekt als gemeinsamen ‚Teil‘ der entsprechenden Bewusstseinsfelder anzusehen, ohne die Phänomene (beim Individuum) von einem neutralen ‚Noumenon‘ abzuleiten (von den vielfältigen gesellschaftlichen Bedingungen), was einer konsequenten ontologischen Anwendung von James neutralem Monismus („pure experience“) gleichgekommen wäre. (Es sind nicht

¹¹⁶³ MEN, p. 154 f. – Cf. ML, p. 249 ff. – Das würde für einen Panpsychismus sprechen, James macht diese Verbindung jedoch nicht.

¹¹⁶⁴ ML, p. 333: „There the minds are *conterminous* without being *confluent*.“ – Das ist im Prinzip die Lösung der Realismus/Phänomenalismus-Problematik (des Referenzproblems) in TP 3.

¹¹⁶⁵ Cf. TP 3, p. 126: „(...) my mind and the physical world can (...) figure in one and the same transaction (...)“ – Cf. Santayana 1923, 17: „the social and laborious character of human life“

Informationen, welche eine Kommunikation schaffen, sondern eine Kommunikationssituation generiert Informationen, welche sich mehrheitlich auf diese zurückbeziehen.) Zudem klafft in James' Gedankengang eine Lücke. Denn es ist nicht einsichtig, warum eine „Funktion“ oder eine Bewusstseinsphase ein ‚organischer Bestandteil‘ eines psychischen Ganzen sein soll, wenn dieses psychische Ganze nicht mehr gesichert ist (intrapsychische Fragmentierung). Selbst wenn wir diesen Punkt grosszügig übersehen, so berechtigt die multiple Funktionalität eines gemeinsamen Gegenstands noch nicht dazu, dieses Letztere *quasi*-geometrisch als Schnittfläche zwischen diversen *fields of consciousness* anzusehen, die dann als „Teil“ von etwas anderem interpretiert wird (nämlich von zwei oder mehr Perspektiven). Es ist doch James selbst, der ganz klar sagt: „Functions are not parts.“ – warum sollte das bei mehreren Perzipienten plötzlich der Fall sein?¹¹⁶⁶ Die richtige Lösung sieht anders aus - und sie läuft nicht auf ein *compounding of consciousness* hinaus: Realismus und Phänomenalismus können nebeneinander bestehen, wenn wir scharf zwischen der *multiple location* eines Objekts und der *simple location* eines Subjekts unterscheiden (also zwischen *knower* und *known*).¹¹⁶⁷ Wenn wir das versäumen und wie James und Whitehead den Eindruck vermitteln, ein ‚Ding da draussen‘ könne ein Teil von anderen ‚Dingen da drinnen‘ sein, bewegen wir uns in Richtung eines Absoluten Idealismus, bei dem alles ein Teil des Ganzen und über dieses Ganze jeder Teil ‚ein Teil‘ der anderen Teile ist, so dass der Unterschied zwischen *simple* und *multiple location* (zwischen Subjekt und Objekt) zu einer Frage von ephemeren „Erscheinungen“ wird, die für die eminente Realität nicht pertinent sind.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ TP 3, p. 128

¹¹⁶⁷ Cf. Lovejoy 1930, 171 ff. – Mit der „simple“ und „multiple location“ von Ideen hatte bereits Platon seine liebe Mühe, wie der Dialog *Parmenides* bezeugt. Bei Platon entsteht das Problem daraus, dass er Ideen nicht als theoretische Gebilde anerkennt, sondern darin Lebens- oder Existenzprinzipien sieht, die logischerweise selbst auch „leben“ oder „existieren“ müssen (*simul e simili*), sonst könnten niedere Existenzformen diese nicht nachahmen. (Von hier aus ist es nicht mehr weit zu funktionalen Ursachen.)

¹¹⁶⁸ Cf. Nobo 1986, 236 – 239 – Das Problem mit der „extensive solidarity“ (Nobo) ist, dass damit nur *eine* „actual world“ aus *einer* subjektiven Perspektive gemeint sein kann, und diese „actual world“ ist eine Welt von möglichen Objekten für die *eine* Aktualität. Es gibt also nur Bezüge zu funktionalen Ursachen, egal, ob wir diese nun „feelings“ mit „vector character“ oder „prehended actual entities“ nennen. Diese funktionalen Ursachen („modal presences“) mögen *reasons* sein, ob sie auch wirkliche

Wie man sieht, ist die ganze Sache zu wenig durchdacht; von internen und externen Relationen haben wir beispielsweise noch gar nicht richtig gesprochen. Es scheint sich im Hintergrund ein schwierigeres Problem abzuzeichnen. Descartes' Realdistinktion zwischen denkendem und ausgedehntem Attribut (damit auch zwischen Physik und Metaphysik) ist für sich gesehen bereits eine Verbindung von Materialismus und Spiritualismus (oder von Realismus und Idealismus). Die Schwierigkeit besteht nun darin, eine solche Verbindung so zu formulieren, dass die resultierende Theorie nicht auf einen neuen Cartesianismus hinausläuft. Dies wäre mit einem reduktiven Materialismus oder mit einem ebenso extremen reduktiven Spiritualismus am besten zu bewerkstelligen – das Resultat könnte jedoch nicht mehr als „Verbindung“ entgegengesetzter Standpunkte bezeichnet werden. Diese beiden Fluchtwege stehen unseren Autoren nicht offen, da ein wesentliches Motiv ihres Philosophierens in der Harmonisierung von Wissenschaft und Religion besteht – genau wie bei Descartes, Leibniz, Spinoza, Berkeley oder Kant. Descartes Schatten reicht weit! Die klare Abgrenzung von dessen Metaphysik ist nicht minder schwierig als die Emanzipation von der aristotelischen Tradition. Es kann nicht ernsthaft behauptet werden, dass wir am Anfang des 21. Jahrhunderts Aristoteles oder Descartes überwunden hätten, von romantischen Einflüssen ganz zu schweigen. Ihre Theorien sind trotz aller Kritik näher beim *common sense* als die reduktiven oder *quasi*-monistischen Theorien vieler ihrer Kritiker.

Was für uns unter dem Strich zählt, ist James' Verdikt bezüglich Leibniz' Monadensystem: „L[eibniz] 's world has unity only as ideal - / Reality only as separateness.“¹¹⁶⁹ Damit weist James auf den Schwachpunkt aller Monadentheorien hin – auch jener Whiteheads. Dazu nehmen wir James' ablehnende Haltung gegenüber rationalistischen Denkweisen (rationalistische, idealistische und allgemein reduktionistische Denker), die sich nicht bestreiten lässt. Das „naturphilosophische

causes sind, bleibt dabei fraglich. Uns fehlt ein echtes Zusammensein und Zusammenwerden der fraglichen Elementarereignisse. James wird dasselbe bei Leibniz' Monadensystem feststellen (siehe unten im Text).

¹¹⁶⁹ ML, p. 204

Motiv“ für den Panpsychismus fällt bei James weg, denn in der Wirklichkeit gibt es Neues („original work“) oder „origination“ (Whitehead). Was James in SPP im Kapitel „The Problem of Novelty“ sagt, lässt sich sowohl auf alte als auch auf neue Monadentheorien anwenden.¹¹⁷⁰

Conception knows no way of explaining save by deducing the identical from the identical, so if the world is to be conceptually rationalized no novelty can really come.

Dem schickt James voraus, dass „experiences resist conceptual reduction“, deshalb benötigen wir intuitive oder introspektive Verfahren, um den „perceptual flux“ und den „indestructible sense of life“ zu retten. (Wenn wir den Bogen zur Ethik schlagen, könnten wir auch sagen, dass sich eine moralische Ordnung nicht auf einen „molecular order“ zurückführen lässt.) Das Argument gegen Leibniz und jenes gegen das rationalistische Denken allgemein bilden zusammen ein unüberwindliches Hindernis für die These, James sei eigentlich ein Panpsychist gewesen, der sich nicht entscheiden konnte usw. James und Whitehead werden durch den Rationalismus à la Leibniz und Lotze getrennt und durch Bergsons Philosophie des Lebens verbunden. So lautet das Ergebnis der bisherigen Betrachtungen.

Weiter ergibt sich etwas, was zunächst paradox erscheinen mag. Wenn wir die Bedeutung von James' Version des *specious present* relativieren, ist es nicht mehr geboten, Relationen besonders hervorzuheben, denn Relationen haben ja bei Bergson - und mehrheitlich auch bei James - nicht die Aufgabe, die Bradley und Whitehead diesen in ihren jeweiligen Theorien zuweisen: Was nicht getrennt wurde, muss nicht wieder verbunden werden. Das ist der tiefere Sinn der negativen Definition des Begriffs ‚Kontinuität‘, die auf den ersten Blick etwas windig scheinen mag (siehe weiter oben). Eine Metamorphose ist an sich keine Serie von Ereignissen oder Zuständen, sondern etwas Eigenes, dem gleichsam ein persönlicher Charakter

¹¹⁷⁰ SPP, p. 78

eignet. Das ist der Grund, warum für Bergson das Thema „Relationen“ nicht dringlich ist. Trennen und wieder verbinden sind intellektuelle Operationen (Analyse und Synthese); Terme und Relationen (im kritischen Sinne von Bradley) sind nicht Attribute der erlebten Dauer. Auch die wirkliche Zeit ist nicht eine Abfolge von intern-asymmetrischen Relationen, sie wird lediglich als solche beschrieben.

Um das Thema der Relationen bei James etwas weniger schematisch zu betrachten, scheint es wichtig, Leibniz zu verlassen und zu Bergson zurückzukehren. In James' Schriften von PP bis zu SPP wird der Bewusstseinsstrom auf eine Art und Weise beschrieben, die der *durée* und der *multiplicité qualitative* bei Bergson mehr entspricht, als dem spröden Term/Relationen-Schema bei idealistischen und realistischen Denkern (Green, Spencer, Joachim, Russell u. a.). Zuerst gilt es zu beachten, dass es unsere subjektive Einstellung ist (Interesse, Aufmerksamkeit, Erinnerung), die das sinnliche Kontinuum in eine „Welt voller Kontraste“ verwandelt.¹¹⁷¹ Relevante Kontraste rücken ins Zentrum unseres Interesses, Begleiterscheinungen dagegen an die Peripherie (wobei die Interessen natürlich nicht konstant bleiben).¹¹⁷² Die zeitliche Entsprechung zu diesem Zentrum/Peripherie-Modell ist, wie bereits gesagt, das *specious present* in der Adaptation von James, bei dem der gegenwärtige Augenblick (ein Reiz oder eine Reaktion) ‚zwischen‘ unmittelbarer Vergangenheit und unmittelbarer Zukunft ‚gefühl‘ wird. Zumindest in James' Psychologie ist die Kontinuität des sinnlichen Substrats gewährleistet. (Wir vernachlässigen die „transitive parts“, die den Strom zu einem „Gedankenstrom“ machen, im Unterschied zu Spencers und Bergsons ‚Gefühlsstrom‘.) Da wir keinen Grund haben, den Gedankenstrom oder die reine Erfahrung als Illusion anzusehen, darf angenommen werden, dass die Ursachen des sinnlichen Kontinuums ebenfalls eine Kontinuität bilden.¹¹⁷³ Die unmittelbare Erfahrung wäre dann eine Art

¹¹⁷¹ PBC, p. 155

¹¹⁷² Cf. TT, p. 21

¹¹⁷³ Das würde sich mit dem oben erwähnten „revidierten Substanzbegriff“ in James' Papieren treffen. – Ein hyperbolischer Skeptizismus, der die Kausalität in Zweifel zieht, muss hier nicht in Erwägung gezogen werden.

„Kontaktfläche“ zwischen dem Fluss der äusseren Dinge und dem Gedankenstrom.¹¹⁷⁴ Von dieser holistischen und realistischen Plattform aus können wir uns ein besseres Bild von James' „conjunctive“ und „disjunctive relations“ machen, als wenn wir uns zu stark an Whitehead oder an Leibniz und Lotze anlehnen.¹¹⁷⁵ Die Natur dieser Relationen müssen wir anhand des Kontextes von James' Philosophie erschliessen. Es genügt nicht, diese einfach in „interne“ und „externe Relationen“ umzubenennen.¹¹⁷⁶

Von der Idee her geht es bei James und Bergson um die Transformation eines Kontinuums.¹¹⁷⁷ Die Einschnitte in dieses Kontinuum werden im Prinzip vom Subjekt vorgenommen, was in den weiteren Zusammenhang mit dessen Aufmerksamkeit und dessen gegenwärtigem Interesse zu setzen ist.¹¹⁷⁸ Diese Ein- oder Abschnitte werden eventuell gedanklich verarbeitet, darin sind jedoch nicht James' empirische Relationen in den „substantive parts“ zu suchen. James' wahrgenommene Relationen sind Rohmaterial, nicht Verarbeitungsprodukte wie bei Bradley. Im Vortrag „The Knowing of Things Together“ aus dem Jahre 1894 finden wir wichtige Hinweise, die uns helfen, James' Synechismus den Rücken zu stärken. Dort bettet James eine Wahrnehmungssituation in die Zeit ein („event“ - die Zeit ist also kein nachträgliches Konstrukt). Dinge oder Eigenschaften werden nicht von einigermaßen diskreten *specious presents* ‚fotografiert‘ und in einem kollektiven Gedächtnis ‚archiviert‘, sondern durch die Sinne gleichsam ‚abgetastet‘ und vom diffusen Hintergrund abgehoben. Diese Bemerkung soll verdeutlichen, dass die empirische Gegenwart nicht ein „present moment“ im Sinn einer Epoche (eines ‚Haltes‘), sondern ein „passing moment“ ist, bei dem die Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft (oder zwischen Sein und Sollen) spürbar wird. Die wirklichkeitsfremde (mechanische) Idee von kompakten Erfahrungsmomenten, die *quasi* unabhängig von

¹¹⁷⁴ Cf. PNK, p. 83

¹¹⁷⁵ Cf. Ford 1982, 97 f.

¹¹⁷⁶ Siehe etwa McHenry 1992, 80 f.

¹¹⁷⁷ TT, *loc. cit.* – Cf. Levert 1976, 83 (zu Bergson) und Wilhelm Wundt, zit. in TT, p. 22 *nota* 1: „I learned to understand an ‚idea‘ as process no less melting and fleeting than an act of feeling or of will (...)“

¹¹⁷⁸ Cf. EP, p. 79 und TT, p. 21

der Einstellung des psychologischen Subjekts entstehen, erinnert zwar auffallend an Whiteheads Elementarereignisse, sollte aber nicht zu stark herausgehoben werden, da es sonst scheinen könnte, James ziele mit seiner Metaphysik letztlich auf ein Monadensystem namens „Panpsychismus“ ab. Eine solche Interpretation wäre sehr verführerisch, weil sie sich mit sorgfältig ausgesuchten Stellen ‚belegen‘ liesse und zudem eine Annäherung an Whitehead besonders leicht machen würde. Der erste Schein trügt indessen. Im Vordergrund geht es nämlich um Kontinuität im Sinne von (II). Die mögliche Alternative (III) ist nicht ohne weiteres anzunehmen. Sie trifft für James genau in jenem Sinn zu, der auch Whiteheads naturphilosophischen Schriften (vor *SMW*) zu entnehmen ist: Ereignisse sind einmalig und fließend, wiederkehrende Formen („objects“) sind diskret.¹¹⁷⁹ James unterscheidet in seiner Psychologie zwischen „thought“ und „objects“ [of thought], also in etwa zwischen ‚Formaspekten‘ und ‚Materialaspekten‘.¹¹⁸⁰ Dabei sind Ausdrücke wie „Stoff“ oder „Material“ nicht wörtlich zu nehmen. James Absicht ist es, „to designate mental states merely by their cognitive function“, was er ein paar Jahre nach *PP* als etwas einseitig ansieht (nicht alle psychischen Vorgänge sind kognitive Leistungen). Das sagt er uns im Vortrag „The Knowing of Things Together“, dessen Schluss Gerald Myers veranlasst, bezüglich James’ Devise „distinct mental states cannot fuse“ von einem regelrechten „change of mind“ zu sprechen.¹¹⁸¹ Diese Feststellung ist hier sicher verfrüht, denn James widerruft im fraglichen Vortrag seine These (oder seine Devise) aus *PP* nicht.¹¹⁸² Für das Thema „the compounding of consciousness“ gilt dasselbe wie für jenes des *specious present*: beide Themen müssen relativiert werden, um zu vermeiden, dass James ein ‚neuer Atomismus‘ unterstellt werden kann, der zu seinem epistemologischen Holismus in einen schroffen Gegensatz tritt (dies wegen der Kritik am Atomismus der Britischen Empiristen). Die folgende Stelle ist nicht

¹¹⁷⁹ Cf. *R*, p. 72 ff., 189 f.; *PNK*, p. 73 f., 91 und *CN*, p. 144

¹¹⁸⁰ *PP/I*, p. 231 und *PBC*, p. 142

¹¹⁸¹ Myers 1986, 110 (355) – Die erwähnte „Devise“ wurde *PBC*, p. 177 entnommen. Es geht oben wieder um das Thema „the compounding of consciousness“.

¹¹⁸² Cf. *EP*, p. 81 f.: „indiscriminate knowing together“ und nicht etwa eine Verschmelzung von drei ursprünglich getrennten Gefühlen A, B und C.

willkürlich ausgewählt worden, um diese These zu ‚beweisen‘. Die These von James’ vorherrschendem Synechismus lässt sich nicht „beweisen“, wohl aber lässt sie sich plausibel machen. Es folgt ein schönes Beispiel von James’ ganzheitlicher Denkweise:¹¹⁸³

I am willing (...) henceforward that mental contents should be called complex, just as their objects are, and this even in psychology.¹¹⁸⁴ Not because their parts are separable, as the parts of [external] objects are (...) for the various ‚fields‘ of which they are parts are integers, existentially, and their parts only live as long thy live.

Die Botschaft ist klar: ohne das Ganze sind die Teile nichts. Nicht weniger klar ist, wie James das Relationenproblem in TP 2 (seinem skizzierten Hauptwerk) angeht. Im Prinzip setzt er im Anhang Bergsons Synechismus dem abstrakten Term/Relationen-Schema entgegen, das wir (anders als James) eher mit Russell als mit Bradley in Verbindung bringen. Was bei dieser Notiz zu den Themen „Kontinuität“ und „Tychismus“ so interessant ist, ist die Bestätigung der nahe liegenden Annahme, dass James’ Philosophie jener Ausläufer des englischsprachigen Bergsonismus war, der auf direktem Wege zu Whiteheads Prozessphilosophie führte (was von H. W. Carr vielleicht noch verstärkt wurde). Durch diesen engeren Zusammenhang innerhalb der weiteren Entwicklung der „evolutionistischen Metaphysik“ kommt Bergson wieder jene zentrale Stellung zu, die ihm gebührt; zugleich wird James’ Status als Philosoph im Hinblick auf Whiteheads bedeutenden Beitrag für die Metaphysik deutlich aufgewertet. James hat die Zeichen der Zeit klar

¹¹⁸³ EP, p. 88

¹¹⁸⁴ Die Wendung „should be called“ und das Wort „fields“ in Anführungszeichen weisen klar auf eine metatheoretische Ebene hin. Bei James’ „change of mind“ geht es um die adäquate theoretische Beschreibung eines Phänomens, nicht um die Natur des Phänomens selbst (*contra* Myers). Das Kontinuum bleibt gewahrt.

erkannt ohne dabei die Leistungen der Vergangenheit zu verkennen. Die folgende Notiz bietet nicht viel Raum für anderweitige Interpretationen:¹¹⁸⁵

According to Bergson the simple or absolute units of conception are unreal. The units that actually come have the many-in-one form and are undivided in act, and divisible only *after the fact*.

Die Betonung ist auch hier nicht auf „units“, sondern auf das Bergson'sche Leitmotiv „undivided in act“ zu legen.¹¹⁸⁶ James spricht nicht von Monaden oder Epochen, die plötzlich ‚man weiss nicht wie‘ da sind, sondern von Phasen eines Wachstumsprozesses. Dabei sind die psychischen „units“ keine autozentrierten Entitäten, sondern einfach ‚Gestalten der wirklichen Zeit‘ oder ‚Gegebenheiten der (psychologischen) Aufmerksamkeit‘, wenn man so will. Nun hindert natürlich nichts daran, dieses Kontinuum in „Felder“ oder „Ereignisse“ aufzuteilen (nicht zu spalten) und nach den Übergängen zu fragen, denn die Zeit ist ja ein Vorübergehen (*passage*). Diese Übergänge (*transitions*) sind die Relationen, die wir suchen. Im Fragment *The Many and the One* (TP 2) gibt uns James den Schlüssel für eine organische Entwicklung: „overlapping“.¹¹⁸⁷ Hier und anderswo finden wir die Rudimente einer Relationentheorie, die wir hier in groben Zügen nachzeichnen wollen.

Relationen. Theoretisch ist eine „nextness“ zwischen zwei distinkten Termen annehmbar, ‚zwischen‘ denen es so etwas wie eine ‚Kontaktfläche‘ gibt.¹¹⁸⁸ Genau besehen ist diese „Kontaktfläche“ (unsere Bezeichnung) ein Grenzfall von

¹¹⁸⁵ TP 2, 45

¹¹⁸⁶ Siehe dagegen TP 2, p. 44: „Discontinuous elements are too tychistic“; und p. 45: „If a reality gets made by the successive synthesis of its parts (...)“ – Es scheint nicht, dass James auf diesen Seiten *ad hominem* argumentiert. – Auch eine individuelle Dauer oder eine bestimmte Entwicklung ist eine Einheit, aber eine solche *unity-in-diversity* muss nicht unbedingt in der Art einer Monade vorgestellt werden. Theoretisch besteht ein Fluss aus unzähligen Wassertropfen, praktisch ist der Fluss bewegtes Wasser zwischen eine Quelle und einer Mündung. Die Kategorien der Erfahrung und des Denkens sind nicht miteinander zu verwechseln.

¹¹⁸⁷ Cf. Hodgson 1898/I, 133 f.: universelles „overlapping“ in der Erfahrung und „the empiricist fallacy“, was sich gegen Whiteheads Epochentheorie der Zeit verwenden liesse.

¹¹⁸⁸ TP 2, p. 32 f. / 45

Überlagerung (also ein ideales Gebilde). Wenn die raumzeitliche Ausdehnung der Überlagerungszone gegen Null tendiert, wird die „*notion of nextness*“ anwendbar. Das sagen weder James noch Aristoteles, was uns jedoch nicht daran hindern soll, mit Begriffen und Kategorien ökonomisch umzugehen. *Continuity* im Sinne von *nextness* ist also ein Grenzfall einer „*continuity with overlapping*“.¹¹⁸⁹ Das andere Extrem wäre der Grenzfall namens „*merging*“ oder „*fusion*“, bei dem der Überlagerungsbereich gegen ein Maximum tendiert, oder anders gesagt: ein ‚altes‘ Ereignis geht (beinahe) vollständig in ein ‚neues‘ Ereignis ein. Dieser schwierige Gedanke kann entweder mechanisch oder organisch ausgelegt werden: Wenn die fraglichen Ereignisse zyklische oder iterative Prozesse sind (das Letztere gilt bei Whitehead), geht es im Prinzip um eine Wiederholung eines Vorganges in Funktion einer grösseren Einheit, die wir in einem vierdimensionalen Koordinatensystem ‚zwischen einem Vorgänger und einem Nachfolger‘ lokalisieren können. Wenn die fraglichen Ereignisse eher den Charakter von Ideen oder Aktivitäten haben, tritt der Aspekt der Wiederholung zugunsten eines dialektischen Geschehens zurück, wobei wir im Kontext der evolutionistischen Metaphysik (und der Prozessphilosophie) „Dialektik“ nicht allzu rationalistisch verstehen wollen. „Dialektik zwischen A und B“ soll heissen, dass ein soziales A und ein soziales B sich ‚von innen‘ und ‚von aussen‘ her abgrenzen und einander „Vorschläge“ machen, die durch den weiteren Gang der Entwicklung angenommen, modifiziert oder verworfen werden. Die Vorschläge, die „zwischen“ den Termen sind, haben objektiven Charakter. Diese Position soll hier im Anschluss an Carus und Paulsen (auch an Peirce und an Hartshorne) als „objektiver Idealismus“ verstanden werden – eine Position, auf die nach Peirce auch James und Whitehead zusteuern.¹¹⁹⁰ Mit unserer ‚wilden‘ oder ‚tychistischen‘ Dialektik haben wir einen Eindruck vom Grenzfall, den wir eben „*merging*“ oder „*fusion*“ nannten, gegeben. Dieses Zusammenfliessen, Zusammenwachsen und Gestalt-Annehmen ist das Charakteristikum der

¹¹⁸⁹ TP 2, p. 45 (Anhang) – Cf. White 1992, 23 f. (zu Aristoteles)

¹¹⁹⁰ Zu Peirce siehe das letzte Kapitel in Christopher Hookways Monographie *Peirce* (London / New York 1985).

„wirklichen Zeit“ (*lies*: von individuellen und sozialen Entwicklungen) in der Philosophie Bergsons.¹¹⁹¹ Damit erhalten wir die „drei Grade“, die sich James im Zusammenhang mit dem gegenseitigen Verhältnis von verschiedenen *minds* notiert: „Conterminous / Continuous (...) / Confluent.“¹¹⁹² Demnach gibt es mentale oder andersartige Ereignisse *mit* und *ohne* gemeinsamen Zwischenglieder, *mit* und *ohne* „overlapping“, sowie ein Verhältnis der Absorption, Appropriation oder Fusion zwischen späteren und früheren Ereignissen. Im Fall „conterminous“ sind die Relationen formal gesehen extern, symmetrisch und nicht-transitiv (man denke an das unmittelbare Nachbarschaftsverhältnis zwischen Körperzellen); im Fall „continuous“ (oder „contiguous“ in ERE) sind Relationen extern, symmetrisch und transitiv (man denke an zwei Zellen mit einer gemeinsamen Nachbarzelle zwischen ihnen); im Fall „confluent“ gelten dagegen interne, symmetrische und transitive Relationen. (Wenn wir etwas konkreter werden und die Zeit berücksichtigen, kommen, noch asymmetrische zeitliche Relationen hinzu.) Bisher ergeben unsere Überlegungen im Anschluss an James die folgende Tafel:

Grad 1 - „conterminous“:	externe, symmetrische Relationen
Grad 2 - „continuous“:	externe, symmetrische, transitive Relationen
Grad 3 - „confluent“:	interne, symmetrische, transitive Relationen

Grad 2 entspricht Ruskins „unity of sequence“; darin verbergen sich James’ „conjunctive“ und „disjunctive relations“ (verbindende und trennende Relationen), bei denen es um den Unterschied zwischen konstituierenden Termen/Relationen und ‚vorübergehenden‘ Termen geht, die wir im Sinne der Psychologie als „äussere Reize“ interpretieren dürfen, die der Orientierung dienen. Man könnte Grad 2 behelfsmässig als ‚Gemisch‘ von externen und internen Relationen auffassen, also als

¹¹⁹¹ Bjelland argumentiert in seinem Essay zu Bergson „zu tychistisch“ (mit James gesprochen). Das Andauern ‚in‘ der Dauer und der Gestaltaspekt werden nicht berücksichtigt. „Dynamische“, „asymmetrische“ und „interne Relationen“ sind zwar von Bedeutung, aber in einem synechistischen, nicht in einem radikal tychistischen Sinn (siehe Bjelland 1987).

¹¹⁹² ML, p. 333 – Cf. ERE, p. 52 und 37 ff.

Material für einen Selektionsprozess.¹¹⁹³ Das selektierte Material wäre dann „confluent“ und für die Psyche konstitutiv. Etwas allgemeiner und zugleich anschaulicher könnten wir sagen, dass interne Relationen ein „System“ oder eine „Matrix“ bilden, auf die ‚etwas anderes‘ einwirkt (ein ‚äusserer‘ Term - in dieser Beziehung externe Relationen), auf das die Matrix reagiert.¹¹⁹⁴ Die Kontinuität bei Grad 2 ist also sowohl *funktional* als auch *material* zu fassen. Auch Reaktionsmuster sind in einem abstrakten Sinne „kontinuierlich“. Es ist klar, dass wir Grad 2 und Grad 3 nicht scharf voneinander trennen können. Whitehead sagt in *MT*, dass die Natur „a theatre for the interrelations of activities“ sei.¹¹⁹⁵ Diese Interrelationen liessen sich gemäss dem eben Gesagten (und *PR* folgend) als ‚Gemisch‘ von positiven und negativen Prehensionen und somit von externen und internen Relationen deuten, wie wir das eben als allgemeines Merkmal eines Selektionsprozesses herausgestellt haben. Was internalisiert wird, kann als ‚Fusionsprodukt‘ zwischen objektiver und subjektiver Form angesehen werden. Besser wäre allerdings eine Interpretation im Sinne einer Mimesis oder eines iterativen Prozesses („re-enaction“), denn es werden ja nicht zwei subjektive Zustände miteinander vereint, sondern ein Subjekt ‚inkorporiert‘ ein Objekt (was immer das *in concreto* heissen mag).

Bei Grad 1 sind interne Relationen nicht kategorisch ausgeschlossen. Das Problem bei einem reinen Verhältnis der „nextness“ ist allgemein jenes der Interaktion oder der Interdependenz. Wenn zwei Monaden oder zwei Substanzen „next to next“ sind, ohne einander gegenseitig zu bedingen (*vide* Leibniz und Descartes), dann benötigen wir eine dritte Instanz, die auf indirektem Wege eine Verbindung (eine innere Abhängigkeit) schafft. Damit ist die Geschichte aber noch nicht zu Ende, denn es ergibt sich hier ein Regress, der erst ‚in‘ Gott zur Ruhe kommt (vergleiche das Argument des „dritten Menschen“, Aristoteles *contra* Platon). Wenn wir dagegen „nextness“ als „togetherness“ deuten, und soziale Beziehungen zugestehen

¹¹⁹³ Wir befinden uns auf dem Gradienten mit den Extrema [externe Relationen*] und [interne Relationen*] auf einer mittleren Position, deshalb können wir metaphorisch von einem „Gemisch“ sprechen.

¹¹⁹⁴ Cf. *TT*, p. 111 (114)

¹¹⁹⁵ *MT*, p. 140

(Interaktion, Öffnung und Abgrenzung, unsere „Dialektik“ usw.) fragt sich, ob wir uns eher an der materiellen Getrenntheit der Aktivitätszentren oder an der ideellen Verbundenheit ihrer Handlungen (am ‚teleologischen Band‘) orientieren sollen. Als Nichtmaterialisten neigen wir mit unseren Autoren eher zur „ideellen Verbundenheit“, was uns dazu führen mag, die materielle *nextness/contiguity* einer ‚transmaterielles‘ *overlapping/continuity* unterzuordnen, was ja auch James’ Denkweise entspricht.

Spencer, Bergson, James und Whitehead liefern uns Andeutungen in Richtung einer prozessorientierten Relationentheorie. Die Rede von „Aktivitäten“ und „wirklichen Relationen“, die „dynamisch“ und „in der Zeit“ sein sollen, reicht als Grundlage einer Prozesslogik offenbar nicht aus (es handelt sich dabei nicht um logische Prämissen, sondern um metaphysische *statements*). Die eben vorgestellte Tafel mag zunächst *ad hoc* erscheinen, besonders weil bei James nicht von Grenzbegriffen die Rede ist. Es ist deshalb angebracht, die von uns entworfene Tafel mit den drei Graden der Verbundenheit besser in James’ Texten zu verankern, soweit das der Rahmen dieser Untersuchung zulässt. James’ diverse Vorschläge können präzisiert und in einen grösseren Kontext eingeordnet werden.

Vielleicht mag es befremden, dass nun nicht asymmetrische Relationen („die Zeit“) im Zentrum des Interesses stehen. Die Antwort darauf liegt dennoch nahe: Logik und Metaphysik sind nicht dasselbe, sondern verschiedene und teilweise komplementäre philosophische Disziplinen. Einfach gesagt fokussieren die Logik eher auf das Sein und die Metaphysik eher auf das Werden. Es kann nicht darum gehen, dass eine Prozesslogik die anvisierte Prozessmetaphysik ‚verdoppelt‘ und durch diese Verdopplung gleichsam ‚bestätigt‘ (das wäre eine Diallele!). Aus logischer Sicht lassen sich die Grade 1 bis 3 als ‚Situationen‘ auffassen, auf denen zeitliche Relationen sozusagen ‚supervenieren‘. Die Realität der Zeit wird damit nicht im Geringsten in Zweifel gezogen (wie wir bei dieser Aussage gegen James und Bergson sagen müssten); abgesehen davon liegt es im Kompetenzbereich des Metaphysikers, die Realität der Zeit anzufechten oder zu verteidigen, wenn er dies

für angemessen hält. Es ist klar, dass für James, Bergson und auch für Whitehead die Abstraktion vom Zeitfaktor ein fragwürdiger Schritt weg von der unmittelbaren Wirklichkeit in Richtung Intellektualismus bedeutet. Vielleicht liesse sich eine hochabstrakte Logik mit einer lebensnahen, intuitiven Logik näher an die metaphysischen Tatsachen bringen – die Frage ist nur, was wir denn genau unter einer „intuitiven Logik“ zu verstehen hätten, die selbst nicht Metaphysik ist.

Um den Graden oder ‚Situationen‘ 1, 2 und 3 in unserer Tafel schärfere Konturen zu verleihen, können wir uns auf Schriften und Notizen abstützen, die James nach VRE (also ungefähr ab 1902) angefertigt hat. Das räumliche und zeitliche (abstrakte und konkrete) Verständnis von „Situationen“ (uns fehlt ein besserer Ausdruck) spricht James in SPP kurz an. Im Kontext mit dem Begriff des Unendlichen (Kant, Renouvier, Russell u. a.) unterscheidet James zwischen „things conceived as *standing*“ und „things conceived as *growing*“.¹¹⁹⁶ In die erste Kategorie gehören „space, past time, existing beings“, wogegen es bei der anderen Kategorie um „motion, change, activity“ geht. Selbst wenn wir das aus einem anderen Zusammenhang herausgreifen, dürfen wir für James doch in Anspruch nehmen, dass er hier eine Unterscheidung vornimmt, welche jener zwischen Metaphysik und Physik bei Aristoteles angenähert werden kann. (Wir könnten hier wieder die Unterscheidung zwischen prozessorientierter Logik und entsprechender Metaphysik einbringen.) Ausgehend von der Unterscheidung von Logik und Metaphysik lässt sich mit James plausibel machen, warum bei Grad 1 (und vielleicht auch bei Grad 2) die Zeit aus logischer Sicht vernachlässigbar scheint. An einer Stelle in ML beschränkt sich James auf „nextness“ und „continuity“ (Grad 1 und 2).¹¹⁹⁷ Auf den ersten Blick scheint James nicht scharf zwischen Grad 1 und 2 zu unterscheiden, da es im Absatz über die Kontinuität mehrheitlich um „nextness“ geht. Aus James’ Ausführungen lässt sich folgende Überlegung ableiten: „contiguity“ ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Kontinuität. Bei zwei aneinander liegenden (*contiguous*) Gegenständen nehmen wir als Beobachter eine räumliche

¹¹⁹⁶ SPP, p. 86

¹¹⁹⁷ ML, p. 324

Disposition „mit nichts dazwischen“ wahr. Bei einer zeitlichen Abfolge verbindet gewissermassen der Beobachter eine vergehende mit einer gerade entstehenden oder erscheinenden Entität (das „feeling of succession“ in PP). Diese Art des Wahrnehmens (die mit der Erinnerung zusammengeht) erklärt noch nicht die Natur einer objektiven Kontiguität, bei der die fragliche Relation nicht wahrgenommen, sondern gedacht wird (wie bei Aristoteles). Die eben angestellte Überlegung lässt sich auf die Grade 2 und 3 übertragen: „continuity“ ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für „confluence“. Die Frage ist jetzt, nach welchen Kriterien sich die spezifischen Differenzen zwischen den drei „grades of union“ unterscheiden liessen. In einem ersten Anlauf könnten wir die Zeit als Kriterium einführen: Grad 1 wäre im Prinzip unzeitlich (reale oder ideale Nachbarschaft); Grad 2 als „Struktur“ unzeitlich, als „Geschichte“ zeitlich; Grad 3 als „aktives Zusammensein“ immer zeitlich (vergleiche mit Whitehead oben). Die nahe liegende Alternative zu dieser Möglichkeit würde von internen und externen Relationen ausgehen: Grad 1 wäre anhand von externen Relationen topologisch zu verstehen (Objekte *next to next* bilden einen ‚Ort‘); Grad 2 liesse sich einen „Kernbereich“ (interne Relationen) und einen „Randbereich“ (externe Relationen) unterteilen; Grad 3 liesse sich anhand eines genealogischen Baumes am besten veranschaulichen (interne Relationen, starke Betonung des Zeitfaktors und somit auch der Vergangenheit, genetische Einheit). Im Kern- und Randbereich von Grad 2 (*continuity*) setzen wir bevorzugt James’ „conjunctive“ und „disjunctive relations“ an, da die ‚Situation‘ einer solchen Kontinuität am nächsten bei der menschlichen Erfahrung ist (Grad 3 ist dann sozusagen das ‚Resultat‘ von Grad 2), aber nicht nur deshalb: die beiden vorgeschlagenen Bereiche (Innen- und Aussenbereich) bei Grad 2 bilden zusammen das allgemeine Schema für Individuationsprozesse im Sinne unserer naturalisierten Dialektik „zwischen Individuum und Gesellschaft“, wie wir sagen. Damit erfinden wir nichts Neues, sondern verallgemeinern unter anderem James’ Lehre vom Selbst aus PP, die systematisch den Weg zu Whitehead, Dewey und Mead weist.¹¹⁹⁸ Ein

¹¹⁹⁸ Siehe PP/I, chap. X; PBC, chap. XII; TT, chap. XV (Moral als interiorisierte Normen) und

Schritt über James hinaus bestünde darin, die Entwicklung des Kernbereichs (des „spiritual self“ in PP oder der „durée“ bei Bergson) als konkretes Universale zu deuten. Die Idee schliesst eine Reihe sich kreuzender Terme ein: Eines/Vieles, Gleiches/Verschiedenes, neu/alt, privat/öffentlich, Idee/Ausdruck, Weg/Ziel oder Mittel/Zweck. Damit knüpfen wir im weitesten Sinne an eine „platonische Tradition“ an, die wir nicht auf antike und spätere Schulen beschränken wollen - abgesehen von Platon und Aristoteles denken wir hier speziell an Goethe, Schelling und C. G. Carus, also an Persönlichkeiten im Umkreis der Weimarer Klassik. Vielleicht können wir den Begriff ‚konkretes Universale, für unsere Zwecke im Sinne von Aristoteles und mit Worten, die wir Shmuel Sambursky entlehnen, so definieren:¹¹⁹⁹

‚konkretes Universale‘ = df „the possibility of a preservation of *gestalt* of a system in a process of continuous flow.“

„Gestalt“ kann als Verkörperung einer individuellen Idee verstanden werden, womit wir wieder auf Individuationsprozesse verwiesen werden.¹²⁰⁰ Whitehead fasst diesen Gedanken auf seine Weise, wenn er vergangene Aktualitäten „objektive Unsterblichkeit“ zuspricht. Sie sind konkrete „Vorschläge“ oder „individuelle Ideen“, die als Strukturelemente der Vergangenheit die Zeit überdauern und sich auf positive oder negative Weise an der Gestaltung der Zukunft (von ihrem Standpunkt aus gesehen) beteiligen oder besser gesagt, *qua* Objekte daran beteiligt werden. Abstrakte Ideen oder „ewige Objekte“ sind zwar ebenfalls „unsterblich“, aber eben nicht im eigentlichen Sinn, der wirkliches Leben und Sterben einschliesst. „Ewig“

Czerwionka 1976, McDermott 1976, Miller 1976 und Cronk 1976 (alle 1976 *passim*) – Whiteheads Metaphysik ist im Prinzip eine Individuationstheorie. Sie antwortet auf zwei Fragen: „Was sind die Bedingungen von Erfahrung?“ und „Wie entstehen Individuen?“ (epistemologischer und ontologischer Aspekt seiner Metaphysik). Dabei ist auch die Individualität Gottes einzubeziehen.

¹¹⁹⁹ Sambursky 1962, 92 (zu Philoponus) – Cf. Fetz 1981, 217 / 218: „innewohnendes Prinzip“ und „Form als Gestaltprinzip“ (zu Aristoteles)

¹²⁰⁰ Der Abstufung Subjektivität – Intersubjektivität – Objektivität entspricht in etwa die Abstufung individuelle Idee – spezifische Idee – generische Idee, die wir uns ebenfalls als Schalenmodell vorstellen können. Bei Spinoza ist Gott eine „generische Idee“, nicht eine mangelhafte „individuelle Idee“. Ihr konkreter Ausdruck ist die vielgestaltige Natur (wir folgen Wolfson).

heisst , dass sie als objektive Begriffe mit der absoluten Seite Gottes korreliert sind (*i. e.* die intellektuelle Seite im Unterschied zur emotionalen Seite, analog zu uns Menschen). Abstrakte Ideen oder Begriffe lassen sich zwar als diskrete Einheiten denken, sie sind aber keine Individuen, die auf andere Individuen (*lies*: Individuationsprozesse) im wörtlichen Sinn „einwirken“ könnten ein theoretisches Prinzip ist eben keine natürliche (oder übernatürliche) Ursache, wie wir gegen Aristoteles’ bekannte Kritik vorbringen könnten (dies ist ja auch bei Platons konkreten Ideen oder ‚geistigen Wesenheiten‘ nicht der Fall, deshalb kommt der Antrieb zur Mimesis nicht ‚von oben‘, sondern ‚von unten‘, wie bei Alexander und Whitehead). Was bei Whitehead höchst interessant anmutet und ganz im Sinne von James ist, ist die Tatsache, dass Whitehead konkrete Objekte (ehemalige Subjekte) nicht auf abstrakte Gegenstände (*eternal objects*) reduziert.¹²⁰¹ Zum einen gilt, was D. G. Ritchie schreibt: „What exists is always individual; meaning is always a universal or some combination of universals.“¹²⁰² Zum anderen sind einmalige Individuen Beispiele emergenter Eigenschaften (so verstehen wir den Begriff ‚superject‘). Ein lebendes Ganzes ist nicht die Summe seiner organischen Teile, sondern ein eigentümliches Produkt äusserer und innerer Faktoren (Rand- und Kernbereich, wie bei James).

Wenn wir Ereignisse subjektiv deuten, dann lösen sich subjektive Erscheinungen nacheinander oder in Gruppen ab; wenn wir dagegen einen herkömmlichen realistischen Standpunkt bevorzugen, gibt es immer ein Etwas, das sich verändert (jedes *what* verweist auf ein *that*). So ist auch bei James und Bergson eine Transformation immer eine Transformation *von etwas*, nicht bloss eine Abfolge von Merkmalen oder Prädikaten. So wie etwas „als etwas“ erkannt wird („known-as“ nach Hodgson), so wird auch eine *res vera* perpetuiert, modifiziert oder völlig umgewandelt. Wenn wir dieses „etwas“ mit Goethe, Schelling und Carus als ein „organisch sich offenbarendes göttliches Urbild“ auffassen, verstehen wir das

¹²⁰¹ Cf. Leclerc 1961, 185 ff., 1983, 63 f. und Rorty 1983, 87 ff.

¹²⁰² Ritchie 1905, 88 (§ 17)

konkrete Universale als individuelle Idee.¹²⁰³ Im Rahmen einer pragmatischen, voluntaristischen und pluralistischen Theorie (*vide* James und Bergson) fassen wir das konkrete Universale als etwas durchaus Neues auf, das ‚von innen her gewollt‘ und ‚von aussen her erlaubt‘ oder zumindest ‚nicht verhindert‘ wurde („Atom und Kontinuum“ im konkreten Sinn). In diesem zweiten Sinn sind Whiteheads konkrete, „unsterbliche“ Objekte aufzufassen.

Wenn uns die Ausdrucksweise bei Carus und bei den Deutschen Idealisten nach Kant befremdet, und wir die Sache *down to earth* ansehen möchten, halten wir uns am besten an Josiah Royce. Für Royce und für uns ist das Paradigma die Person, die er in unserem Sinn zu verstehen sucht, nämlich als „coherence of life plan“.¹²⁰⁴

The self I define as a life lived in accordance with a plan, or to use the word *idea*, as a life with a coherent idea. A man hopes to keep a good deal of his coherence within him, but he is always failing to keep as ideally coherent as he ought to be [um sich selbst treu zu bleiben].

Dasselbe gilt natürlich auch für kollektive Personen (soziale Gruppen und Rechtsgemeinschaften mit ihren jeweiligen idealen Zielvorstellungen) und für einen menschennahen Gott (jener von James und Whitehead). Man beachte, dass wir aus der historisch-anthropologischen Analogie zum Selbst („Animismus“, Substanzdenken) ein unverfängliches Paradigma (nämlich jenes der Person) gemacht haben. Es geht hier also nicht darum, die menschliche Psyche in der Natur aufzulösen oder diese in ein modernes spirituelles Weltbild (namens „Naturalismus“ oder auch „Panpsychismus“) zu integrieren und auf indirekte Art und Weise auf etwas anderes zu reduzieren. Die Bezeichnungen „Psyche“, „Selbst“, „Person“ und

¹²⁰³ Carus 1860, 37 - Cf. Eslick 1987, 364 f. (*contra* Plotin) – Carus folgt Goethe und Schelling; im Hintergrund stehen Platon und Plotin.

¹²⁰⁴ Royce 1998, 22 – Cf. TP 1, p. 420, ERE, p. 25 f., SPP, p. 78 und Royce 1927, 337: „The idea of your own life finds, then, just at this instant, an imperfect expression.“ – Samuel Taylor Coleridge hat ein Leben lang um einen „coherent life plan“ gerungen - Royce's benutzt also keine hohlen Worte! – Cf. Schiller 1912a, 123 f.: Person = Prozess (*contra* Ritchie)

„individuelle Idee“ sind als poetische Hinweise auf offene Fragen bezüglich Fakten zu verstehen, nicht als unüberlegte Antworten, die sich leicht abschmettern lassen (*pro* Bergson).

Lloyd Morgan unterscheidet zwischen „plan“ und „purpose“.¹²⁰⁵ Royce's Verwendung des Ausdrucks „plan“ dürfen wir jedoch an Alexanders Verständnis von „purpose“ annähern, denn damit verstehen wir ein Individuum als echten Organismus oder als semiautonome Existenzform (oder ‚lebendige Gestalt‘). Nach Alexander bedeutet „purpose“ nicht ein ephemeres Ziel in der Zukunft, sondern „innere Kontrolle“ hier und jetzt (was wir frei mit „Autonomie“ übersetzen).¹²⁰⁶ Damit sagt er mit anderen Worten, dass Ideen individueller und höherer Art Selektionskriterien sind, nach denen sich ein Lebewesen ‚nach aussen‘ und ‚nach innen‘ regulieren kann. Dafür benötigt ein Lebewesen keine Essenz und kein Bewusstsein. Das Gefüge der Natur ist nicht die Summe von individuellen Ideen oder „Essenzen“, sondern das reale Produkt von Interrelationen, Dysfunktionen und Synergien. Hochkomplexe Systeme (also Systeme zweiter und höherer Ordnung) bilden die Vorlage für abstrakte Begriffsschemata, und nicht etwa umgekehrt.

Dem Einwand, das alles sei bloss ein *conceptual realism* und ein *veiled platonism* entgegnen wir mit allem Nachdruck: Gruppen und Gesellschaften von Menschen, Tieren und Pflanzen sind keine reifizierten Konzepte, sondern reale Phänomene. Eine Population gibt es nicht, weil es eine entsprechende Kategorie in einer (falsifizierbaren) Theorie gibt, sondern genau umgekehrt! Es ist nicht anzunehmen, dass die „Ordnung der Natur“ seit Pythagoras zu einer fixen Idee einiger einsamen Philosophen geworden ist, welche heute die Wissenschaft insgesamt in die Irre führt. Die *order of nature* oder *of phenomena* ist kein Produkt des menschlichen Gehirns, denn um eine solche ‚sekundäre‘ Ordnung herzustellen zu können, müsste das Gehirn selbst auf zweckmässige Weise „geordnet“ sein, und *diese* Ordnung kann nicht das Produkt der Gehirnaktivität sein (wir verändern ein bekanntes Argument von Bergson). Es gibt also tatsächlich so etwas wie „Ideen“ in der Welt, man muss nur

¹²⁰⁵ Siehe Lloyd Morgan 1926, *Lect. X*

¹²⁰⁶ Siehe Alexander 1933, 53 f.

lernen, diese Bezeichnung und die entsprechenden Notionen auf interessante und konsistente Art anzuwenden. Platon und Aristoteles haben sich in diesem wichtigen Punkt eben *nicht* getäuscht.

Es ist ganz erstaunlich, wie weit man kommt, wenn man mit offenem Blick James' verstreute Anhaltspunkte aufeinander abstimmt und zu Ende denkt. James' Philosophie ist nicht nur ein „System *in posse*“ (wie Eisendrath sagt), sondern auch eine Prozesslogik *in nuce*. Die Extrapolationen, die nötig waren, um dies zu zeigen, fallen dabei nicht ins Gewicht. Wenn wir eingangs mit dem Zitat von Blackwood angedeutet haben, dass James auch mit seinen Gefühlen denke, wollten wir damit nicht sagen, dass James unpräzise denke, unentschlossen oder in irgendeiner Weise „divided“ sei.¹²⁰⁷ Bei James heisst „gefühlsmässig denken“, dass dieser erstaunliche *self-made man* am Rednerpult einen untrüglichen Instinkt für die Zeichen der Zeit hatte. Er erkannte die historische Schlüsselstellung Bergsons und Spencers (trotz seiner Spencerkritik in ML und anderswo) und wies mit einer beinahe traumwandlerischen Sicherheit durch das Gestrüpp seiner Notizen, Essays und Vorlesungen den Weg zu Dewey, Mead und Whitehead. Mit James tun wir einen grossen Schritt in Richtung einer stimmigen und relevanten - also praxisorientierten - Prozessphilosophie, welche als Prozess selbst immer *in the making* ist.

Kritik von James' Prozessansatz. Bei James gibt es mindestens drei Widersprüche, die alle irgendwie mit dem Thema „Panpsychismus“ zusammenhängen. Wir präsentieren sie als einprägsame Schlagzeilen:

Realismus? Ja und nein!

Bewusstsein? – Ja und nein!

Panpsychismus? – Ja und nein!

¹²⁰⁷ Zum etwas fragwürdigen Adjektiv „divided“ siehe das Thema von Gale 1999. – Wir gehen in dieser Arbeit nicht auf die neueren Publikationen Gale 1999 und Cooper 2002 ein. Cooper orientiert sich in seiner Studie zu James' Philosophie vorwiegend an Myers 1986 und Gale 1999.

Das wiederholte „Ja und nein!“ soll nicht andeuten, dass James sich bei den betreffenden Fragen nicht für ein klares „Ja“ oder „Nein“ entschliessen konnte. Das eigentliche Problem liegt bei den verwendeten Begriffen oder Kategorien, die *prima facie* zwar gerechtfertigt scheinen, bei näherem Hinsehen aber zusehends ihre Berechtigung verlieren. Dies weil sie zu einseitig ausfallen, oder weil damit schier unlösbare Definitionsprobleme verbunden sind.

Was bei James und Whitehead auffällt, ist deren Bemühen, ihren jeweiligen Pluralismus und den damit einhergehenden tendenziellen Individualismus *après Locke* zu besänftigen. Ihnen scheint bewusst gewesen zu sein, dass das einmal Getrennte nicht mehr auf überzeugende Art miteinander verbunden werden kann (wir erinnern an die entsprechende Aussage von Münsterberg). Sowohl bei James als auch bei Whitehead zeigt sich das genannte Bemühen auf eine charakteristische Art: *das ontologisch Getrennte soll auf epistemologischem Wege wieder zusammengeführt werden*. Nun ist es nicht möglich, einen epistemologischen oder auch nur einen *quasi*-epistemologischen Weg einzuschlagen, ohne den zur Rede stehenden Existenzformen eine entsprechende minimale epistemische oder *quasi*-epistemische Leistung zuzusprechen. Dieser unglückliche Entscheid wird noch dadurch bestärkt, dass James und mit ihm auch Whitehead ihre metaphysischen Theorien als Philosophie nach einer „social analogy“ aufgefasst sehen wollen. Wenn die Gesellschaft ein Konglomerat freier Individuen ist oder sein soll (nach dem liberalen Credo), dann bietet sich ein entsprechendes Bild für alle Existenzformen zu allen Zeiten an. Zum Pluralismus und zur „sozialen Analogie“ kommt noch der prononcierte Antimaterialismus oder Antimechanismus hinzu, wie er gerade für den Bergsonismus typisch ist. Einfach gesagt wird James durch seinen Pluralismus und seinen Antimechanismus in eine begrifflich undurchsichtige panpsychistische Ecke gedrängt. Im Wort „Pluralismus“ stecken bei James mehr noch als bei Whitehead die Wörter „Realismus“ und „Antiidealismus“ drinnen. Damit kommen wir näher auf die drei genannten Widersprüche zu sprechen.

Ein Ding ist *wirklich* und vom Denken, vom Bewusstsein oder vom Royce'schen Absoluten *unabhängig*, wenn es eine Existenzform oder ein *Ding an sich* ist, dem eine gewisse Subjektivität zugesprochen werden kann (wir sprechen auch gerne von „Autonomie“ oder „Teilautonomie“). Wenn Objekte bewusstsabhängig sind, dann sind Subjekte wohl das Gegenteil davon. Diese etwas wackelige Vermutung wird bei James und auch bei Whitehead durch ihre Erfahrungsontologie (was einige „Panexperimentalismus“ nennen möchten) durchkreuzt. Wenn das höhere Bewusstsein des Menschen eine emergente Eigenschaft sein soll, die sich ‚über‘ den einfacheren Ereignissen namens „Erfahrung“ in der Spezies und dann nochmals in den einzelnen Individuen ausdifferenziert, dann kann es nicht sein, dass es einen essenziellen Zusammenhang zwischen den Ideen namens „Realität“ und „Bewusstseinsunabhängigkeit“ gibt. Denn es ist in dieser Phase der Argumentation vollkommen gleichgültig, ob wir von ‚höheren‘ oder ‚niedrigeren‘ Erfahrungen sprechen. Für den Metaphysiker geht es zunächst um die Option, die eine *reine* Erfahrungsontologie ohne Substanzen und ohne Materie (also um eine Theorie ohne die entsprechenden Begriffe) darstellt, nicht um den Gehalt dieser Erfahrungen, ja nicht einmal um die Hierarchie zwischen ‚niedrig‘ und ‚hoch‘. Um dies zu verdeutlichen, können wir uns an dieser Stelle den Unterschied bezüglich der Vorstellung ‚wirklicher‘ Existenzformen bei verschiedenen ‚pluralistischen‘ Philosophen vergegenwärtigen:

Aristoteles: Ein wirkliches Ding ist eine Substanz, von der sich in der Theorie Materie und Form abstrahieren lassen (genau das wird Descartes mit seinen zwei berühmten Attributen in Bezug auf den Menschen tun, und Spinoza mit einer Erweiterung in Bezug auf die Gott-Natur).

Whitehead: Ein wirkliches Ding (eine *res vera* nach Descartes) ist ein ganzheitlicher, *quasi*-organischer Prozess mit einer inhärenten, *quasi*-personalen Teleologie. Eine jede

Existenzform (besonders die Elementarereignisse genannt *actual entities*) ist in einem metaphorischen Sinne ein „Organismus“.¹²⁰⁸

James: Alle Existenzformen können als *quasi*-psychische Ereignisse beschrieben werden (diese Analogie zur menschlichen Psyche scheint auch bei Bergson zuzutreffen). Deshalb dürfen wir für wirkliche und unabhängige Dinge eine *quasi*-psychische Anlage annehmen.

Ungefähr so präsentieren sich die metaphysischen Optionen, die in der modernen Metaphysik bis etwa 1930 von Bedeutung sind. Was eine ‚hohe‘ und eine ‚niedere‘ Erfahrung (respektive Substanz) sein soll, braucht uns bei diesem Stand der Diskussion nicht zu kümmern.

Wir haben bereits festgestellt, dass „wirkliche Dinge“ bei James nicht bewusstseins- oder erfahrungsunabhängig sind. Der realistische Anker wird in einem schlüpfrigen panpsychistischen Boden nicht greifen. Als Psychologe, der vom psychophysischen Parallelismus (Wundt, Fechner, Münsterberg) herkommt, versucht James, das Psychische auf das Physische zu reduzieren. Diese leichte reduktionistische Tendenz wird durch die Argumentation mit geometrischen Beispielen in den Schriften nach VRE verwischt (dazu werden wir noch etwas zu sagen haben). Deshalb lohnt sich ein Quervergleich mit der James/Lange-Theorie der Emotionen aus dem Jahre 1884.¹²⁰⁹ Weiter scheint das Verständnis von „Bewusstsein“ als Prozess namens „Denken“ (und nicht mehr als etwas Substanzielles namens „Seele“) eher auf eine Art

¹²⁰⁸ Ich gebe hier die übliche Lesart von Whiteheads Organismusphilosophie wieder. Meines Erachtens werden dadurch Metaphern zu stark gewichtet. Eine bessere Lesart wäre: „Each particle is a microcosm, and faithfully renders the likeness of the world.“ Dieser Gedanke aus fünften Kapitel von Emersons berühmter Schrift *Nature* (1836) findet sich von der Idee her bereits bei Coleridge (siehe auch Roggo 2008). Vermutlich gibt es einen Bezug zu Schelling, möglicherweise auch zu Giordano Bruno. Weiter deutet Emerson auf eine neuplatonische Weise - die auch an Hegel erinnert - das wichtige Thema „Apotheose“ an, auf das wir in § 24 zu sprechen kommen (siehe im siebten Kapitel von Emersons Schrift). MR

¹²⁰⁹ Siehe dazu PP/II, chap. XXV und EPs, p. 219: „emotional consciousness“ als „effect of the organic changes“ und EPs, 314: „emotion“ als „organic excitement“. Wie das Kapitel XXIII zur Bewegung in PP/II deutlich macht, gibt es hier einen Zusammenhang zur Theorie des Reflexbogens. Siehe auch PP/I, p. 300 und 345: „(...) when the brain acts, a thought occurs.“

Parallelismus hinzuweisen. James ist zwar der Ansicht, dass die Psyche auf den Körper ‚zurückwirken‘ könne, aber in seiner Psychologie und später in seiner Philosophie wird nicht klar, wie man sich eine solche Rückwirkung auf die Physiologie theoretisch zurechtlegen könnte.

Von 1904 an hält es James offenbar für nötig, die Autonomie wirklicher Dinge mit einer universellen *quasi*-psychischen Anlage abzusichern (also mit einer *conscience en miniature*, wenn man so will). Nur was sich selbst auf irgend eine Art erlebt, gilt als „wirklich“ (siehe TP 3, ferner „enjoyment“ bei Alexander und Whitehead). Subbiologische Existenzformen mit einer dumpfen Selbstempfindung? Ein primitives Bewusstsein als Garantie für Wirklichkeit? Die Subjektivität als Retterin der Objektivität? Wenn solche unplausiblen Annahmen tatsächlich aus James’ und Whiteheads Theorien folgen, dann haben wir es hier offenbar mit einem systematischen Unfall zu tun, der wahrscheinlich eine längere Vorgeschichte hat. Unhinterfragt bleibt beispielsweise die Korrelation von „wirklich“ und „unabhängig“. Diese bekannte Korrelation aus älteren Substanztheorien (etwa jene von Descartes und Spinoza) scheint von James und Whitehead kritiklos übernommen worden zu sein. Das wirkt sich natürlich auch auf die liberale Gesellschaftsauffassung aus, die durch die Aufklärung kräftig gefördert wurde: die Gesellschaft ist ein ‚zufälliges‘ Konglomerat freier und unabhängiger Individuen (diskrete Atome in einem losen Kontinuum), die sich gänzlich ‚freiwillig‘ zu einem gemeinsamen (ökonomischen) Zweck zusammenfinden und auf völlig rationale Art ihre sozialen Beziehungen organisieren. (*vide* Adam Smith).¹²¹⁰ Vielleicht müsste man den Hebel gleich bei der Intersubjektivität ansetzen. Es liesse sich doch einfach sagen, dass es zwar semiautonome Individuen gebe, aber das intersubjektive Vorgänge „emergente Eigenschaften“ zeitigen, angefangen bei allgemeinen Wertvorstellungen, über gemeinsame Entscheidungsprozesse bis hin zu kollektiven Willensbildungen nach bestimmten Verfahren. Solches und mehr spiegelt sich dann

¹²¹⁰ Prinzipiell ist es auch möglich, dass für James und Whitehead die liberale Gesellschaftsauffassung das Vorbild für den metaphysischen Pluralismus abgab. Für uns spielt die Richtung des oberen Arguments keine Rolle.

wieder in den einzelnen Akteuren wider, so dass sich Individuen und soziale Gruppen (oder „die Gesellschaft“) in einem dialektischen Verhältnis befinden. Ein solches „dialektisches Verhältnis“ benötigt Zeit, *viel* Zeit. Damit sehen wir uns auf die Geschichte verwiesen. Es gibt eine natürliche Geschichte der Gattung (oder besser der Spezies), eine Geschichte verwandter Kulturen, eine regionale Geschichte einer „Nation“ und deren Regionen und Sprachgemeinschaften und jeweils eine individuelle persönliche Geschichte. Diese Hinweise mögen vorerst genügen.

Am Schluss wird das ganze panspsychistische Gedankenexperiment von James widerrufen, der sich als ‚sozial denkender‘ Philosoph nicht mit einem multiplen Solipsismus à la Leibniz und Berkeley anfreunden konnte. Wenn James sich die *pros* und *cons* eines Panpsychismus überlegte, und seine Überlegungen einem breiteren Publikum mitteilte, bedeutet das nicht, dass er als überzeugter Panpsychist auftrat, der in seiner Überzeugung unsicher war (*contra* Ford und Myers). Vielmehr demonstriert uns James die Freiheit des Denkens, ohne die es keine Kunst, keine Literatur und keine Philosophie geben könnte. Zum Schluss kommen wir noch auf James’ geometrische Beispiele zu sprechen.

Es ist zweifellos als Inkonsistenz zu werten, wenn ein Denker das Leben und die Erfahrung ins Zentrum seiner Lehre stellen will, deshalb gegen alle Rationalisten und Intellektualisten ins Feld zieht und zu guter Letzt bei wichtigen Themen der eigenen Theorie nichts anderes weiss, als mit geometrischen Vergleichen aufzuwarten. Dies tut James besonders in ERE und TP 3. Auf die Idee des Zusammenfliessens oder Zusammenfindens einzelner ‚Bewusstseine‘ in einem gemeinsamen Objekt kommt er nicht wegen Bergsons Zeitbegriff, sondern weil er ein eigenes geometrisches Bild in seiner Vorstellung animiert.¹²¹¹ Der Zusammenfluss mehrerer ‚Bewusstseine‘ in einem gemeinsamen Objekt (oder auch das Überlappen verschiedener Bewusstseinsfelder) wird aus der Vorstellung zweier Geraden, die sich

¹²¹¹ Es liesse sich auch bei Bergson *à la rigueur* sagen, dass seine Vorstellung eines Lebensstroms oder eines Lebenswillens, der sich immer neue Ausdrucksmedien sucht, zu stark an den elektrischen Strom erinnere. Ob eine solche Kritik gerechtfertigt wäre, bleibe dahingestellt (die akumulierte Erfahrung oder kollektive Erinnerung wäre zu berücksichtigen).

in einem – und nur in einem – Punkt schneiden, gewonnen. Um es direkt zu sagen: James schliesst von einer „Konvention“ auf die „Natur“, oder von etwas Abstraktem auf etwas Konkretes und begeht im Prinzip den gleichen Fehler, der Bergson mechanistischen Denkern anlastet. Bei Whiteheads Epochenbegriff (respektive bei seiner Idee der Konkreszenz) ist die Situation etwas anders. Wie wir vermuten, geht Whitehead mehr oder weniger bewusst vom Modell des Reflexbogens aus, baut darin das Denken ein (wie das Psychologen vor ihm getan haben), um schliesslich das Ganze zu verallgemeinern. Anders gesagt: Whitehead stellt sich etwas Konkretes vor, dass sich mit der alltäglichen Erfahrung einholen lässt und beginnt dann die Sache zu ‚verdünnen‘ (*lies*: davon zu abstrahieren), um so zu einem abstrakten Schema zu gelangen, das sich verallgemeinern lässt (*viz.* „the three phases of concrescence“). Bei James’ Thema „pure experience“ hätten wir als gewöhnliche Erdenbürger wohl am ehesten das geometrische Bild zweier Parallelen im Kopf. Die eine würde die Erfahrung unserer persönlichen Welt, die andere die Erfahrung „der Welt dort draussen“ symbolisieren. Entgegen der Geometrie des ‚gewöhnlichen Bewusstseins‘ zieht es James vor, den Rückgang auf einen rein theoretischen Indifferenzpunkt zu vollziehen – ein Punkt, der als ‚irgendwie ausgedehnt‘ anzusehen ist (wie Whiteheads Epochen), aber in dem es noch keine Aufspaltung in ein *Hier* und ein *Dort*, in ein *Jetzt* und ein *Vorher* oder *Nachher*, in ein *Ich* und ein *Nicht-Ich* oder einfach in ein Subjekt und ein Objekt gibt. Aus dieser höchst spekulativen und wenig plausiblen Annahme soll dann irgendwie das natürliche Bewusstsein fliessen. Zumindest die Konvergenz mit Bradleys einschlägigen Thesen zur unmittelbaren Erfahrung verdient hier Beachtung. James nimmt zwar an, dass es in der unmittelbaren Erfahrung ein Gefühl von der Art „jetzt passiert etwas“ gibt, allgemeiner gesprochen dass Relationen ‚irgendwo‘ in der Erfahrung eingebettet sind. Nur ist es nicht leicht nachvollziehbar, wie ein einziges Relatum namens „here“, „now“, „me“ oder wie auch immer in einem hypothetischen Indifferenzpunkt ohne die dazugehörigen Differenzen auskommen könnte (etwa ein „now“ ohne ein „before“ oder ohne ein mögliches „after“). Soweit zu sehen ist, gibt

es nur zwei Möglichkeiten: *entweder* nehmen wir mit Bradley an, dass die Distinktionen im Gefühlskomplex vom Denken in ein ganzheitliches *feeling* importiert oder ‚hineingedacht‘ werden, *oder* wir stellen uns einen konsequenten James vor, der nicht davor zurückschreckt, die „innere Ordnung“ als komplexe Wirkung der „äusseren Ordnung“ (Spencer, auch Hodgson) zu sehen, ohne sich dabei auf intellektuelle Konstrukte abzustützen, die der Erfahrung fremd sind. Nur wenn physische Relationen psychische Relationen auf irgendeine Art und Weise *bewirken*, lässt sich ein metaphysischer Realismus verteidigen. Zur Not liesse sich dieses kausale Verhältnis auch als ein semiotischer Prozess auffassen, bei dem ein X für einen bestimmten Beobachter oder Akteur ein Y „anzeigt“ oder „bedeutet“, wenn die Bedingung Z gegeben ist. X, Y und Z wären dann drei Aspekte derselben Wirklichkeit oder desselben Sinnzusammenhangs. Die „Wirklichkeit von X“ bedeutet jedenfalls nicht „Unabhängigkeit vom Beobachter“ und schon gar nicht „Selbstempfindung von X“, sondern „der Effekt“ oder „die Wirkung von X unter Bedingung Z als Y“ für den betreffenden Beobachter (dass Y wäre als Form oder als intentionales Objekt „in seinem Intellekt“, wenn wir uns diese einfache Ausdruckweise zunutze machen wollen). Das Erlebnis „Mr. Smith bei nahendem Gewitter als rennender Spaziergänger“ („X unter Bedingung Z als Y“) wird auf eine komplexe Art ‚im‘ Beobachter hervorgerufen (also verursacht) und spielt sich deshalb ‚in der Wirklichkeit‘ ab. Diese Wirklichkeit ist pluralistisch und damit relativ, d. h. sie schliesst individuelle und kollektive Perspektiven und entsprechende semiotische Vorgänge ein.

Philosophen liessen sich immer wieder durch die Geometrie irritieren. Geometrische Figuren und Relationen (Parallelen, Schnittpunkte usw.) sind anschaulich und scheinen einen konkreten Charakter zu haben, dabei sind sie nicht weniger abstrakt als Zahlen und mathematische Operationen. Es kommt im Prinzip nicht darauf an, ob wir die Zahl $\sqrt{2}$ mittels eines Zahlensymbols oder einer geometrischen Darstellung zu Papier bringen. Beides sind Zeichen für die Idee oder den Interpretanden namens „ $\sqrt{2}$ “. Wenn etwas als „konkret“ angesprochen werden

kann, dann ist es diese Idee. Nun könnte man einwenden, dass sich das in einem weiteren Rahmen mit natürlichen und künstlichen Zeichen nicht anders verhalte. Was für uns ein „natürliches Zeichen“ ist (z. B. Gewitterwolken), bedeute in Wirklichkeit einen (abstrakten) Komplex standartisierter Verhaltensweisen (*sich beeilen, den Kragen hochziehen, die Stirne runzeln, Regenschirm bereithalten* und so fort). Hier wird übersehen, dass Semiosen ‚die Richtung ändern können‘. Wenn ich aus einem kleinen Fenster schaue und bei einem vorbeigehenden Spaziergänger eine typischen Verhaltensweise beobachte, kann ich daraus schliessen, dass ein Unwetter naht (oder dass Mr. Smith meint, ein Unwetter sei im Anzug), auch wenn ich selbst die Gewitterwolken nicht bemerke. Wir müssten dann umgekehrt sagen, dass das natürliche Zeichen „ängstlich zum Himmel schauen“ (was der Spaziergänger vor meinen Augen tut) in Wirklichkeit ein Komplex von Universalien bedeute („die Idee des Regens“ *plus* die Ideen von „Blitz“, „Donner“ und „Wind“). Eine solche Umkehrung wäre bei geometrischen Beispielen à la James nicht möglich.¹²¹² Der als wirklich angenommene ‚epochale‘ Indifferenzpunkt namens „reine Erfahrung“ deutet *per se* nicht auf den Schnittpunkt zweier Geraden. Eine Geometrie ohne räumliche und quantitative ‚Differenzen‘ ist undenkbar. Ob umgekehrt der besagte Schnittpunkt die „reine Erfahrung“ bezeichne, bedeute oder symbolisiere, ist gerade die Frage. James meint *ja*, wir meinen *nein*. Um vom einen zum anderen zu gelangen benötigen wir einen Algorithmus, eine einfache Konvention reicht nicht mehr aus (*e.g.* an die Türe klopfen = um Einlass bitten). Die Entschlüsselung ist so komplex, dass wir uns in Abstraktionen verlieren. Wir müssten sagen, dass das Abstrakte das Konkrete „symbolisiere“, aber das wäre in diesem Fall trivial.

Hier ist der richtige Ort, auf die Bedeutung von Hodgsons Schriften für die Entwicklung von James’ Denken zu verweisen. Da wäre einmal die „leichte reduktionistische Tendenz“ (wie wir gesagt haben), die wir auch bei Shadworth

¹²¹² Anders bei Berkeley: Wenn Berkeley in seinen *Principles* meint, man könne sich nur konkrete Dreiecke vorstellen, könnte man ihm erwidern, dass man sich dabei nur allgemeine geometrische Relationen veranschauliche, was nicht darauf hinauslaufe, mit einem ‚inneren Auge‘ ein bestimmtes Dreieck zu sehen.

Hodgson finden. Es gibt eine „gesehene“ und eine „ungesehene“ Welt oder Wirklichkeit.¹²¹³ Die sichtbare materielle Welt (*i.e.* die Phänomene) ist der Ansatzpunkt für die Wissenschaft und für eine empirische Metaphysik, die sich an der Wissenschaft orientiert. Aber die Verben *wahrnehmen, denken, sagen, wollen* und *wissen* wären bedeutungslos, wenn es nicht einen Prozess gäbe, den wir „Bewusstsein“ nennen (frei nach Hodgson). Dieser Prozess ‚hat‘ eine Form und einen Inhalt („process-content“), die als solche nicht materiell sind, was natürlich nicht heisst, dass das Bewusstsein *quasi* solipsistisch aus sich heraus Vorstellungen hervorbringt und sinnvolle Verknüpfungen herstellt. Das Bewusstsein ist nicht *causa sui* oder „self-existent“ – und schon gar nicht *causa alteri*, wie die Idealisten nach Fichte und Green meinen. Im Unterschied zu James sagt Hodgson ganz deutlich, dass der „process-content“ weder ein Wille, ein *perceiver* noch ein *thinker* ist. Hodgson meint das nicht als flacher Materialist, sondern als ‚psychophysischer Parallelist‘ oder einfach als ‚neuaristotelischer Holist‘ (wie wir sagen könnten): Aristoteles hat Recht, wenn er die Wirklichkeit der Seele annimmt, denn die Seele ist ein essenzieller Aspekt eines jeden Lebewesens – ein nicht-materieller ‚Teil‘ eines Ganzen, oder besser gesagt: eine komplexe Funktion *von etwas für etwas*.

Weiter ist zu beachten, dass James’ Idee der reinen Erfahrung (als ausgedehnter Indifferenzpunkt, wie wir gesagt haben) der Sache nach nicht neu ist. Es ist wahrscheinlich, dass er diesen Gedanken bereits seit der Lektüre von Hodgsons *Metaphysic of Experience* her verinnerlicht hatte, als er die ersten Beiträge zu ERE schrieb (beides nach der Veröffentlichung von VRE, als er auch intensiv Bergson studierte). Dabei ist Hodgson gegenüber James wieder leicht im Vorteil, denn bei ihm finden wir in diesem Zusammenhang keine *pseudo*-konkreten geometrischen Beispiele. In einer einfachen Diktion sagt uns Hodgson einfach, dass „mind“ und „matter“ die Namen für die entsprechenden „forms of consciousness“ seien (wir könnten auch „forms of experience“ sagen), und „consciousness“ ist eine Funktion höherer Organismen (und wohl auch Gottes, wie man aus Hodgsons Erläuterungen

¹²¹³ Wir folgen Hodgson 1898/IV, chap. IV „The Seen and the Unseen“, p. 363 ff.

annehmen kann). „Forms of consciousness“ wäre eine passende Bezeichnung, welche sich auch gut mit jener verträgt, die Bruce Kuklick verwendet: „Organisation von Wahrnehmungen“.¹²¹⁴ Die letzte Bezeichnung erinnert nicht zufällig an die Assoziationspsychologie, denn James gesamte Theorie des *stream of thought* kann als ‚reformierte Assoziationstheorie‘ angesehen werden. Die „Materialebene“ des Bewusstseins mag ‚ganzheitlich‘ und ‚lückenlos‘ sein, das ändert nichts an der Tatsache, dass auf der „Organisationsebene“ (unsere Ausdrücke) Vorstellungen konkreter oder abstrakter Art herausgegriffen und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Der Sprung von Bain, Spencer, Mill und anderen zu James ist nicht so gross, wie gerne behauptet wird. Auch die Differenz zu zeitgenössischen Idealisten ist bei weitem nicht so dramatisch, wie das James selbst gerne darstellt (vom Britischen Empirismus ganz zu schweigen). Man muss zunächst einmal Lovejoy Recht geben: Aus einer einfachen geometrischen Analogie mit *zwei* Linien, die sich in *einem* Punkt schneiden, folgt nicht, dass wir aus den besagten zwei Linien etwas Einheitliches gemacht haben.¹²¹⁵ Die Bezeichnung „Punkt“ drückt nicht eine Entität von der Art eines „Indifferenzpunktes“ aus, sondern eine geometrische Beziehung zwischen *zwei* abstrakten Entitäten, die genau definiert wird. Aus dem Gesagten ergeben sich im Prinzip zwei Möglichkeiten: *entweder* wir bleiben Dualisten, *oder* wir werden zu spiritualistischen Monisten (im Unterschied zu materialistischen Monisten). Harvey Wickhams sarkastische Kommentare zu James’ „stuff of experience“ sind deshalb *alle to the point*.¹²¹⁶

The Great Stuff remains primary, undiversified. No wonder he denied consciousness. For even the Stuff to become conscious of itself would have to split in two. (...) James seems to have been quite unaware that in denying its

¹²¹⁴ Cf. Kuklick 2001, 171 f.: „When the neutral data were organized in one fashion, we called [them] physical objects; when the data were organized in another fashion the result was (...) consciousness.“ – Wir ersetzen oben im Text das überaus abstrakte „neutral data“ mit „Wahrnehmungen“ im Sinne von „perceptions“. MR

¹²¹⁵ Cf. Lovejoy 1930, 48 (siehe auch Wickham 1930, 29 ff.)

¹²¹⁶ Wickham 1930, 30 f. / 33 / 34

duplicity he was exalting his Stuff [*viz.* die vielbesagte „neutrale Erfahrung“] into that very Absolute which he damned.

(...)

To say that the primary stuff functions as consciousness, isn't that the same as saying that there is an all-conscious Deity?¹²¹⁷

(...)

As if the world had been created by human thought, and must of necessity fall within its limits!

Damit sind wir am entscheidenden Punkt angelangt: James' Antwort auf den Absoluten Idealismus von Royce und den ‚psychologischen‘ Monismus von Bradley ist eine andere Art von Idealismus – *para-Royce* und *para-Bradley* zugleich! Dieser für einige skandalöse Befund spricht nicht so sehr *gegen* James als *für* Royce und Bradley. Wenn es so schwierig ist, den Idealismus und seine Spielarten argumentativ zu überwinden, dann verdienen idealistische Theorien unsere erhöhte Aufmerksamkeit. Einfach zu dekretieren, es gebe nur endliche Geister im Sinne von psychologischen Subjekten oder überhaupt nichts Geistiges, was *sui generis* wäre, kann nicht als „Beweis“ *für* den Materialismus und *gegen* eine spiritualistische Metaphysik geführt werden. Ein Dekret ist so gut - oder so schlecht - wie das andere. So lange wir Menschen uns einbilden, zu denken, zu hoffen, zu wollen und mit unseren Händen etwas zu erschaffen, werden idealistische Theorien eine lebendige Option bleiben.

¹²¹⁷ *Erklärung:* Da unser intuitives oder „reines“ subjektive Bewusstsein (die „pure experience“ oder das Primärbewusstsein, wenn wir so wollen) noch ungeteilt ist, kann es prinzipiell nicht von einem kollektiven oder universellen Bewusstsein (à la Green und Royce) unterschieden oder abgetrennt werden. Es ist logisch gesehen nicht möglich, einen ‚Minimonismus‘ von einem ‚Maximonismus‘ zu unterscheiden. Entweder gibt es eine Subjekt/Objekt-Spaltung (dann nehmen wir keinen Indifferenzpunkt an, so wie das James und auch Bradley tun), oder es gibt sie eben nicht – *tertium non datur*. Auf die Form oder Art dieser Spaltung – oder auf die gewählten Bezeichnungen der (*pseudo*-) Relata - kommt es nicht an. Aus solchen Überlegungen heraus gelangt Bradley von einem logischen und psychologischen ‚Minimonismus‘ zu einem umfassenden ‚Maximonismus‘ (unsere einfachen Ausdrücke). Auf diesem Weg ‚von innen nach aussen‘ wird der Begriff der (unmittelbaren) Erfahrung für die metaphysischen Theorien von James und Bradley konstitutiv. Weiter vorne haben wir *for the sake of the argument* gesagt, Bradley gehe im Unterschied zu Whitehead vom Ganzen zu den Teilen. Hier haben wir diese Aussage präzisiert und Bradley noch weiter an James und Whitehead angenähert. MR

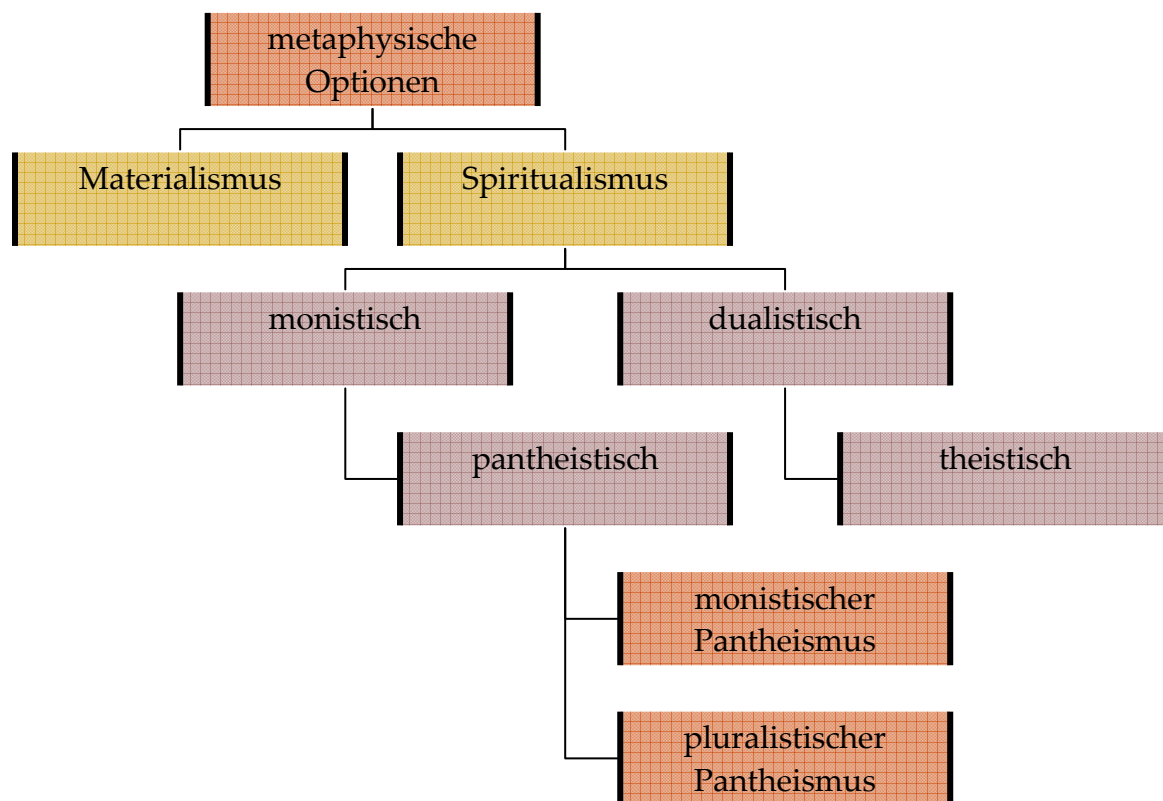
Das Gesamtbild von James' Philosophie bleibt eher unbefriedigend. Allerdings wäre es vermessen, aus James einen Atlas und aus Whitehead einen Herkules machen zu wollen. Diese beiden grossen Denker bieten uns keine fertigen Lösungen an, denn solche gibt es nicht. Als Philosophen *stellen sie Fragen* und behandeln Probleme, die sie bei anderen Philosophen (oder in der Wissenschaft) angetroffen haben. Diese Bescheidenheit ist nicht ein „Beweis“ gegen die Philosophie oder gegen das jahrtausendealte interkulturelle Projekt, dem wir im Westen den Namen „Metaphysik“ verliehen haben. Diese Bescheidenheit ist deren Bestätigung - und eine Chance für die Zukunft!

§ 23 Systematische und terminologische Fragen

Waren James und Whitehead Panpsychisten oder nicht? - Nun, die Antwort ist ziemlich einfach: solange wir keine verbindlichen Kriterien zur Hand haben, können wir die Frage beantworten, wie wir wollen. Herr A bejaht die Frage und lässt sich nicht auf andere Argumente ein, Frau B verneint sie heute (morgen bejaht sie die Frage vielleicht), und Herr C behauptet, diese Frage sei schlicht unverständlich. Genau vor dieser Art unqualifiziertem Diskurs soll uns unsere monistische oder holistische Betrachtungsweise bewahren. Zuerst ist es dringend geboten, das metaphysische Begriffsschema zu bereinigen. Alles, was nicht systematisch relevanten Kriterien standhält, wird aus unserem Begriffsinventar gestrichen. Dafür benötigen wir keine extrinsische Argumentation mit scholastischen Wortspaltereien und uninteressanten Pauschalurteilen, sondern eine faire und kompetente immanente Kritik. Es geht darum, die Metaphysik ‚von innen her‘ zu begreifen und sich auf philosophische Experimente einzulassen.

Wir steigen zuerst in die Systematik ein und versuchen dann, anhand unserer grossen Orientierung die obige Frage bezüglich James und Whitehead auf verbindliche Art zu beantworten.

Systematik. Wenn wir einmal damit begonnen haben, ist es nicht besonders schwer, Ordnung in unsere Begrifflichkeit zu bringen, da uns James selbst die grossen Linien vorgibt. Wir können gleich bei der Einteilung ansetzen, die James in PU in Worten präsentiert. Was James dort in der ersten Vorlesung sagt, sieht graphisch etwa so aus:



Es fällt sofort auf, dass James die Gattung *Spiritualismus* nicht in drei Äste aufteilt, wie wir das eigentlich von ihm erwarten würden. Der pluralistische Ast fehlt – das ist höchst bemerkenswert! Um diese Eigentümlichkeit in James' polemischen Antimonismus (in P, PU, merklich weniger in SPP) zu verstehen, knüpfen wir an Marcus Ford und George R. Lucas, Jr. an. Wir benutzen diese Gelegenheit gleich, um

die hier vertretene Position zu Fords Kapitel zum Panpsychismus und zum „pluralistischen Monismus“ bei James klarzustellen. Ford gelingt es nicht, die Themen Pan(en)theismus und Panpsychismus miteinander zu vereinbaren. In seiner Studie zu James' Philosophie gewinnt man den Eindruck, dass sich James nicht richtig für die Option „pluralistischer Pantheismus“ entscheiden konnte, weil er eben in Wirklichkeit ein „Panpsychist“ gewesen sei. Zwar sagt Ford das nicht direkt, aber es ist die Quintessenz seiner Darstellung. Tatsächlich verhält es sich gerade umgekehrt: James hadert mit dem Panpsychismus, nicht mit einer pantheistischen Weltanschauung. Wir teilen dagegen Fords Auffassung bezüglich James' „Monismus“, die uns zu G. R. Lucas weiterleiten wird:¹²¹⁸

James endorses, or tends to endorse, one of the basic tenets of metaphysical monism, namely, that individual human selves are continuous with each other in a higher consciousness that may be referred to as “God.”

Von einer positivistischen oder aufklärerischen Warte aus möchte man das wahrscheinlich mit grosser Geste als Humbug oder „Mystizismus“ abtun (*vide* George Allan).¹²¹⁹ Nun, es ist doch völlig egal, welchen Moden wir folgen, welche Etiketten wir verteilen, und wie wir persönlich zur Philosophie oder zur Metaphysik stehen. Als gebildete Menschen und pragmatische Humanisten sind wir dazu aufgefordert, die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrung in Betracht ziehen. Dies ist der Auftrag, den die Kommentatoren von James, Whitehead und anderen zugewiesen bekommen. Die wahre Frage ist, ob die besagten Kommentatoren diesem Auftrag gerecht werden oder nicht. Das Ideal, dem sich der Autor der vorliegenden Arbeit verpflichtet fühlt, heisst „openness of mind“ (siehe James' Widmung in P und die Widmung dieser Arbeit) oder allgemein „open philosophy“.

¹²¹⁸ Ford 1982, 41 – Die wiederkehrende Idee von James ist, dass sich Menschen in einem gemeinsamen Objekt finden. Es gibt bei James sozusagen eine ‚profane‘ und eine ‚sakrale‘ Version dieses Gedankens (cf. Ritchie 1905, 232 f. zur ersten Version).

¹²¹⁹ Cf. Roggo 2009 – Siehe Allan 2008 und G. Allan, „The ‚Conning‘ of History“, in: G. R. Lucas 1984 (ed.), 313 - 322.

Dieses Ideal duldet keine störenden Einschränkungen bezüglich der Gesinnung, des Geschlechts oder der Herkunft von Menschen. Nicht alles ist „gut“, aber alles ist „wirklich“. Wir nehmen also James' Weltanschauung als Hintergrund seiner gesamten Philosophie sehr ernst, wie das auch Ford tut. Wenn wir hier modernistischen Vorurteilen nachgeben, versperren wir uns den Zugang zu Whiteheads Kosmotheologie. Bevor wir weiterfahren, illustrieren wir James „pluralistischen Pantheismus“ mit drei Stellen aus PU, die für sich selber sprechen.¹²²⁰

The philosophy of the absolute agrees with the pluralistic philosophy (...) in that both identify human substance with the divine substance. (...) The contrast between these two forms of a reality which we will agree to suppose substantially spiritual is practically the topic of this course of lectures.

Philosophies are intimate parts of the universe, they express something of its own thought of itself. A philosophy may indeed be a momentaneous reaction of the universe upon itself. (...)

We are indeed parts of God and not external creations, on any possible reading of the panpsychic system.

(...) the vision of God as the indwelling divine rather than the external creator, and of human life as part and parcel of that deep reality.

Wenn wir James' Einteilung der metaphysischen Optionen, die weitreichenden Aussagen in PU („deep reality“) und weiteres ernst nehmen,¹²²¹ kann kein Zweifel darüber bestehen, dass James in PU ein pluralistischer Pantheismus - genauer ein

¹²²⁰ PU, p. 20 / 143 / 19 (zu James' gemässigten Monismus siehe allgemein 16 ff.)

¹²²¹ Siehe weiter PU, p. 141 („Let God but have...“), VRE, p. 405 f., PP/I, p. 346 („*anima mundi*“) und Ford 1982, 57 / Perry 1935/II, 598 (Brief an Julius Goldstein)

Panentheismus ähnlich wie bei Whitehead – vorschwebt. Nach Marcus Ford kommen wir über D. Skrbina zu G. R. Lucas.

Das Buch von David Skrbina *Panpsychism in the West* (2005) vermittelt im Grossen und Ganzen den Eindruck, dass der Panpsychismus eine grosse ‚Untergrundbewegung‘ in der westlichen Philosophie bildet, die in der Vergangenheit selten beim Namen genannt wurde. Es ist wirklich erstaunlich, wo sich überall Zitate finden lassen, die panpsychistische Tendenzen aufweisen (etwa bei Spencer, Bergson, Royce oder bei Wilhelm Reich). Nun dürfen wir uns durch eine zugegebenermassen eindruckliche Zitatensammlung dieser Art nicht beirren lassen. Die Geschichte exemplifiziert zwar nicht ewige Gesetze, aber die Geschichte ist für den Philosophen immer noch die grösste Lehrmeisterin. Wenn wir Bergson oder Whitehead ins Ohr geflüstert hätten, dass sie sich mit ihren Theorien unbewusst an einer philosophischen Konspiration mit dem Kodewort „Panpsychismus“ beteiligen würden, dann hätten sie beide wahrscheinlich milde gelächelt und den Kopf geschüttelt (Whitehead mochte den Ausdruck „Panpsychismus“ nicht, und Bergson war nicht für ein Schema zu gewinnen, das an Leibniz’ Monadologie erinnert). Das Thema „Panpsychismus“ wird künftig wohl nicht zu einer akademischen Mode erhoben, kann jedoch zu einem ernsthaften Hindernis für das Verständnis von Theoretikern im weiteren Umkreis der Bergsonschule werden, wovon auch James und Whitehead betroffen sind. Wir wollen deren grosse Leistungen nicht der Lächerlichkeit preisgeben. Aus diesem Grund gehen wir so forsch an dieses heikle Thema heran.

Was tatsächlich wegweisend ist, verrät die Überschrift eines Absatzes in Lucas’ sorgfältig geschriebenem Buch *The Rehabilitaion of Whitehead* (1989).¹²²² Abweichend von Lucas setzen wir die Entwicklung nach Hegel unter den Titel „objektiver

¹²²² Siehe Lucas 1989, 41, 46 und 27: „The Convergence of Post-Hegelian Idealism and Later Evolutionary Cosmology“ – Wahrscheinlich ist in der Verbindung zwischen dem Entwicklungsgedanken (seit Spencer, Huxley, Robert Chambers u. a., um 1850) und dem klassischen *argument from design* der Grund dieser „Konvergenz“ zu suchen.

Idealismus nach Kant und nach Hegel“. Es scheint sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Konvergenz zwischen wissenschaftlich interessierten Philosophen anzubahnen, die recht deutlich in Richtung eines objektiven Idealismus weisen („post-Hegelian idealism“).¹²²³ In vielen Fällen geht ein epistemologischer Realismus mit einem metaphysischen Idealismus einher, der teilweise einen „Platonismus“ oder „logischen Realismus“ einschliesst (genauer einen gemässigten Universalienrealismus wie bei Peirce, Whitehead oder in SPP). Fechner, Paulsen, James, Peirce und Whitehead (etwas weniger deutlich Spencer, Bergson, Alexander, Münsterberg und Lloyd Morgan, ferner Bradley und Ritchie) vertreten Theorien, die man mit G. R. Lucas ganz allgemein als „post-Hegelian idealism“ bezeichnen könnte.¹²²⁴ Diese Bezeichnung und die darin implizierte Verbindung zu Spinoza legen bereits einen psychophysischen Parallelismus „ohne Interaktion“ nahe, der wenigstens von Fechner, Paulsen, Spencer und Whitehead eingehalten wird - die Alternative dazu ist die Auflösung der Realismus/Idealismus-Dichotomie wie bei James und Bradley. Da sich objektiver Idealismus, theistischer Panpsychismus und Panentheismus teilweise überschneiden, ergibt sich die Versuchung, die betreffenden metaphysischen Versuche allesamt der Kategorie „Panpsychismus“ zuzuordnen. Die Kategorie „objektiver Idealismus“ ist relativ offen. Eine Metaphysik *nach Kant* und *ohne Kant* erlaubt mannigfache Anleihen an die (ionische, griechische und italische) spekulative Naturphilosophie, an die griechische Klassik, an den Hellenismus, an die Weimarer Klassik und die Romantik, an indische und chinesische Traditionen und natürlich auch an die zeitgenössische Psychologie und Biologie. Es scheint, dass wir bei alledem eine gewisse Verwandtschaft mit der stoischen Philosophie (und in *diesem* Zusammenhang mit Heraklit) feststellen dürfen. Ob das der Fall ist – und inwiefern

¹²²³ Cf. Wilshire 1997, 110 (zu Peirce und James)

¹²²⁴ Cf. Paulsen 1901, 403 und 449 (*top-down*-Perspektive oder Panentheismus), Lasswitz 1910, 152 f. (zu Fechner) und Feibleman, 1960, 408 ff. (zu Peirce) – Die vielbesagte Dialektik bildet kein Problem, da das ‚Urbild‘ von Hegels Dialektik in Goethes Motiv der „organischen Entzweigung“ zu suchen ist (cf. Goethe 1982, 193 ff., 209 ff. und die bekannte „Einleitung zu einer Morphologie“ von 1817). Goethe und Spinoza liefern zusammen den Schlüssel zum Verständnis von Hegels Ontotheologie. Interpretationen, die Goethe und Spinoza aus den Augen verlieren, sind mit Vorsicht zu lesen. Allgemein lassen sich dynamische und holistische Denkweisen auf Goethe zurückführen (man denke an Schelling, Coleridge, Carl Gustav Carus, Alexander von Humboldt u. a.).

Stoiker „Panpsychisten“ waren, wie neuerdings behauptet wird – wäre im weiteren Verlauf der Forschung sorgfältig zu prüfen. Die Arbeit von Nathalie Frieden-Markevitch zu „Bergsons unbewusstem Stoizismus“ hat den Anfang gemacht. Sie geht damit mit gutem Beispiel voran.¹²²⁵

Aus dem Gesagten ergibt sich die Aufgabe, genauer zwischen „Panpsychismus“ und „Panentheismus“ zu unterscheiden. Könnte es sein, dass James damit lediglich zwei komplementäre Perspektiven meint? Die fraglichen Kategorien sind auf den ersten Blick nicht schwer zu unterscheiden. Es genügt, wenn wir die Kriterien „Leben“ und „Geist“ (oder „Bewusstsein“) klar voneinander trennen. Nicht alles, was lebt, reflektiert sein eigenes Leben. Es wäre extrem schwierig, das Gegenteil davon plausibel zu machen.¹²²⁶ Wir können demnach Folgendes festlegen:

„Panpsychismus mit Gott“ = df. die Lehre einer Seelenhierarchie (*omnia animata*) mit einem geistigen Prinzip an der Spitze (*omnia animans*).

„Panentheismus“ = df. die Lehre eines persönlichen Gott, der in die Welt einfließt und sie mit seinem Leben und seinem Geist erfüllt (*spiritus mundi*).

Dass ein naturalistischer „Panpsychismus ohne Gott“ kein Panentheismus sein kann, liegt auf der Hand. Der Begriff „Panpsychismus mit Gott“ oder „theistischer Panpsychismus“ impliziert die Dualitäten Gott/Welt, damit auch Eines/Vieles, Geist/Leben und dementsprechend Religion/Wissenschaft (was die Metaphysik zu vermitteln hat). Dieser Typus ist ein entfernter Abkömmling der neuplatonischen Seinshierarchie mit drei oder mehr Grundursachen.¹²²⁷

¹²²⁵ Siehe Markevitch 1982 – Das würde heißen, dass wir beim besagten „objektiven Idealismus“ vermehrt an die Stoa denken müssten.

¹²²⁶ Cf. Schlick 1925, 474 und Levine 1994, 114 – Hier darf die Auffassung von Alexander und Whitehead in Zweifel gezogen werden, dass es ein unbewusstes „enjoyment“ gibt.

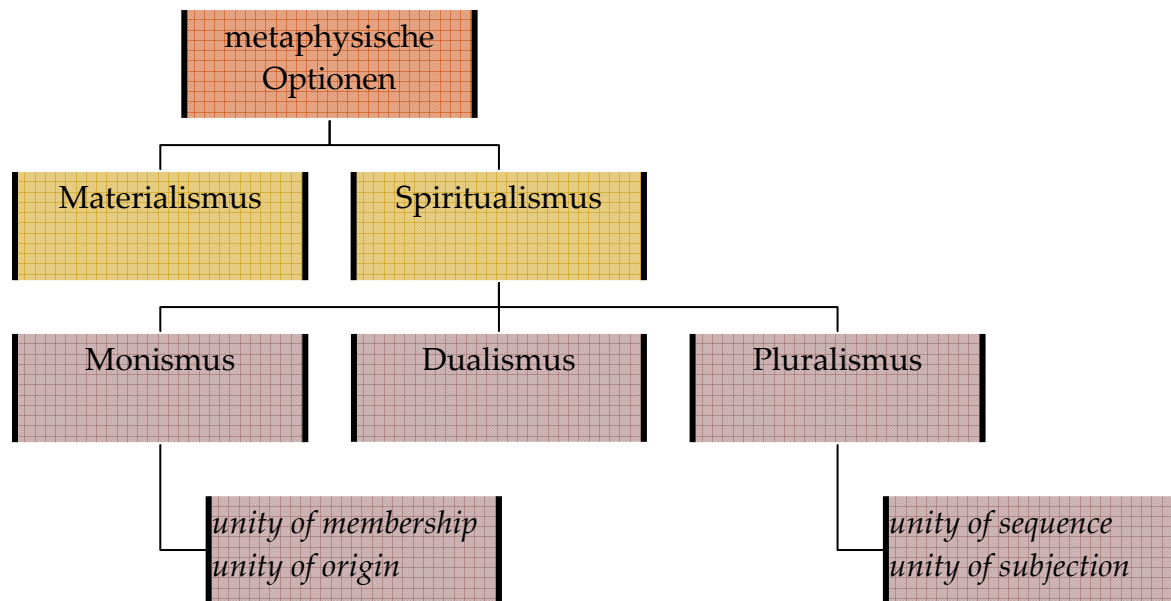
¹²²⁷ Cf. Siorvanes 1996, chap. 3 (zu Proklos) und Carus 1860, 447 ff. (Gedanken von Plotin und Schelling)

Während hier Gott eher als ‚grosser Planer und Gesetzgeber‘ angesehen wird (sei dieser nun immanent oder transzendent), ist dieser in einer panentheistischen Weltanschauung Gott mit der Welt verwebt, ohne mit ihr identisch zu sein. Er wirkt sozusagen von innen heraus als *spiritus mundi*, als göttlicher Funke, als liebender Vater, Freund oder Begleiter (wie bei Whitehead) - oder als „liebende Mutter“, wenn wir mehr auf unsere innere Stimme hören. Gott, der Weltgeist oder Brahma ist etwa so in der Welt präsent wie das Salz im Meer oder in unserem Körper: unscheinbar aber als etwas Selbstidentisches omnipräsent.¹²²⁸ Wenn wir diesen Vergleich weiterziehen, können wir sagen: Durch ein spezielles Verfahren lässt sich aus Meerwasser Salz gewinnen. Dieses „spezielle Verfahren“ wäre die Askese, die geistige Schulung und die mystische Versenkung. Das „Salz“ wäre die Angleichung an Gott oder die Rückkehr in die Ureinheit.

In § 8 haben wir einen gemässigten Monismus und zwei andere Arten von Monismen unterschieden (*double aspect theory* und *single aspect theory*, wie wir diese Varianten auch nennen könnten). Diesen Typen entsprachen die Optionen Panentheismus, Pantheismus I (wie jener von Spinoza) und Pantheismus II (der umstritten ist). Wir sprechen hier also von einem „gemässigten Monismus“, der auch für James akzeptabel ist.

Wir wollen nun James' Schema etwas vereinfachen und mit Ruskins vier Einheiten ergänzen. Das wird uns helfen, die Begriffe, die unter den relevanten Oberbegriff ‚Pansubjektivismus‘ fallen, zu ordnen und dabei angemessene Plätze für die Begriffe ‚Panpsychismus‘ und ‚Pantheismus‘ zu finden.

¹²²⁸ Cf. Zaehner 1957, 135 f. – Was Robert C. Zaehner über „nature mysticism“ und „theistic mysticism“ schreibt, ist für die Metaphysik von Belang (siehe Seiten 109, 141 und *passim*).



Wie zu sehen ist, wurden die vier Einheitstypen von John Ruskin auf die Arten *Monismus* und *Pluralismus* aufgeteilt. Dieses Verfahren ist keineswegs zwingend, denn Ruskins *three-in-one*-Einteilung liesse sich insgesamt dynamisch oder ‚statisch‘ (pluralistisch oder monistisch) deuten. Was wir mit dieser Aufteilung bezwecken, ist das Herausheben der *highlights* in Bezug auf die genannten Arten. Die Einheit einer dynamischen, pluralistischen Welt wird vor allem durch zwei komplementäre Prinzipien verbürgt: Kontinuität und Gesetzmäßigkeit (oder ‚Habitualität‘, wenn wir uns mehr an Peirce oder Ravaisson halten). In Ruskins viktorianischer Diktion heissen diese beiden Prinzipien „unity of sequence“ und „unity of subjection“. Der zentrale Gedanke ist in jedem Fall jener der Kontinuität. Ohne Kontinuität gäbe es weder Kunst, Wissenschaft noch Philosophie, denn es gäbe keine Menschen als Produkt einer natürlichen Entwicklung. Wirk- und Zweckursachen sind Aspekte der Kontinuität. Dieser Kausalnexus kann mit der „unity of subjection“ in Übereinstimmung gebracht werden.

Die beiden Ideen oder Prinzipien, die monistische Theorien beherrschen (bei welchen die zeitliche Sicht der ewigen Wirklichkeit untergeordnet wird), sind ebenfalls komplementärer Natur: Einheit im absoluten Ursprung und Einheit modaler/relativer/subjektiver Erscheinungen in einer absoluten Wirklichkeit, was wir

mit Ruskin auch „unity of membership“ und „unity of origin“ nennen könnten. Eine Theorie im Sinne Spinozas oder Schellings wird eher diese beiden Typen hervorheben; Theorien wie jene Bergsons oder Whiteheads werden dagegen die Kontinuität in der Zeit betonen, und weniger nach einem absoluten Ursprung ‚ausserhalb‘ der Zeit suchen, auch wenn Gott als Quelle des Guten berücksichtigt wird.

Ausgehend von der Kontraposition Empirismus/Rationalismus wählt James „intimacy“ respektive „foreignness“ als Kriterien für seine Einteilung.¹²²⁹ Da diese Kriterien eher psychologisch anmuten, soll nach anderen Kriterien gesucht werden, die es uns erlauben, die Begriffe ‚Pantheismus‘ und ‚Panpsychismus‘ im selben Schema zu akkommodieren.

Pansubjektivismus. Unser erstes Kriterium ergibt sich aus dem neuzeitlichen Subjektivismus. Das logische Subjekt/die metaphysische Substanz applizieren wir entweder (I) pluralistisch wie die Aristoteliker, (II) dualistisch wie die Cartesianer oder (III) monistisch wie Spinoza und seine entfernten Schüler. Dementsprechend verstehen wir logische Prädikate/metaphysische Eigenschaften entweder (I) als wahrnehmbare objektive Bestimmungen, (II) als Ideen, Repräsentationen oder Zeichen, (III) als Manifestationen der einen Wirklichkeit, die subjektiv (oder auch intersubjektiv) zu denken sind. Unser Gerüst nimmt also die folgende Gestalt an: Wir setzen in der traditionellen Metaphysik den Substanzbegriff als Oberbegriff, unter welchen die Optionen „Monismus“, „Dualismus“ und „Pluralismus“ fallen. Um eine Idee von deren ‚Nutzen‘ zu geben, wenden wir diese drei Kategorien grossflächig an. Unter die entsprechenden Begriffe *Monismus*, *Dualismus* und *Pluralismus* würden im Rahmen der philosophischen Anthropologie Begriffe von der Art ‚Kollektivismus‘, ‚Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft‘ und ‚Individualismus‘ fallen. In der philosophischen Theologie würde wir mit den historisch bedeutsamen Begriffen ‚Pantheismus‘, ‚Theismus‘ und ‚Panentheismus‘ arbeiten. Für die philosophische

¹²²⁹ PU, p. 19 ff. und 143 f. – Cf. Lamberth 1997

Kosmologie würden sich Begriffe eignen, die jenen der philosophischen Anthropologie auffallend ähnlich sind (man erinnere sich an die Analogie von Staat und Kosmos bei Platon, bei Al Farabi und im Konfuzianismus), wobei die kosmologische Entsprechung zum Kriterium der Freiheit oder der Selbstbestimmung „Zufall“, „Unvorhersagbarkeit“ oder „Indeterminismus“ heissen würde (*vide* Peirce und Epikur). Soweit scheint alles an seinem Platz zu sein. Wo sollen wir in diesem Schema den Begriff ‚Panpsychismus‘ unterbringen? Offenbar muss unser Gerüst an die veränderten Umstände des 19. und 20. Jahrhunderts angepasst werden, denn mit dem Substanzbegriff kommen wir nicht an schwierigen Diskussionen bezüglich des Verhältnisses von *things* und *processes* vorbei. (Deshalb haben wir oben auch James’ interessante Wendung „spiritual substance“ übersehen.) Da sich nach 1900 mit dem Aufkommen der Prozessphilosophie als Alternative zur ‚objektivistischen‘ Substanzontologie eine ‚subjektivistische‘ Ereignisontologie anbietet, setzen wir den Substanzbegriff in Klammern (wir geben ihn damit noch nicht auf) und ersetzen ihn behelfsmässig mit dessen logischer Entsprechung, nämlich mit dem Subjektbegriff, der sich leicht psychologisch umdeuten lässt, was wiederum eine Rückkehr in die Metaphysik erlaubt. So wie früher alles auf den Substanzbegriff zurückgeführt wurde, so machen wir nun das Wirkliche von logischen, psychologischen oder metaphysischen Subjekten abhängig. Mit der Psychologisierung des Substanzbegriffs treten wir bereits in den Vorhof der Metaphysik ein. Der logische Prädikatbegriff lässt sich in Analogie zur menschlichen Erfahrung psychologisch im Sinn von „Zustand“, „Aktivität“ oder „Funktion“ umdeuten (mit den entsprechenden teleologischen Konnotationen). Die Welt besteht für uns in der Zeit nach Spinoza nicht mehr aus Subjekten und Objekten, sondern aus Subjekten und deren Zuständen (der Modus oder der Ausdruck einer „Substanz“, sei diese nun statisch oder dynamisch, abstrakt oder konkret, im Plural oder im Singular verstanden). Unser neuer Oberbegriff ist also nicht mehr jener der Substanz, sondern jener der Gleichheit-in-der-Verschiedenheit und vor allem der Gleichheit in verschiedenen theoretischen Kontexten. Der Begriff ‚Pansubjektivismus‘ wird diesem Gedanken

und der Idee ‚modaler Gestalten‘ in einem Kontinuum am ehesten gerecht (die wirkliche Kontinuität ist nicht bloss eine Ansammlung potenzieller Objekte für ein Subjekt). Unter unseren neuen Oberbegriff *Pansubjektivismus* fallen die Begriffe *Monismus* und *Pluralismus*. Wir benötigen nun noch ein handfestes Kriterium für die Subjektivität, damit wir besser zwischen Pantheismus und Panpsychismus unterscheiden können. Historisch gesehen scheint es sinnvoll zu sein, an dieser Stelle die folgende Analogie zum Tragen zu bringen:

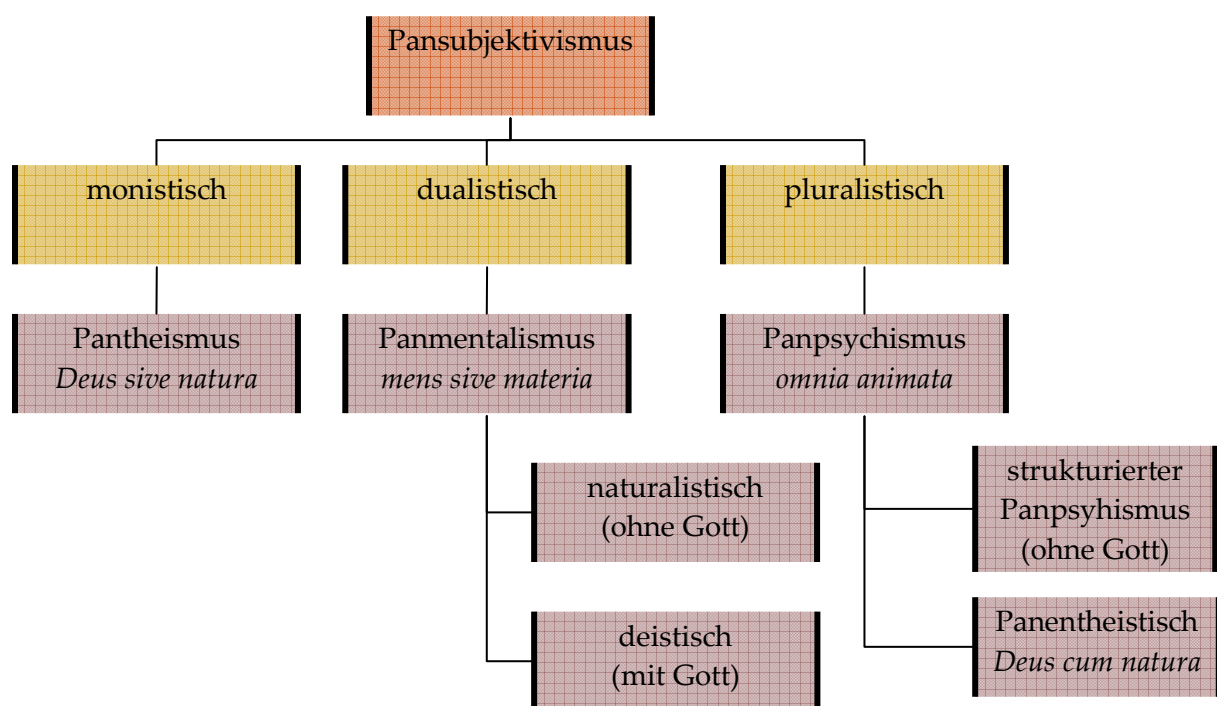
Substanz : Persistenz \approx Subjekt : Wille

Der Wille zu einer ethischen Lebensform, zu politischer Gerechtigkeit (zum säkularen Rechtsstaat), zu einer eigenen kulturellen Identität und zum persönlichen und künstlerischen Ausdruck ist ein Thema, das in Europa seit der Zeit vor und nach der grossen Französischen Revolution dominant wurde und nach Fichte, Schelling, Schopenhauer, Maine de Biran auch noch bei Lotze, Wundt, Santayana, Nietzsche, James, Royce, Ravaisson, Bergson und Whitehead nachwirkt, wenn auch nicht immer explizit von einem „Willen“ die Rede ist.¹²³⁰ Mögliche Synonyme zum etwas angestaubten Ausdruck „Wille“ lauten „Selbstbestimmung“ oder „Eigenmacht“ (immer im Rahmen des Möglichen). Anhand eines erweiterten Willensbegriffs lässt sich der Unterschied zwischen *einem* übergreifenden und *mehreren* ineinandergreifenden Subjekten so definieren: Wo *ein* Wille die Welt durchzieht, gibt es nur *ein* metaphysisches Subjekt (ein letzter Existenzgrund mit verschiedenen Namen); wo jedes Individuum einen eigenen Willen kundtut (den es unter Umständen zurückzubinden gilt), gibt es eine Vielheit metaphysischer Subjekte, die ein mehr oder weniger harmonisches oder funktionales Ganzes bildet.

Den Begriff ‚Dualismus‘ verstehen wir locker und erweitern ihn im Sinne von „funktionaler Dualität“, so dass die Unterarten *Pantheismus*, *Panmentalismus* und *Panpsychismus* als parallelistische Theorien (universell, mit genetischer Einheit, ohne

¹²³⁰ Siehe ML, p. 316 / 318 und François 2004 (zu Bergson und Schopenhauer)

Interaktion) aufgefasst werden können. Wir erhalten so drei Arten von Doppelaspekttheorien, bei denen das Interaktionsproblem ausgeklammert wird. Wenn James hinsichtlich Paulsens Philosophie von einem „psycho-physical monism“ spricht, dann dürfen wir diesen Ausdruck mit den Ausdrücken „psychophysical dualism“ und „psychophysical pluralism“ ergänzen, was genau unseren drei *Pan*-Theorien entspricht.¹²³¹ Damit ergibt sich das folgende übersichtliche Schema:



Dazu beachten wir die folgenden Punkte:

¹²³¹ EP, p. 91 – Die Paradigmen dieser beiden Typen sind die Theorien von Spinoza und Leibniz (kollektiver und distributiver Parallelismus). Beide sind für Whiteheads Metaphysik von grosser Bedeutung.

1 - Eine metaphysische Theorie, die mit dem Begriff ‚Gott‘ operiert, ist nicht im eigentlichen Sinn „naturalistisch“. Ein konsequenter Naturalismus hält sich an natürliche Erscheinungen und an die Wissenschaft. An einer theistisch-naturalistischen Mischform haben wir kein Interesse, wenn wir klare Trennlinien ziehen wollen. Wir halten uns am besten an Thomas Henry Huxley: “(...) whether there be a Supernature or not, our business is with Nature”.¹²³² Um dies besser zu verstehen, müssen wir uns die deistische Variante eines Naturalismus vergegenwärtigen. In Descartes’ Metaphysik gibt es nur *einen* wirklichen Dualismus ausserhalb seines Begriffsschemas, nämlich jenen zwischen Gott und der Welt, der sich in der Realidistinktion zwischen Physik und Metaphysik niederschlägt. Gott bleibt aus streng wissenschaftlicher Sicht „das Unwissbare“ (Spencer), auch wenn Er als notwendige Bedingung aller Gesetze und Phänomene angesehen wird (Hodgson). Die bekannte Unterscheidung *res extensa* / *res cogitans* gehört sowohl bei Descartes als auch bei Spinoza in das jeweilige Begriffssystem. Wir haben hier also keine Realidistinktion (wie jene von Gott und der physikalischen Welt), sondern eine Idealdistinktion vor uns (analog zu Aristoteles’ Unterscheidung *Materie* / *Form*). Aus dem Gesagten erhellt, dass das Übernatürliche ein naturalistisches Programm zwar nicht direkt einschränkt, aber für die inhaltliche Festlegung dieses Programms eben nicht erforderlich ist.¹²³³

2 - Entgegen vereinzelt Meinungen ist ein Panpsychismus oder ein Monadismus nicht gleichbedeutend mit einem Immaterialismus.¹²³⁴ Was für den Pantheismus gilt, gilt *a fortiori* für einen Panpsychismus, der sich vermehrt an der Wissenschaft orientiert. Weder Spinoza noch Leibniz haben die Materie abgeschafft (genau

¹²³² Huxley 1931, 116 f. und 178 „agnostic confession“

¹²³³ Der Einfachheit halber sehen wir von ethischen Fragen ab, weisen aber mit Nachdruck auf die Wichtigkeit ethischer Reflexion hin. – Ein Panmentalismus ohne Gott käme einem materialistischen Monismus gleich. Diese Variante wäre eigentlich der Spezies „monistisch“ oder „Monismus“ zuzuschlagen, worauf aus praktischen Gründen verzichtet wurde. Denn dies würde zusätzlich eine Diskussion bezüglich des Verhältnisses von (Pan-) Subjektivismus und Materialismus erfordern (Gattung und Spezies im Schema oben). MR

¹²³⁴ Siehe etwa Flournoy 1911, 92 *nota* 1 oder Levine 1994, 114

besehen auch nicht Berkeley). Dasselbe gilt natürlich auch für James, Bergson und Whitehead, welche die Materie oder Formen physikalischer Energie nicht *per se* als etwas Lebendes oder Geistiges/Immaterielles auffassen. (Wenn Whitehead „physical“ schreibt, meint er *physical*, und nicht *psychical*.) Bei Bergson sind Materie und Energie ‚Instrumente‘ für die Entfaltung von Leben und Geist. Da beim Verhältnis von Materie und Geist (respektive von Physik und Metaphysik) einige hinderliche Missverständnisse im Raum bleiben, dürfte es nützlich sein, eine Stelle aus der *Monadologie* (1720) zu zitieren, denn Leibniz sagt dort ganz klar:¹²³⁵

Les âmes agissent selon les loix [*sic*] des causes finales par appétitions, fins et moyens [emotionale und rationale Ziele]. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui [*sic*] des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

Wirkursachen sind also nicht bloss „Erscheinungen“ (wie später bei Lotze) oder intellektuelle Einbildungen (wie bei Hume und Bradley). Sie können bei Leibniz ruhig als „positive Fakten“ angesehen werden. Wenn die Mathematik nur eine psychologisch bedingte Pseudowirklichkeit formalisieren würde, wären die Autorität und Universalität der gesamten Wissenschaft gefährdet – letztlich auch der Sinn der Mathematik selbst. Das kann nicht im Sinne Leibniz’ und Spinozas gewesen sein! Die Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik seit Descartes (genauer seit Anaxagoras) impliziert somit *keinen* fundamentalen Widerspruch, weder bei Spinoza, Leibniz noch bei Berkeley. „Causal agency thus mirrors rational explanation“ sagt Rescher,¹²³⁶ und wir betonen unsererseits die Einheit der Welt bei Leibniz, wozu auch der Mensch und seine Gedanken gehören. Sein und Bewusstsein

¹²³⁵ Leibniz 1990, 260 (*Mon.* § 79) – Wir erinnern an unser Motto: „Subsumieren ist nicht eliminieren“. Der geistige Grund einer physischen Bewegung („mouvements“) negiert diese nicht. Aus diesem Grund haben wir weiter oben auch Leonardo da Vinci zitiert. Eine ähnliche Denkweise ist übrigens auch bei Isaac Newton festzustellen.

¹²³⁶ Rescher 1990, 179, Kommentar ad *Mon.* § 51 – Allerdings scheint das Umgekehrte bei Leibniz und bei Whitehead auch zuzutreffen: „Rational explanation mirrors causal relations.“

bilden eine Harmonie, wenigstens wenn wir uns Gott annähern. Zwischen *minding* und *the minded* - oder noch schlimmer zwischen *acting* und *the acted* - darf es keine Kluft geben.¹²³⁷

Natürlich wäre es möglich, den Dingen neue Namen zu geben. Wenn wir unter „mind“ allgemein eine Struktur oder ein Organisationsprinzip verstehen, scheint die Welt eine Hierarchie von „minds“ zu sein (*i.e.* die „Seelenhierarchie“ im Schema oben radikal spiritualistisch gedeutet).¹²³⁸ So ist es auch möglich, den Unterschied von Psyche und Soma oder von „mind“ und „organism“ einzuebnen und alle internen und externen Phänomene „mental“ oder „organisch“ zu nennen. Sofern wir solche Umbenennungen erlauben, müssen wir auch den Namen „Substanz“ zulassen, denn eine Substanz ist auch eine Struktur und als solche von einem Organisationsprinzip abhängig (nämlich von Aristoteles' substanziellen Formen, die *nicht* statisch sind). Man kann willkürliche Namensgebungen nicht in eine Richtung erlauben und in eine andere Richtung verbieten. Vielmehr muss man sich mit Descartes und Leibniz ganz klar darüber sein, dass mit der weitgehenden Relativierung der physikalischen Merkmale der Welt (*viz.* Raum, Materie, Wirkursachen) eine weitgehende Relativierung der Mathematik und allgemein der Naturwissenschaft einhergeht. Nicht einmal Bergson mag so weit gehen, auch James nicht. Wenn alles als „Geist“ aufgefasst wird, und „Materie“ eine Pseudokategorie ist, erscheinen auch die Lehren von der bewegten Materie (die klassische Physik) und von der dynamischen Struktur der Materie (die Teilchenphysik) insgesamt als Pseudowissenschaft. Das war die Physik für Leibniz, Berkeley, Bergson und Whitehead aber gerade nicht! Die klassische Mechanik mag einseitig und eingeschränkt sein - sie ist aber auf keinen Fall „pseudo“. In diesem Punkt divergiert die hier vertretene Ansicht scharf von jener, die Charles Hartshorne vertritt.¹²³⁹ Wir

¹²³⁷ Cf. Lloyd Morgan 1923, § VI: „Minding and that which is Minded“ – Wir erweitern mit „acting“ und „acted“ Alexanders und Lloyd Morgans bekannte Unterscheidung.

¹²³⁸ Cf. Hartshorne 1997, 137: „levels of mind“

¹²³⁹ Siehe Hartshorne 1997, 135 f. – Man mag darüber streiten, ob Whitehead derselben Ansicht ist wie Hartshorne oder nicht. Wenn wir an analoge Vorstellungen bei Schelling oder bei Schopenhauer denken, sagen wir vielleicht, das Physische sei „potenziell“ das Psychische, aber das reicht für einen

sehen im Unterschied zu ihm bei Leibniz keine spezielle Befangenheit in der Zeit (alle Menschen sind in ihrer Zeit „befangen“ oder gefangen), im Gegenteil: die Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik, um die es hier eigentlich geht, ist sehr zu begrüßen, denn die Anatomie der menschlichen Erfahrung zeigt zahlreiche Dualitäten, die sich theoretisch nicht auflösen machen lassen: abstrakt/konkret, diskursiv/intuitiv, Quantität/Qualität, Faktum/Wert, Wissenschaft/Religion, Experiment/Spekulation oder auch Vergangenheit/Zukunft. Damit haben wir den Weg zum nächsten Punkt freigekämpft.

3 - Die Unterarten *Pantheismus*, *Panmentalismus* und *Panpsychismus* sind Varianten parallelistischer Theorien, die wir mit den Namen Spinoza und Leibniz verknüpfen (im Hintergrund steht wie so oft Aristoteles). Die genauen Definitionen dieser Theorien beinhaltet immer die Bezeichnung „psychophysischer Parallelismus“.¹²⁴⁰ Ein Parallelismus liegt dann vor, wenn eine wörtlich verstandene „Interaktion“ zwischen mentalen und andersartigen Entitäten oder Phasen ausgeschlossen wird, was zumeist aus methodischen Gründen geschieht (siehe James, Fechner und Münsterberg). Damit werden einseitig reduktionistische Tendenzen vorgebeugt, und die „Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik“ wird eingehalten.¹²⁴¹

Die Begriffe *Panpsychismus* und *Panmentalismus* ersetzen die historischen Begriffe ‚Monadismus‘ und ‚Hylozoismus‘ (Leibniz und Diderot wären hier die klassischen Autoren).¹²⁴² Unter den Zeitgenossen von James und Whitehead wären Charles A.

radikalen Spiritualismus, der nur „mental“ und „protomental events“ anerkennt (wie Lotze, Strong, Hartshorne oder auch Sprigge und Skrbina) *nicht* aus. Für uns gilt wie immer: *in dubio pro reo* und *in dubio pro scientia*. Mindestens ein heuristischer oder methodischer Dualismus und Materialismus muss zugestanden werden, was wir in Anlehnung an Whitehead „the duality of nature“ nennen möchten. (PNK, p. 98 f.) Mit einer lebensfremden „antimaterialist and antidualist conviction“ (Hartshorne 1997, 165) blockieren wir den Zugang zur Wissenschaft und zum ‚normalen‘ menschlichen Denken, was der Philosophie nur schaden kann. Ansonsten unterstützen wir Hartshornes Auffassungen, die in Richtung eines objektiven Idealismus weisen.

¹²⁴⁰ Cf. James in TP 1, p. 396: „parallelism or panpsychism“

¹²⁴¹ Siehe Paulsen 1901, 88 ff.

¹²⁴² Siehe Baertschi 1986, chap. 4 (zu Diderot) – Verwandte und redundante Bezeichnungen wie „Animismus“ (Spencer, Dewey, Ritchie u. a.), „Animatismus“ (Zaehner), „psychicalism“ (pace Hartshorne), „Pansensismus“, „Panexperimentalismus“ (Griffin und Sprigge) oder „Panbiotismus“ (Paul Carus) sind zu vermeiden.

Strong (Panpsychismus) und William P. Montague („materialistic animism“, besser „Panmentalismus“) zu nennen.¹²⁴³ Diese beiden Begriffe werden wir präzise so definieren:¹²⁴⁴

„Panpsychismus“ = df durchgehender spiritualistischer psychophysischer Parallelismus (mit oder ohne Gott).

„Panmentalismus“ = df durchgehender materialistischer psychophysischer Parallelismus (mit oder ohne Gott).

Es ist wichtig, an dieser Stelle das Begriffssystem nicht mit redundanten und verwandten Begriffen zu überladen. Eine nicht-reduktionistische *Pan*-Theorie impliziert immer einen universellen Parallelismus zwischen materiellen und nicht-materiellen Aspekten der Wirklichkeit (die meisten Philosophen sind *pro scientia*). Dabei muss ein gewisser Spielraum gewährleistet bleiben. Ein Parallelismus kann in Richtung der Materie und der Gottheit ‚ausfransen‘, d. h. es muss möglich sein, im Rahmen eines Parallelismus ‚reinen Geist‘ und ‚reine Materie‘ zu konzipieren, auch wenn diese abstrakten Kategorien genau genommen nur die Extrema eines Gradienten bilden, der als theoretisches Werkzeug nicht empirisch gegeben ist. Auch sollten wir uns mehr vom klassischen Verständnis der Begriffe ‚Hylozoismus‘ und ‚Monadismus‘ lösen, die zumeist im Sinne von „materialistischer“ und

Bemerkung: Die Stelle TP 3, p. 106 ist sehr wahrscheinlich ein Versehen von James, deshalb diskutieren wir sie im Text nicht. Ein „panpsychism“ gehört immer in die Kategorie „psychophysics“ (James verweist auf Strong, und Strong bezieht sich auf Leibniz). James unterscheidet an dieser Stelle nicht scharf genug zwischen monistischem und dualistischem Spiritualismus. Radikal monistische Theorien sind in der Philosophie äusserst selten. Meistens wird ein Aspekt einem anderen Aspekt untergeordnet (Relativierung, Reduktion); selten werden verschiedene Aspekte der menschlichen Erfahrung rundweg geleugnet (das gilt selbst für die eleatische Schule und für die monistischen Lehren des Vedānta und des Mādhyamaka-Buddhismus). Nihilistische Theorien sind noch weit seltener als radikal monistische.

¹²⁴³ Siehe Strong 1930 und Montague 1930 - Aufgrund der wenigen verfügbaren Angaben ist es schwierig, David Skrbinas Theorie einer der beiden Kategorien zuzuordnen. Es scheint bei diesem aktuellen Autor wie bei W. P. Montague eine materialistische Tendenz vorzuliegen (siehe Skrbina 2005, 240 f.), die die Anerkennung einer Gottheit nicht ausschliesst.

¹²⁴⁴ Cf. Lamberth 1997, 248 f. (Definition des Begriffs ‚Panpsychismus‘)

„spiritualistischer Atomismus“ eingeführt werden. Es ist nicht zwingend, den Begriff ‚psychophysischer Parallelismus‘ atomistisch zu fassen; die Möglichkeit soll offen stehen, darunter einen Parallelismus zwischen kontinuierlichen Phänomenen zu verstehen. Mit den entsprechenden Qualifikationen lassen sich diese Varianten mit den Grundbegriffen *Panpsychismus* und *Panmentalismus* fassen, ohne dass bei jeder Variante ein neuer Begriff oder ein neuer Name eingeführt werden muss.

Damit sind wir endlich in der Lage, unsere ungenaue Ausgangsfrage auf korrekte Art zu formulieren und auf differenzierte Art zu beantworten. Die populäre Frage lautete: „War James ein Panpsychist?“ – Der Metaphysiker fragt im Vergleich dazu ganz gezielt: „Können James’ [oder Whiteheads] metaphysische Versuche dem Typus ‚spiritualistischer [oder materialistischer] psychophysischer Parallelismus [mit oder ohne Gott]‘ zugeordnet werden?“ Wir fragen also nicht mehr nach einer Weltanschauung und deren Relevanz für die heutige Zeit (wie Sprigge, Skrbina, Ward u. a.), sondern nach Struktur und Gehalt einer gegebenen Theorie oder einer Gruppe von Theorien.¹²⁴⁵ Die Weltanschauung, welche die zu untersuchende Theorie eventuell motiviert hat, ist Thema einer ganz anderen Diskussion.

Um die „populäre Frage“ auf eine professionelle Art zu beantworten, erinnern wir uns zuerst an die missglückten Definitionsversuche von Skrbina (P 1 und P 2) und an unsere besseren Vorschläge (P 3 und P 4). Wir haben hier, wie gesagt, mit einem ernsthaften Definitionsproblem zu kämpfen. Die Art, wie wir vorhin ‚Panpsychismus‘ und ‚Panmentalismus‘ definiert haben, lässt erkennen, dass wir damit eigentlich nur zwischen ‚mehr spiritualistischen‘ und ‚mehr materialistischen‘ Varianten parallelistischer Theorien unterscheiden und nicht mehr. Wir benutzen also „Panpsychismus“ als Name einer parallelistischen Theorie. Wenn wir den näheren Bezug zur Evolutionstheorie (das „naturphilosophische Motiv“) ausblenden und den Monadenbegriff verallgemeinern, werden „Panpsychismus“ und

¹²⁴⁵ Cf. Roggo 2008 und Wickham 1930, 265 - Dazu ist zu sagen, dass auch James zuweilen grosse Mühe bekundet, zwischen Metaphysik und religiöser Weltanschauung zu unterscheiden; auch in dieser Hinsicht ist er ein Erbe der Romantik, genau wie Lotze, Fechner und andere Denker vor ihm (siehe TP 1, p. 426, PU, p. 142 ff., ML, p. 375 zu Spencer, und Perry 1935/II, 571).

„Monadismus“ zu Synonymen. Dies scheint das Minimum zu sein, auf das man sich in einem streng philosophischen Kontext einigen kann. Die „populäre Frage“ lässt sich damit weder verneinen noch bejahen. Anstatt Mutmassungen anzustellen und eigenen Präferenzen nachzugeben, gehen wir mehr in die Tiefe. Uns interessiert zuerst einmal James' Fall, da dieser uns womöglich als Paradigma für Whitehead dienen kann.

4 - Es ist zuvor noch Folgendes zu beachten: Ein Parallelismus reduziert zwar nicht eine Parallele auf die andere, kann aber sehr wohl eine Parallele der anderen unterordnen (je nachdem was als Kriterium für Wirklichkeit und Wissenschaftlichkeit angesehen wird). Die Spannung, die bei Fechner, Paulsen und auch bei James spürbar ist, ergibt sich aus dem Unterschied von diskursivem und intuitivem Denken (partiell und holistisches Denken). Eine so genannte „empirische Metaphysik“ fühlt sich der empirischen Forschung verpflichtet; andererseits ist die Metaphysik keine Verdopplung der Physik (die „Realdistinktion“ bleibt bestehen). ‚Von aussen‘ gesehen gelten die Gesetze der Physik, ‚von innen‘ betrachtet und verstanden benötigen wir die Metaphysik oder allgemein eine Literatur, welche unsere Gefühle und Gedanken ‚in Bezug auf etwas‘ aufarbeitet. Nun kursiert seit Spinozas Auftreten die falsche Meinung, dass eine parallelistische Theorie oder eine *double aspect*-Theorie (auch ein ‚richtiger‘ Substanzdualismus), welche (i) die Wissenschaft voll und ganz anerkennt und (ii) die Innenseite der Wirklichkeit der Wissenschaft als etwas Andersartiges entzieht (iii) damit die besagte Innenseite automatisch leugnet, auch wenn die angesprochenen Autoren etwas anderes sagen. Man merkt an der gewählten Formulierung - besonders an (iii) - wie verbogen und geradezu diffamierend hier argumentiert wird; da hilft auch der Verweis auf den Energieerhaltungssatz nichts. Dem ungeachtet bleibt der Atheismus- und Materialismusvorwurf gegen den ‚Spinozismus‘ in der Geschichte nicht ohne Wirkung – die besten Köpfe sind ihm erlegen. Wir finden diesen Vorwurf bei James, Santayana, Cudworth, Coleridge und anderen Denkern, die Spinozas

Philosophie nicht grundsätzlich abgeneigt sind.¹²⁴⁶ Da James nicht mehr Geduld mit atheistischen und materialistischen Thesen hat als seinerzeit Berkeley und es versäumt, das besagte Argument gegen Spinoza kritisch zu hinterfragen (und zu verwerfen), muss er sich irgendwie vom Parallelismus distanzieren, selbst dann, wenn er einem Panpsychismus in einem Bereich zwischen Idealismus und Naturalismus wohlwollend gegenüber steht. Mit dem bekannten Materialismuskritik wird das feste aristotelische Fundament bei Spinoza (und anderen Philosophen nach ihm) einfach ignoriert.¹²⁴⁷ Plotin drückt auf klare und schöne Weise aus, um was es bei diesem „aristotelischen Fundament“ geht:¹²⁴⁸

Aber nun ist die Seele ja im Körper anzusetzen [*lies*: „Gott“ und „Welt“], unabhängig davon, ob sie vor ihm da ist oder in ihm ist; denn aus ihr und ihm besteht, was als Ganzes den Namen „Lebewesen“ trägt.

Da James dieses Fundament offenbar aus den Augen verloren hat und generell nicht als Materialist dastehen will, sieht er sich vor die unmögliche Aufgabe gestellt, die Begriffe ‚Panpsychismus‘ und ‚psychophysischer Parallelismus‘ zu dissoziieren; umgekehrt versucht er, Phänomenalismus und Realismus unter dem Titel „Panpsychismus“ zu assoziieren. Zu guter Letzt soll der unvermeidbare radikale Spiritualismus noch realistische Züge annehmen... Offensichtlich stimmt etwas mit James' philosophischer Chemie nicht mehr! Berkeley hatte seinerzeit die Freiheit

¹²⁴⁶ Cf. Santayana 1950, 53: „Panthéisme“, Ritchie 1893, 75 (zu Hegel) und Heidelberger 1993, 142 ff. (zu Fechner); ferner Münsterbergs psychologische Sicht in 1900, 414 f.

¹²⁴⁷ Cf. Heidelberger 1993, 138 (zu Leibniz und Fechner) – Zudem wird der Geist/Materie-Parallelismus in der Nachfolge Descartes' verleugnet.

¹²⁴⁸ Plotin, *En.* I, 1, 3, 2 f. – Cf. Bergson 1941, 349 und 1938, 266 (zu Ravaisson). Es handelt sich hier um platonisches Gedankengut, nicht um eine Entdeckung des Aristoteles. - Meines Erachtens gibt es auch nach über zwei Millenien keine haltbare Alternative zur platonisch-aristotelischen Auffassung einer organischen Leib/Seele-Einheit (cf. Ritchie 1905, 102 f.). Spinozas Monismus ist die Erweiterung davon. - Nebenbei sei bemerkt, dass Descartes nirgends behauptet, der Mensch sei *quasi* mechanisch aus Leib und Seele zusammengesetzt (vergleiche Plotin-Zitat am Anfang von Kapitel III). Es wird immer wieder die wichtige Tatsache übergangen, dass Descartes mit der „essenziellen Einheit“ des Menschen in der Nähe der Scholastik bleibt. Thomas von Aquin und René Descartes versuchen auf ihre Weise, den aristotelischen Seelenbegriff mit der christlichen Seelenlehre in Einklang zu bringen. Entsprechendes kennen wir aus der islamischen Philosophie. MR

(oder die Frechheit), die materiellen Phänomene als „Notionen“ ins Reich der Theorie zu verbannen, so dass diese als Abstraktionen oder begriffliche Kondensationen von Empfindungen hingestellt werden konnten. James konnte Berkeley nicht auf dem ganzen Weg folgen, weil er sich damit Royce, Bradley und McTaggart in die Arme geworfen hätte. Der Programmpunkt „Realismus“ verlangte eine Anerkennung der Forschungsgegenstände der empirischen Wissenschaften, letztlich des Vorrangs der Wissenschaft vor der Philosophie, also genau das Umgekehrte von Berkeleys ursprünglichem Vorhaben. Der andere Punkt im pragmatistischen Programm namens „Gesetzesmäßigkeit“ verlangte seinerseits die Aufgabe eines konsequenten Nominalismus in der Art von Berkeley, Hume und Mill – ein Schritt der von James und Dewey eher zögerlich vollzogen wurde (im Gegensatz zu Peirce, Royce, Hodgson und später zu Whitehead).

„Panpsychismus“ ist der relativ neue Name für einen ‚atomisierten Spinozismus‘, also für einen Monadismus vom Leibniz’schen Typ.¹²⁴⁹ Wir haben es also mit *einem* Begriff mit verschiedenen Namen zu tun, nicht mit mehreren Theorietypen. Damit ist in jedem Fall von einer parallelistischen Theorie die Rede, egal, ob wir nun von Leibniz oder von Spinoza ausgehen. Im Gegensatz zu Plotins Gebrauch verwenden unserer Autoren Bezeichnungen wie „Lebewesen“ oder „Organismus“ mehrheitlich in einem metaphorischen Sinn. Das Leben ist vor dem Hintergrund eines psychophysischen Parallelismus (genauer vor einer *double aspect theory* mit den Polen „Geist“ und „Materie“) als das Resultat einer Synergie – nämlich jener von Geist und Materie – anzusehen. Das ist auch bei Whiteheads Theorie der Fühlungen nicht anders, denn der zeitlose Aspekt Gottes wird immer schon vorausgesetzt (dies im Unterschied zu James und zu Alexanders und Lloyd Morgans Emergenztheorien des Geistes). Im Zentrum von Whiteheads Metaphysik steht nicht eine spekulative philosophische Psychologie im Gefolge von James’ Radikalem Empirismus, sondern

¹²⁴⁹ Die Tatsache, dass die Bezeichnung „Panpsychismus“ wahrscheinlich auf Francesco Patrizi zurückgeht (der wie Bruno und andere Denker des *Cinquecento* einen weiteren neuplatonischen Hintergrund hat), ändert nichts am Typus solcher Theorien, den wir mit Leibniz’ Monadologie in Verbindung bringen dürfen. Zu Patrizi siehe Cassirer 2002, 112, 171 und Skrbina 2005, 2, 70 - 72

das Verhältnis von Gott und der Welt (mehr dazu in § 24). Die Wirklichkeit ist ein kontinuierlicher Akt der Schöpfung unter Beteiligung aller aktiven „Entitäten“ (im Gegensatz zur Kreativität an sich und zu den ewigen Objekten). Bei alledem geht es weniger um den Gegensatz Leben/Tod (der bei Whitehead freilich auch eine Rolle spielt), sondern um die Synergien von Geist und Materie oder von „Prozess“ und „Produkt“, wie wir im Gefolge Spencers allgemein sagen wollen. Dabei kommt es auf die genaue Definition (oder Neudefinition wie bei Whitehead) des Begriffs ‚Materie‘ gar nicht an! Was zählt, ist allein die Feststellung eines quantitativen und/oder qualitativen Unterschieds zwischen den Existenzweisen, die wir recht ungenau mit „Geist“, „Materie“, „Gott“, „Welt“ oder mit „Seele“ und „Körper“ bezeichnen.

James. Bei diesem Stand der Diskussion kann lässt sich zeigen, weshalb der Syllabus TP 1 für James und für die Anfänge der Prozessphilosophie so wichtig ist. TP 1 ist unser Ersatz für die unvollendete Werke TP 2 und SPP (von TP 3 finden wir deutliche Spuren in ERE und in PU). Mit Hilfe von TP 1 erkennen wir, warum James mit einem „panpsychic scheme“ unzufrieden war, obwohl er die Assoziation von Phänomenalismus und Realismus mit dem Namen „Panpsychismus“ belegte („Pansubjektivismus“ wäre besser). Dabei geht es eigentlich um das Referenzproblem seines Radikalen Empirismus, was nicht unbedingt ein metaphysisches Problem sein muss (formal gesehen ist es ein semantisches Problem; interessanter und näher beim Pragmatismus wären allerdings die semiotischen Aspekte). Die Gründe für James’ Unzufriedenheit kann man mit dem Wort „Ambivalenz“ zusammenfassen. Parallelistische Theorien sind ambivalent, sie können spiritualistisch (idealistisch) oder materialistisch gelesen werden. Genau das tut James in Bezug auf Paulsen (der wie Whitehead Finalursachen verteidigt), bei James fällt aber die materialistische Lesart mehr ins Gewicht.¹²⁵⁰ Etwas einfach gesagt kombiniert Paulsen eine ‚Philosophie der Materie‘ mit einer ‚Philosophie des Geistes‘

¹²⁵⁰ TP 1, p. 427. - Cf. Montague 1908, 120

(genauer Parallelismus *plus* Pantheismus).¹²⁵¹ Nun, auch James' Philosophie ist in gewisser Weise eine Kombination von verschiedenen „doctrines“.¹²⁵² Bei James erkennen wir eine Verbindung von Subjektivismus und Pansubjektivismus (epistemologischer und ontologischer Aspekt der Wirklichkeit), die unter den Flaggen „Radikaler Empirismus“ und „Panpsychismus“ segeln (Phänomenalismus *plus* Realismus). Die Grundstruktur beider Philosophien ist also nicht so sehr verschieden. James stellt sich etwas mehr als Paulsen „on idealistic grounds“, wie er in einem verwandten Kontext schreibt.¹²⁵³ Es fällt auf, dass James den Panpsychismus als eine Art Idealismus auffasst oder auffassen möchte.¹²⁵⁴ Das deutet darauf hin, dass er andere Prioritäten hat. Bisher deutet alles darauf hin, dass James einen neuen Idealismus anstrebt - ein Idealismus aus der *bottom-up*-Perspektive.¹²⁵⁵ Deshalb ist für ihn die Abgrenzung zu Bradley - und mehr noch zu Royce - so dringlich! Es wäre unklug, wenn wir uns hier auf mehr festlegen wollten. Die Lehre, die wir aus dieser Diskussion ziehen, ist dennoch wichtig. Historisch gesehen hängt das Schicksal der Seele mit dem Schicksal Gottes zusammen. Aus diesem Grund gilt es, die Begriffe *Panpsychismus* und *Pan(en)theismus* gegeneinander abzuwägen und sich zu überlegen, ob bei einer gegebenen Theorie vielleicht verschiedene Perspektiven im Spiel sind – etwas was M. Ford, T. Sprigge und D. Skrbina nicht tun.¹²⁵⁶

Ralph Barton Perry schätzt das Denken seines Lehrers James im Allgemeinen richtig ein und wählt in seiner Darstellung auch die passenden Ausdrücke.¹²⁵⁷ Der einzige Vorbehalt, den wir vorbringen wollen, ist jener gegen James' „realism“.¹²⁵⁸ James hat viele Jahre mit seinem „radikalen Empirismus“ und mit dem psychophysischen Parallelismus (in Form eines „Panpsychismus“ à la Fechner und

¹²⁵¹ Paulsen 1901, 105 f.; cf. EP, p. 90 f. - Paulsen fasst seine Philosophie als „objektiven Idealismus“ auf (107, weiter 81, 162 usw.), was entfernt an Peirce erinnert (siehe Feibleman 1960, 411 f.). – Cf. Ritchie 1905, 109 (*contra* Ward)

¹²⁵² Siehe James' Brief von 1904 in Perry 1935/II, 585

¹²⁵³ Siehe James' Brief an W. P. Montague in Perry 1935/II, 595

¹²⁵⁴ Siehe ML, p. 278 f. und TP 1, *passim*

¹²⁵⁵ Cf. ML, p. 276 f. (zu Berkeley) und MEN, p. 197 f. (zu Royce)

¹²⁵⁶ Cf. Heidelberger 1993, 179 (zu Fechner) – Cf. Levine 1994, 114

¹²⁵⁷ Cf. Ford 1982, 85, wo Ford die Antwort auf unsere „populäre Frage“ in Klammern andeutet, auch wenn er sie selbst nicht vertritt („Pantheismus“ als zentraler Begriff).

¹²⁵⁸ Siehe Perry 1935/II, 591 f.

Paulsen) gehadert. James' Notizen und Perrys eigene interessante Ausführungen weisen ziemlich deutlich in die Richtung eines realistisch-idealistischen Parallelismus (eben eines „neuen Idealismus“, wie wir eben gesagt haben, empirisch und pantheistisch zugleich).¹²⁵⁹ Zumindest wäre es einseitig, James und Whitehead ohne jegliche Einschränkungen als „Realisten“ (oder auch als „Panpsychisten“) zu taxieren. In diesem einfachen Sinn waren sie dies mit Sicherheit nicht. Nach dem Gesagten bestätigen wir die folgenden Gedankenketten aus Perrys Kapitel zu PU, das hier nicht aufgerollt zu werden braucht:¹²⁶⁰

„pluralistic pantheism“

„to emphasize *both* plurality and unity“

„higher states emerge from lower“

Das sind die Wegweiser, die uns ohne grosse Umwege direkt zu Bergson, Alexander, Whitehead und Teilhard de Chardin führen. Verweilen wir noch bei unserem Diagramm oben und bei unserer „Rückkehr zu Perry“!

Ein Pantheismus kommt für James nur in Frage, wenn damit kein starker Monismus verbunden ist.¹²⁶¹ Für James fallen das, was wir in unserem Schema „Panmentalismus“ und „Panpsychismus“ genannt haben, praktisch zusammen, sofern mit diesen beiden Bezeichnungen parallelistische Theorien gemeint sind (es ist schwer zu sehen, was es für eine Alternative dazu geben könnte). Es ist natürlich nicht möglich, James' Gedankengänge im Einzelnen zu neuem Leben zu erwecken, eines ist jedoch unabweisbar: James optiert in PU, in seinem „last inspired work“ (laut Perry) unumwunden für einen Panentheismus, also für einen „pluralistischen Pantheismus“ oder für einen „pantheistischen Panpsychismus“, wenn man so will (siehe Diagramm), was wir eben mit dem Begriff *Panentheismus* abdecken (*one-in-the-many* und *many-in-the-one*). Damit rückt der Begriff ‚Pantheismus‘ (respektive

¹²⁵⁹ Cf. PU, p. 42: „*via media*“

¹²⁶⁰ Siehe Perry 1935/II, 592, 590, 588

¹²⁶¹ TP 1, p. 406

„Panentheismus“) in den Vordergrund; die Frage nach einem möglichen „Panpsychismus“ ist wie bei Spinoza, Bergson und anderen grossen Philosophen sekundär, wenn sie überhaupt auf der Agenda steht.¹²⁶² James wechselt in PU sozusagen die Register. Die letzten Fragen werden nicht anhand der allgemeinen, sondern anhand der speziellen Metaphysik angegangen. (Für uns heisst das einfach, dass James zwischen philosophischer Anthropologie, Kosmologie und Theologie hin und her wechselt, was interessant ist) Das kennen wir von Whiteheads *Gifford Lectures*. Die Meinung, die spezielle Metaphysik sei in der heutigen Zeit ein ‚Luxus‘, auf den man getrost verzichten könne, ist aus philosophischer Sicht nicht zu verteidigen, es sei denn, wir definieren ‚Philosophie‘ so, wie es uns gerade passt.¹²⁶³ Es kann nicht sein, dass Ethik und Metaphysik kein Interesse an menschlichen Tatsachen haben; das wäre etwa so, als hätte ein Fisch „kein Interesse“ am Schwimmen oder ein Flugzeug „kein Interesse“ am Fliegen. James und Whitehead wussten, was sie taten – vielleicht wissen wir es nicht, aber das ändert nichts an der Kompetenz grosser Denker! James gesamte Denkweise ist *in toto* gut fassbar, auch wenn die Detailfragen zuweilen verwirrend sind. Es darf vermutet werden, dass er auch das Verhältnis von Gott und der Welt nach einer „social analogy“ dachte, wie das nicht viel später Whitehead tun wird. Der Begriff ‚Panentheismus‘ und unsere Formeln *one-in-the-many* und *many-in-the-one* sollen dieses Wechselverhältnis zwischen Teil und Ganzem umschreiben.¹²⁶⁴ Wir haben eine solche „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ bereits bei unserer provisorischen Definition des Begriffs ‚Panpsychismus‘ in Erwägung gezogen (siehe P 3 weiter oben), allerdings ohne Gott miteinzubeziehen. Gott ist Teil der Individuen und diese sind wiederum als Aspekte der Wirklichkeit ein Teil Gottes. Gott ist in diesem Sinn eine „Resultante“, wie das auch James verlangt.¹²⁶⁵ Es gibt also keinen Bruch zwischen Gott und der Welt. Wenn die Welt eine kontinuierliche Entwicklung ist

¹²⁶² Cf. Heidelberger 1993, 162 f. (zu Fechners philosophischer Theologie / theistischen Metaphysik)

¹²⁶³ Cf. Roggo 2009

¹²⁶⁴ Cf. PU, p. 147

¹²⁶⁵ TP 1, p. 404

und Gott zur Welt oder zur Wirklichkeit gehört, dann zeigt auch Gott irgendeine Art von Kontinuität.

Da vielerorts die Meinung herrscht, dass sich die philosophischen Disziplinen scharf voneinander abtrennen lassen, könnte es scheinen, dass James' Panentheismus ‚nur‘ für die religionsphilosophischen Aspekte seiner Philosophie von Interesse sei und weiter keine Folgen für seine Metaphysik habe. Diese völlig verfehlte Meinung und die überkommenen Ansichten diverser Kommentatoren machen es notwendig, hier kurz auf eine Reihe von Einwänden einzugehen. Zwei mögliche Einwände, die leicht zu behandeln sind, könnten sein: Man müsse eben zwischen Religion und Metaphysik unterscheiden (siehe etwa Ford). Einen anderen Einwand formulieren wir am besten so: Es sei besser, wenn man sich auf einen greifbaren ‚Textmechanismus‘ stütze, als auf einen flüchtigen ‚Gedankenorganismus‘, den man aufgrund der Texte intuitiv nachvollziehen möchte (was wir in dieser Arbeit tun). Man schlage bei James beispielsweise ML auf und suche in der Liste zu seinem philosophischen Programm (zu „my own system“) das Wort „Panpsychismus“ heraus, das wir in der besagten Liste an der Stelle 10 finden. Die Wortgruppe „God. Mind. Organic unity“ finden wir dagegen erst an Stelle 21, deshalb... Den Rest dieses kraftlosen Einwandes können wir uns sparen. Unter dem Wort „Panpsychismus“ finden wir die Worte, die den richtigen Kontext bilden: „pure experience“ und „radical empiricism“ (an den Stellen 11 und 13). Wir bewegen uns wie in TP 3, PU und anderswo am Übergang von Epistemologie und Ontologie (Referenzproblem; ‚Wahrheit und Wirklichkeit‘).

Zum ersten Einwand ist zu sagen, dass James die Dinge anders sieht.¹²⁶⁶ Die Grenzen zwischen exakter Wissenschaft, Psychologie, Parapsychologie und religiöser Weltanschauung verlaufen fließend. Es ist das Privileg des Metaphysikers, dass er sich über solche Grenzen hinwegsetzen darf. James notiert sich: „Metaphysic

¹²⁶⁶ Cf. TP 1, p. 380 f.

seeks the last deepest truth about things.”¹²⁶⁷ Das ist auch die Meinung Whiteheads, und damit ist der erste Einwand bereits vom Tisch.

Dem zweiten Einwand begegnen wir mit dem, was oben gesagt wurde: Die Welt ist vielfältig, teils geordnet, teils „durcheinander“ (wie James manchmal sagt). Verschiedene Perspektiven schliessen einander auch in der Philosophie nicht aus. In der allgemeinen Metaphysik betonen wir die Mannigfaltigkeit – damit auch den Zufall und externe Relationen – und fragen nach den Voraussetzungen des Lebens.¹²⁶⁸ Wenn wir die philosophische Leiter weiter emporklimmen, eröffnet uns die spezielle Metaphysik ein intimeres und zugleich grandioses Bild einer verzauberten und göttlichen Wirklichkeit.¹²⁶⁹ Die Welt mutet wie ein grosser Organismus an, *in* welchem oder *durch* welchen Gedanken und Gefühle strömen und sich zusammen einen Weg in die Zukunft bahnen. Was von unten wie „panpsychism“ ausschaut, zeigt von oben das, was James mit den Worten „God“, „Mind“, und „Organic unity“ wiederzugeben versucht. Von diesem erhabenen Standpunkt aus erscheint alles als „pluralistischer Pantheismus“ – als *ein* grosser, komplexer Weltprozess, der nie zum Abschluss kommt und trotzdem im vollen Sinne *ist* (interne Relationen, Wille, gemeinsame Werte).¹²⁷⁰ Mit dieser kleinen Extrapolation, die ganz im Sinne James’ gehalten ist, können wir die Brücke zu Whitehead bauen. Hier darf an das erinnert werden, was James bereits vor 1900 seinen Studenten in Harvard weitergibt – die Umrisse einer Rede, über die sich ein englischer Mathematiker namens Alfred North Whitehead sehr gefreut hätte:¹²⁷¹

The only absolute thing so far the intellect goes is history, - process.

A restless moralistic world: Yet philosophy’s only world.

Peremptorily rejected by many.

(...) *the Universe is not concluded.*

¹²⁶⁷ ML, p. 355

¹²⁶⁸ Deshalb können panpsychistische Thesen interessant sein (siehe ML, p. 344).

¹²⁶⁹ Cf. Myers 1986, 51 f.

¹²⁷⁰ Cf. ML, p. 261 und 316 f.

¹²⁷¹ ML, p. 267

Einfach gesagt besteht die Wirklichkeit aus Fakten und Normen, zwischen denen es Übergänge gibt (*lies*: „Prozesse mit oder ohne Erfolg“). Idealität und Realität schliessen sich gegenseitig nicht aus, sondern bedingen einander (dies gilt möglicherweise auch für die Paare Harmonie/Konflikt und Freude/Leid in Politik und Ethik).

Wir setzen hier weitere drei Einwände hinzu, die etwas schwerer zu kontern sind. Einer davon stammt von Gerald Myers, der nach Théodore Flournoy bisher die beste Monographie zu James vorgelegt hat; die anderen zwei lassen sich von Ford ableiten. Wir beginnen mit Marcus Ford.

Ein Einwand gegen die These von der „Neuromantik“ und der Suche nach „neuen Pantheismen“ (im Hintergrund denken wir an das *Spinoza Revival* seit 1800) ergibt sich, wenn bei James auf einzelne Stellen aus den Jahren 1902-1908 (also zwischen VRE und PU) unverhältnismässig viel Gewicht gelegt wird.¹²⁷² Zuerst ist an James' *confessio fidei* in VRE zu denken, die zeitlich nicht weit zurückliegt und die in PU bekräftigt wird (sie kündigt sich bereits im ersten Band von PP an).¹²⁷³ James nimmt in Edinburgh anlässlich seiner *Gifford Lectures* (1901/02) die Gelegenheit wahr, sich von einem pessimistischen/fatalistischen „monistic pantheism“ abzugrenzen, um den Weg für seinen persönlichen pluralistischen Pantheismus zu ebnen. Offiziell ist 1901/02 von einem Panpsychismus nicht die Rede (auch nicht von Paulsen oder Fechner). Der Ansicht Fords, wonach James ab 1900 ziemlich eindeutig ein „Panpsychist“ gewesen sei, stützt sich zwar auf einschlägige Zitate, beachtet dabei aber nicht die Dynamik und das Ringen in James' Denken.¹²⁷⁴ Zitate sind eben statische Momentaufnahmen, auf die man sich nicht zu stark verlassen sollte. Man muss sich als Kommentator bemühen, analog zu Bergsons intuitiver Methode das

¹²⁷² TP 3, p. 125 ff., ML, p. 344 (198) und James, zit. in: Ford 1982, 78 f. (aus dem Vorwort zu Schillers Buch *Personal Idealism*, 1903)

¹²⁷³ Zu finden in PP/I, p. 346 und VRE, 405 f. – Cf. PU, p. 18: „God as intimate soul and reason of the universe (...)“ (Leben, Denken, Kosmos). Hier streift James seine eigene Überzeugung.

¹²⁷⁴ Ford 1982, 79 – Wir sprechen hier ‚einfach‘ oder ‚populär‘, d. h. wir klammern die früher diskutierten Definitionsprobleme aus.

Gedankenexperiment nachzuvollziehen. Nur wer selbst ins Schwitzen gerät, weiss, was alles hinter James' oder Whiteheads Bemühungen steckt. Ford, Sprigge, McHenry und andere Kommentatoren beachten weiter folgende Punkte nicht:

(a) James sympathisiert mit C. A. Strongs Panpsychismus, wendet sich dabei aber nicht von Bergson ab.¹²⁷⁵ Bergson war nicht einfach ein „Panpsychist“ *et voilà tout*. Man würde es sich zu leicht machen, wollte man den unsicheren Panpsychismus von B mit dem unsicheren Panpsychismus von A ‚belegen‘, der alles, was an Leibniz' Monaden oder an Spinozas logische Weltansicht erinnert, ablehnt.

(b) James bleibt gegenüber parallelistischen Theorien sehr zurückhaltend, weil er darin eine Pseudolösung des überkommenen Interaktionsproblems sieht; darüber hinaus tendieren psychophysische Theorien zum Materialismus, oder lassen sich leicht in diesem unerwünschten Sinn lesen. Schliesslich landen wir mit solchen Parallelismen früher oder später bei Spinoza und Leibniz, mit deren Rationalismen sich der Rationalismus Descartes' aus empirischer Sicht nicht überwinden lässt. Hier ist zu beachten, wie weit James *in extremis* geht: lieber Descartes im Original als ein verkappter Cartesianismus! Die Alternative – oder besser das Korrektiv – zum tendenziell materialistischen psychophysischen Parallelismus ohne Wechselwirkung sieht James interessanterweise in einem Dualismus, der der Psyche eine Kausalität *sui generis* zuspricht. Was nicht Ursache sein kann, ist nichts, was dem forschenden Geist zugänglich sein könnte (*vide* Aristoteles). Es braucht schon Mut, dies zu sagen:¹²⁷⁶

Against this materialistic flavored panpsychism (on the whole a monistic doctrine) we may set a frankly dualistic spiritualism.¹²⁷⁷ Mind and matter here would not be aspects of one real Being, but two sorts of things that interact,

¹²⁷⁵ TP 3, p. 106 und *passim*

¹²⁷⁶ TP 1, 428 / 403 (zu Paulsen) – Cf. Flournoy 1919, 70 f.

¹²⁷⁷ In unserer Terminologie spricht James hier von einem „Panmentalismus“ (mit dem darin enthaltenen Epiphänomenalismus), das Gesagte gilt aber tendenziell auch für den „Panpsychismus“ im engeren Sinn.

both of them remaining causal agents. They might be co-extensive with each other or not.

James teilt nicht die Schulmeinung, die besagt, dass Parallelismus und „Interaktionismus“ nicht miteinander zu vereinbaren seien; es besteht hier nur eine ‚verbale Blockade‘, d. h. sie schliessen einander nur *per definitionem* aus.¹²⁷⁸ Mit „Interaktion“ meint James nicht eine idealistische „Pseudokausalität“ im Stil von Leibniz oder Lotze (etwas, was bei Whitehead zu neuen Ehren kommt), sondern *effektive* Wechselwirkungen, die im persönlichen und sozialen Leben tatsächlich etwas hervorbringen. Die Bedingung für eine „effektive Wechselwirkung“ ist offenbar die formale Existenz der zwei interagierenden Terme, sonst läuft eine Rückwirkung ins Leere. Ein Term könnte theoretisch auch eine Spezies oder eine Gattung sein, nur *agieren/reagieren* die höheren Kategorien nicht, der ‚Ort‘ von Aktivitäten sind Individuen und Populationen in einer gegebenen Umwelt („endliche Modi“ bei Spinoza). Bei James geht es wie bei Dewey um *Transaktionen*, nicht um ‚koordinierte Kontemplationen‘ unter einsamen Monaden wie bei Lotze und Leibniz.¹²⁷⁹ Aus TP 1 ist klar ersichtlich, dass James mit Friedrich Paulsens „Panpsychismus“ (wie James dessen Philosophie nennt) unzufrieden ist, egal, ob er nun dessen idealistische oder dessen materialistische Seite herausstellt.¹²⁸⁰ Im Prinzip wehrt sich James gegen einen Vitalismus, der dem Schema *Wirklichkeit = Mechanismus + Teleologie* folgt (*vide* Driesch u. a.).¹²⁸¹ Die unnötige Fixierung auf die Panpsychismusfrage bei James verdeckt die Spitze seiner Kritik völlig. James, Bergson und Whitehead sind Antimaterialisten und Antikantianer (positiv ausgedrückt „Realisten“ und „Spiritualisten“), so dass ein ‚halber Materialismus‘ bei

¹²⁷⁸ Cf. TP 1, *loc. cit.* und Paulsen 1901, 93-96

¹²⁷⁹ Siehe TP 3, p. 106: „pseudo-causality“ - Cf. TP 1, p. 418 und ML, p. 267 – Das, was eben zu Monaden gesagt wurde, ist ein problematischer Aspekt der modernen Konsum- und Informationsgesellschaft. Leibniz hätte also auch der Soziologie durchaus etwas zu bieten!

¹²⁸⁰ Zuweilen scheint James den Panpsychismus mit dem Idealismus zu identifizieren (siehe TP 1, p. 424 und ML, p. 278 f.). Unsere Formel für James' Metaphysik könnte aufgrund solcher Stellen etwa so lauten: *ontological idealism* (panpsychism) + *God* (pantheism) = *panentheism* (one in the many). Wir betonen in dieser Formel die Summe, nicht die Summanden.

¹²⁸¹ Cf. Capra 1997, 23 ff.

diesen eng miteinander verwandten Denkern nicht in Frage kommt. Ein ‚halber Materialismus‘ ist für sie nicht mehr als eine ‚halbe Theorie‘ - also etwas, was nicht ausgereift ist. Ein psychophysischer Parallelismus lässt sich von diesem strengen antimechanistischen Standpunkt nur mit der Annahme verschiedener Perspektiven auf das Gleiche verteidigen, wie das nach Spinoza und Leibniz unter anderem auch G. T. Fechner und C. S. Peirce getan hatten (auf eine radikalere Art auch G. Berkeley und R. H. Lotze). In diesem Sinne lässt sich ein Idealismus oder Panpsychismus nur *mit*, nicht *gegen* die Wissenschaft verteidigen.

(c) Die Seele kann entweder als Substanz oder als „process of organization“ verstanden werden, also als unveränderliches Substrat oder als mehr oder weniger konstante Aktivität (ein ‚Ort‘ oder etwas Zeitliches).¹²⁸² Eines von beiden muss als Vorlage für eine panpsychistische Theorie gewählt werden, eine dritte Möglichkeit scheint es nicht zu geben. James’ „Abneigung gegen die Seele“ (*i.e.* gegen den Seelenbegriff) schliesst die erste Möglichkeit aus.¹²⁸³ Ein Bewusstsein im Sinne einer mentalen Aktivität käme prinzipiell in Frage. Das heisst aber noch lange nicht, dass James bereit ist, den Menschen in der Natur aufzulösen, also seine Psychologie des Menschen als Modell für die gesamte Wirklichkeit zu nehmen.¹²⁸⁴ Ein Pansubjektivismus (oder „Panpsychismus“) ist für James vor allem als realistisches Gegengewicht zum Phänomenalismus interessant. Das Problem dabei ist, dass reale Dinge normalerweise als Substanzen, und nicht als Prozesse oder ‚formale Empfindungseinheiten‘ aufgefasst werden. Wenn ich Kirschen kaufe, habe ich es auf ‚objektive‘ Produkte abgesehen; was dann mit diesen Produkten in meinem Körper passiert, verstehe ich als „Prozess“ oder vielleicht auch als „Interaktion“, aber ich habe nicht das Gefühl, dass die Kirschen ‚etwas wollen‘ und deshalb in meinen Körper eingreifen. Der ‚Ort‘ einer psychischen Aktivität kann zwar durchaus ein physischer Prozess sein - was uns einstweilen von Substanzen dispensiert, dafür wieder ein psychophysischer Parallelismus ‚mit materialistischem Unterton‘ näher

¹²⁸² Mead 1936, 443 (zu Royer-Collard)

¹²⁸³ Cf. EP, p. 84

¹²⁸⁴ Cf. Roggo 2008

bringt, da wir uns auf der Suche nach einem ‚substanziellen Etwas‘ (nach einem verlässlichen ‚Substrat‘) wieder mehr an die Physiologie halten werden.

(d) James verfolgt im Grossen und Ganzen ein neuromantisches Programm, das einen Kompromiss zwischen Tradition und Moderne (Idealismus und Realismus, oder auch Religion und Wissenschaft) unter dem Auspiz eines humanen oder humanistischen Gottes anstrebt. Das verbindet ihn allseits mit Denkern grossen Formats, die einen ähnlichen Kompromiss im Sinn haben (Spencer, Bergson, Alexander, Lloyd Morgan, Eddington und vor allem Whitehead). James’ Meliorismus ist dabei das ethische Korrelat zur Evolutionstheorie, das sich wunderbar ins Gesamtbild einfügt. Auch in Bezug auf die Gottesfrage strebt James einen Kompromiss an, der als „neuromantisch“ aufgefasst werden kann. Denn auch James denkt im Spannungsfeld zwischen den Polen „Theismus“ und „Pantheismus“. Es ist bemerkenswert, wie James in WB und VRE im Zusammenhang mit Glaubensfragen Peirce’s pragmatisches Prinzip (oder sein eigenes) anwendet. Dies tut er, indem er Theorie und Praxis trennt und für praktische Belange den epistemischen Standard entsprechend senkt. So schreibt er in WB, dass es für den Theisten genüge, „that he himself simply is, and needs God“.¹²⁸⁵ Das Mysterium, wie etwas in gewisser Weise zu sein, in anderer Hinsicht wiederum *nicht* zu sein, ist Spinozas Monismus und James’ „pluralistischem Pantheismus“ (oder Panentheismus) gleichermassen einbeschrieben.¹²⁸⁶

Die rationellste Antwort auf die Frage „Panpsychismus oder Pan(en)theismus?“ wäre jene, die mit Perspektiven argumentiert. Bei unserer Pyramide (oder „monistic pyramid“, mit James gesprochen) gibt es eine monistische *top-down*- und eine pluralistische *bottom-up*-Perspektive. Dabei nimmt James *beide* Standpunkte ein, die von James (und von Whitehead) *sub specie temporis* verstanden werden (deshalb liegt kein Widerspruch vor). Die Punkte (a), (b) und (c) gegen Marcus Ford und andere

¹²⁸⁵ WB, p. 107 – Cf. Barnard 1997, 251 ff.

¹²⁸⁶ Cf. WB, p. 97 f. – Auf Seite 98 spricht James bereits „die ideale Tendenz in den Dingen“ (siehe PU) an. Man beachte auf derselben Seite die Wendung „extrinsically considered“.

Kommentatoren legen die Priorität einer ‚modernen‘ *top-down*-Perspektive nahe. Das geht aus dem historisch-systematischen Kontext recht deutlich hervor. Auf die populäre Frage können wir deshalb mit gutem Gewissen eine populäre Antwort geben: „War James ein Panpsychist?“ - „Nein, wenn James *etwas war*, dann war er eine Art Pantheist.“ Dabei wollen wir es belassen.

Der wohl schwerste Einwand ergibt sich aus dem, was in der französischen Philosophie als „*induction naturelle*“ (Royer-Collard) bekannt ist. Die Englische Romantik, der Deutsche Idealismus und der Französische Spiritualismus fanden im schöpferischen Willen den Kern des Selbst.¹²⁸⁷ Der Wille und die Imagination waren bereits bei Hume angelegt, der wie kein anderer die Fragmentierung des Selbst vorangetrieben hatte. Es war jedoch den Nachfolgern Kants und Descartes' in der Zeit nach 1800 vorbehalten, die losen Fäden in Humes *Treatise* wieder aufzunehmen, um entlang dieser Fäden das verlorene Selbst zu suchen.¹²⁸⁸ So sieht der philosophiegeschichtliche Kontext aus. Bei der „natürlichen Induktion“ geht es darum, ausgehend von eigenen Willenshandlungen (das Selbst oder der Wille als *causa efficiens*) auf die Wirklichkeit von Kausalrelationen zu schliessen. Dem künstlichen Zweifel bei Hume wird ein natürliches Vertrauen in den Zusammenhang von Mensch, Gott und Natur entgegengesetzt (hier spielt die schottische *common sense*-Philosophie hinein). Für Maine de Biran war die Kausalität die Bedingung des Bewusstseins, und nicht umgekehrt wie bei Hume.¹²⁸⁹ Im Hinblick auf James und Whitehead ist es wichtig zu sehen, dass der Analogieschluss oder der ‚Sprung von Innen nach Aussen‘ (Wille, Kausalität, Teleologie) nicht *eo ipso* eine Affirmation einer panpsychistischen Sichtweise mit sich führt. Dieser Analogieschluss ist in erster Linie als Antwort auf die Auflösung von Wissen und Wirklichkeit zu werten, die von Hume auf die Spitze getrieben wurde. Wenn es einem Philosophen mit dem Panpsychismus ernst ist, wird er nicht eine vage Analogie, sondern eine Homologie mit den erforderlichen Abstufungen annehmen

¹²⁸⁷ Cf. Cousin 1857/III, Baertschi 1982 und Ravaisson 1984

¹²⁸⁸ Cf. Deleuze 1953, 143 ff. und Ravaisson 1984, chap. I

¹²⁸⁹ Baertschi 1982, 41 / 43

(was soviel heisst wie „dem Wesen nach das Gleiche in verschiedenem Massstab“). Auch darin liegen sich Panentheismus und Panpsychismus nahe: entweder ist Gott respektive das Mentale in der Welt ‚gleichmässig verteilt‘, oder wir müssen zum traditionellen Dualismus *Gott/Welt* und damit zu Descartes zurückkehren. Wenn Gott/das Leben/das Mentale tatsächlich ubiquitär sind, dann liegt klarerweise zwischen den verschiedenen Existenzformen in einer wesentlichen Hinsicht eine Homologie vor.

Bei James und Whitehead geht es nicht primär darum, einen evolutiven Parallelismus zwischen physischen und psychischen Tatsachen herauszustellen (das besagte naturphilosophische Motiv, das wir etwa bei Fechner finden). Beide rechnen mit der Emergenz *neuer* Eigenschaften und mit einer koordinierenden Gottheit, so dass dem naturphilosophischen Argument für den Panpsychismus keine entscheidende Rolle zukommt. Wenn wir uns vom idealistischen Pol in Richtung realistischer Pol verlagern, müssen wir Substanzen oder Ereignisse ‚da draussen‘ annehmen, und das lässt sich am besten mit der auf uns wirkende ‚Kraft‘ oder ‚Wirkung‘ realer Gegebenheiten begründen. Eine panpsychistische Theorie wäre dazu geeignet, einen solchen Realismus ontologisch abzusichern, sofern der dazu notwendige ‚Sprung nach aussen‘ legitimiert werden kann. Genau hier liegt das Problem, das James letztlich daran hindert, einen Panpsychismus *tout court* anzunehmen. Bei einem ‚realistischen‘ Panpsychismus ist nicht klar, wie die Innen- und Aussenseite im entsprechenden Parallelismus aufeinander abgestimmt sind - von „Interaktion“ und anderen Fragen, die sich aufdrängen, ganz zu schweigen. Für James und Bergson wäre diese Option einem Hylozoismus und damit tendenziell einem Materialismus oder Epiphänomenalismus gleichgekommen, selbst wenn wir diese Konstruktion mit einem deistischen Gott gekrönt hätten (siehe „Panmentalismus“ im letzten Diagramm).¹²⁹⁰ Die Alternative dazu ist auch nicht

¹²⁹⁰ Cf. TP 1, p. 392: „*panpsychism* or *hylozoism*“ (bezüglich Paulsens Philosophie) – Was Paulsen in seiner „Einleitung“ eigentlich sagen will, trifft sich mit entsprechenden Aussagen bei Wundt und bei Münsterberg: „Wissenschaftlich“ ist eine Disziplin dann, wenn sie sich irgendwie mit den Naturwissenschaften vereinbaren lässt. Das heisst aber nicht, dass wir „Wissenschaft“ mit „Wirklichkeit“ zu identifizieren haben. Allem Wirklichen ist eine spirituelle, „innere“ Seite eigen,

gerade verlockend, sie bestünde nämlich in einem anthropomorphen Monadismus mit bipolaren Monaden analog zu Psyche und Soma (siehe „Panpsychismus“ am selben Ort), der ein schiefes Licht auf die Wissenschaft und auf die Philosophie werfen würde.¹²⁹¹ Es gab für James viele gute Gründe, am Panpsychismus zu zweifeln, sofern damit nicht ein „panpsychistischer Idealismus“ gemeint ist, bei dem versucht wird, die Schwierigkeiten eines gemässigten Dualismus (*lies*: eines psychophysischen Parallelismus) zu umgehen.¹²⁹² Seine intellektuelle Offenheit war nicht unkritischer Art. Die Kunst des Denkens besteht gerade darin, kritisch *und* offen zu sein. Deshalb nahm sich James der metaphysischen Option „Panpsychismus“ ernsthaft an.

Zur Stelle aus SPP, die Ford angibt, ist Folgendes zu sagen: James spricht auf der fraglichen Seite im Konjunktiv (im Rahmen einer „vague vision“), er möchte sich also nicht auf den Panpsychismus festlegen lassen. Die relevante Stelle bei James betrifft nicht die „natürliche Induktion“, sondern die Antwort auf die abstrakte Zerstückelung der „perceptual experience“. Diese Antwort steht bezeichnenderweise im Indikativ und bestätigt einmal mehr den Vorrang von James' Synechismus vor dessen vermeintlichem ‚neuen Atomismus‘:¹²⁹³

(...) the concrete perceptual flux, taken just as it comes, offers in our own activity-situations perfectly comprehensible instances of causal agency. The ‚transitive‘ causation in them does not (...) stick out as a separate piece of fact for conception to fix upon. Rather does the whole subsequent field grow

welche den experimentellen Wissenschaften nicht zugänglich ist. Es ist deshalb die Aufgabe der Philosophie (*lies*: einer spiritualistischen Metaphysik), auf spekulativem Wege die besagte „innere Seite der Natur“ (Heidelberger zu Fechner) aufzudecken und intuitiv plausibel zu machen. Damit liegen wir auf der Linie von Descartes und Leibniz: Physik = Wirkursachen / Metaphysik (Ethik) = Zweckursachen (vergleiche mit Lotze, Fechner, Bergson u. a.). James wird in ML und anderswo Paulsens Position nicht ganz gerecht, was unserem Argument oben jedoch keinen Abbruch tut.

¹²⁹¹ Siehe auch Stephen Pepper zu Whitehead auf Seite xy

¹²⁹² Cf. ERE, p. 95 (zu Strong und Bergson) und ML, p. 396: „idealistic panpsychism“ als Theorie einer spirituellen Welt mit einer – pluralistisch verstandenen – „inneren“ und „äusseren“ Seite (*vide* Fechner und Paulsen, auch Leibniz und Spinoza).

¹²⁹³ SPP, p. 109 (cf. Ford 1982, 93)

continuously out of a whole antecedent field because it seems to yield new being of the nature called for (...) .

Viel bedeutender als die anschliessende Ausweitung oder *conjecture* zum Panpsychismus ist an dieser wichtigen Stelle die Vorstellung, dass die Erfahrung oder das Bewusstsein etwas ist, das *wächst*, und dass dieses Wachstum analog zur Zellteilung verstanden werden kann. Damit liefert James in SPP die Alternative zum organizistischen Monadenbegriff mit immanenten/funktionalen Ursachen, für den sich Whitehead nach CN nicht zur Freude aller entscheiden wird (*vide* Bergson, Dorothy Emmet u. a.). Auf diese Weise führt James die Linie Bergsons weiter, von der Whitehead zugunsten von Spinoza und Leibniz abweicht. Wir betonen nochmals die allgemeine Bedeutung der genannten Alternative für die Prozessphilosophie.

Zum Schluss kommen wir noch kurz zu Gerald Myers. Im Kapitel „Reality“ hält sich Myers noch zurück, in einer Endnote sagt er jedoch: „I believe that the Jamesian metaphysics was well on its way to panpsychism, propelled toward it by Berkeley’s view of physical things.“¹²⁹⁴ Der Verweis auf Berkeley ist sehr interessant, und zwar nicht nur im Hinblick auf James. Nur ist es so, dass wir von Berkeley ausgehend eher zu einem Pantheismus als zu einem Panpsychismus gelangen, umso mehr als es bei Berkeley Verbindungen zum Neuplatonismus gibt. Aus diesen und anderen Gründen war George Berkeley für den jungen Coleridge sehr attraktiv. Das ist aber nicht der Punkt. Was ins Gewicht fällt, ist die ganze Argumentation im Zusammenhang mit dem psychophysischen Parallelismus, die oben dargelegt wurde. Berkeley stellt die (beschränkte) Gültigkeit von Newtons Physik überhaupt nicht in Abrede. Er sieht seine Philosophie als Ergänzung zur Wissenschaft an; ihre Aufgabe besteht darin, eine Brücke vom Wissen zum Glauben zu bauen (genau wie bei Descartes, Leibniz oder Spinoza).¹²⁹⁵ Newtons Phänomene und der theistische

¹²⁹⁴ Siehe Myers 1986, 333 und 574 *nota* 54 – Mit solchen Worten liesse sich der Inhalt von TP 3 umschreiben.

¹²⁹⁵ Siehe Berkeley 1949a, 89, 1949b, 262 und 1949c, 279 f. – Cf. McTaggart 1927, 341: „Matter (...) is not perceived, but inferred.“ Damit meinen Berkeley und McTaggart nicht, dass die Materie eine Illusion ist. Vielmehr ist die ansichseiende „Materie“ ein theoretisches Gebilde – eine Notion, und kein

Hintergrund seiner Physik sind mit Berkeleys Ideen kompatibel. Damit steht Berkeley in nächster Nähe zu einigen der Philosophen, die wir zur „evolutionistischen Metaphysik“ zählen, nämlich zu James, Whitehead, Bergson, Alexander und Lloyd Morgan.

Mit dem Aufweis, dass es bei James und Whitehead (siehe § 23 und § 24) um moderne Varianten pantheistischer Theorien geht, bestätigt sich unsere These von der Neuromantik aufs Neue. James, Whitehead, Bergson, Fechner und andere bedeutende Autoren strömen in ihrem Denken den *afterglow of romanticism* aus – ihre Gedanken *sind* gewissermassen dieses romantische Nachleuchten.¹²⁹⁶ Aus diesem Grund glänzen ihre metaphysischen Versuche mit hohen ethischen und ästhetischen Qualitäten. Wenn wir im weiteren Kreis der Familie James suchen und an Emersons und Thoreaus Humanismus, Pantheismus und an deren Naturmystik denken, dämmert eine Intuition, die sagt, dass wir uns in Bezug auf James' Philosophie auf dem richtigen Weg befinden.¹²⁹⁷

Damit gelingt es uns, nebenbei die Studie von Craig Eisendrath wenigstens teilweise zu rehabilitieren, denn dieser oft kritisierte Autor hat im Unterschied zu anderen Kommentatoren den Zusammenhang mit der Romantik und der Evolutionstheorie klar gesehen.¹²⁹⁸ Sein Buch darf daher weiterhin als gute Einführung zu unserem Thema empfohlen werden.

Timothy Sprigge bleibt mit seiner Bezeichnung „mystical pluralism“ sehr vage, auch ist er nicht gerade grosszügig, wenn es um hilfreiche historische Hinweise geht, die uns das Verständnis von James' und Bradleys (anderswo auch von Santayanas) Philosophien erleichtern würde. (Deshalb ist eine holistische einer ‚atomistischen‘ Methode vorzuziehen.) Dennoch gelingt es Sprigge an einer Stelle überraschend gut, James' Panentheismus mit Worten zu umschreiben, die ganz dem Geist von James'

Phänomen. Damit haben wir die massiven Missverständnisse bezüglich Leibniz und Berkeley aus dem Weg geräumt.

¹²⁹⁶ Cf. WB, p. 51 f. und 239 f.: „the personal and romantic view of life“

¹²⁹⁷ Cf. Perry 1935/I (zu Goethe, Emerson, Thoreau u. a.)

¹²⁹⁸ Siehe Eisendrath 1971, 195 f. und 233 f. – Eisendrath deutet da und dort auch den Panentheismus von James und Whitehead an, ohne diesen Begriff zu verwenden.

unvollendetem philosophischem System entsprechen. Wir nehmen diese Stelle zum Anlass, uns bezüglich der schwierigen Panpsychismusfrage bei James und Whitehead genauer zu positionieren. Sie soll hier mit kleinen Ergänzungen vollständig wiedergegeben werden, selbst wenn Sprigge eher an einen theistischen Panpsychismus denkt, wie er in unserem Diagramm aufgeführt ist:¹²⁹⁹

The basic metaphysical positions to which James was settling down in his later years (and which were often adumbrated even in much earlier writings) leave all sorts of more specific possibilities open [*e.g.* Panpsychismus]. What seems clear is that he believed that reality ultimately consisted in innumerable interweaving streams of experience [*durées* bei Bergson] on all sorts of different levels of articulacy, that among these was one stream of peculiar significance which constituted the divine life, that our own streams are not sharply divided from this [*i.e.* Panentheismus], and that there is no one total experience within which everything falls as absolute idealists believe [Pantheismus].¹³⁰⁰

Damit vollzieht James die Wende zum Idealismus.¹³⁰¹ Ein Idealist vom Schlage Hegels ist nicht der Ansicht, dass es da irgendwo einen perfekten Weltgeist gebe, der von einer Hierarchie von Modi oder Monaden gleichsam gespiegelt werde. Vielmehr breitet sich der Geist (oder die Rationalität) in Individuen und Gesellschaften aller Art aus, also ganz ähnlich, wie sich in James' panpsychistischem Idealismus die verschiedenen psychischen Stränge zum Wohle einer besseren und reicheren Welt entfalten. Sowohl bei Hegel als auch bei James (und Whitehead) bildet eine Art

¹²⁹⁹ Sprigge 1993, 255 – Panentheismus und theistischer Panpsychismus überschneiden sich, wie wir gesehen haben. In Sprigge 1983, 1994 und 1997 wird nicht auf den Panentheismus eingegangen, was in Bezug auf Charles Hartshorne bestimmt interessant gewesen wäre. – In welchem Sinne man Bradley als „Pantheisten“ bezeichnen könnte, wurde an einer anderen Stelle angedeutet. Mit einer einseitigen Annäherung an Spinoza muss man bei Bradley vorsichtig sein, da er – ähnlich wie Fichte – eher einen Kompromiss zwischen Leibniz und Spinoza zu suchen scheint (wie Whitehead, welcher dem Pragmatismus viel näher steht als Bradley).

¹³⁰⁰ Cf. EP, p. 134 f. (zu Royce)

¹³⁰¹ Cf. Kuklick 2001, 173 – 176

Pantheismus den weiteren Rahmen des Geschehens, denn die Teleologie des „Weltgeistes“ (wie wir gesagt haben) ist ethisch-ästhetischer Art, also durch und durch „klassisch“ im Sinne der griechischen Philosophie. Die Universalität des Geistes ist deshalb konkret und nicht abstrakt, weil sich da *etwas* durch *etwas anderes* Ausdruck verschafft („levels of articulacy“ im Zitat oben). Abgeschiedene platonische Formen und ‚künstliche‘ theoretische Begriffe haben als Abstrakta wohl kein Bedürfnis, sich auszudrücken und zu expandieren. Was die Welt vorantreibt, muss im weitesten Sinne des Wortes etwas Lebendes sein, so wie die Psyche „etwas Lebendes“ mit einem intrinsischen Wert ist, und nicht bloss eine natürliche Funktion (wie wir im Sinne Bergsons sagen könnten). Wir stellen für James und *mutatis mutandis* für Whitehead nicht einfach einen vagen „Panpsychismus“ fest, sondern sehen in deren spekulativen philosophischen Psychologien den Versuch, eine Art ‚naturalisierten‘ Idealismus zu formulieren, der tatsächlich auf einen modernen Spiritualismus im Gefolge Berkeleys hinausläuft (um es ganz kurz zu sagen). Die Weichen dazu werden durch James’ und Whiteheads Antimaterialismus/Antimechanismus, damit verbunden durch deren Pansubjektivismus und nicht zuletzt durch die jeweiligen Andeutungen eines Panentheismus gestellt. Ein naturalistischer Panpsychismus (also ein „Panmentalismus“ mit *mind* als natürlichem Ordnungsprinzip, *vide* Capra) würde sich *de facto* darauf beschränken, den aristotelischen Formbegriff zu adaptieren, was uns in der Metaphysik letztlich zu einer philosophischen Systemtheorie führen würde, wie sie bei Spencer und auch bei Whitehead angelegt ist. Eine solche Theorie müsste allerdings ‚agnostisch‘ sein, denn der explizite Rekurs auf Gottes Willen oder auf dessen Wissen würde die Autonomie der verschiedenen Existenzformen deutlich schwächen (*vide* Whitehead). Eine solche Systemtheorie wäre für James und Whitehead zu wenig interessant. Mensch und Natur verändern sich nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ (was auch für Gott gilt). Was der empirischen Forschung entgeht, soll die Metaphysik intuitiv einfangen. Ein naturalistischer Monadismus (oder ‚wissenschaftlicher‘ Pluralismus) verkennet eine gewisse

hedonistische Dimension in der Entwicklung der Dinge, die sich nicht mit einem rationalen Utilitarismus abdecken lässt. In der Wirklichkeit geht es um Intensität, Ausdruck, Sympathie (und auch dessen Gegenteil), um die Erprobung neuer Möglichkeiten, die einen Gewinn jenseits materieller Werte versprechen.¹³⁰² Der Begriff des organischen Wachstums trifft den Kern der Sache am besten, weil „Wachstum“ ein dialektischer Prozess ist: Autonomie/Heteronomie, Individuum/Gesellschaft, Freiheit/Notwendigkeit, Geschichte/Gegenwart, Leben/Tod oder Nehmen/Geben im Sinne von Whiteheads Philosophie.

James spricht in seiner Vorlesung zur Unsterblichkeit ohne zu widersprechen von der Möglichkeit, Wilhelm Wundts „law of increase of spiritual energy“ (also der allgemeine Aufwärtstrend bei Bergson und seinen diversen Nachfolgern) entweder theistisch oder pantheistisch zu deuten.¹³⁰³ Diese beiden Deutungen und die Idee eines ethisch-ästhetischen Fortschrittes („spiritual energy“) lassen sich zu einem dynamischen und melioristischen Panentheismus vereinigen. In einem solchen „evolutiven Entheismus“ (wie wir in § 24 sagen) wird das Identitätsprinzip als Legat der Substanzphilosophie merklich aufgelockert. Wenn sich die Verhältnisse von Geist und Materie, von Seele und Körper, von Natur und Kultur oder von Gott und der Welt dem diskursiven Denken entziehen, dann müssen wir eben auf strikte logische Kriterien – und allgemein auf das herkömmliche Substanzdenken – verzichten. Dies ist der Schachzug, den James in TP 3 *in extremis* gegen Royce wählt (darin Bergson folgend). Wenn sich einfachere und komplexere Existenzmodi überlappen und gegenseitig beeinflussen, entsteht etwas Drittes mit einer eigenen Identität (das sagt James so nicht, entspricht aber der Sachlage). Die Farben und Formen eines Gemäldes überlagern sich auf der Leinwand und in unserer Vorstellung (zudem „überlagert“ das aktive Subjekt mit seinen Leistungen das passive Objekt). Der Gesamteindruck ist mehr als die Summe der künstlerischen

¹³⁰² Cf. *AI*, p. 201: „(...) the teleology of the Universe, with its aim at intensity and variety, produces epochs (...)“ - Ein solches Universum ist der Gegenstand eines gemässigten Monismus respektive eines gemässigten Pluralismus. Wenn das Ganze auf ein Ziel gerichtet ist, ist es offenbar mehr als die Summe seiner Teile. Entsprechendes wäre bezüglich von Werten festzustellen (*contra* Henning).

¹³⁰³ ERM, p. 100

Mittel oder einzelner Aspekte, die dem Betrachter in einem Moment gerade mehr auffallen als andere. Eine Farbe kann von dunkleren zu helleren Tönen übergehen, ohne dass wir genau sagen könnten, wo der Farbton A ‚aufhört‘ und der Farbton B ‚beginnt‘. Es ist der ganze Übergang, den wir als solchen „genau“ angeben können, nicht die absolute Identität eines Farbtönen, die nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen sein kann, bei denen das Ganze in Teile zerlegt wird.

Wir kommen zum Schluss, dass es in einem sehr allgemeinen Sinne berechtigt ist, James und Whitehead als „Panpsychisten“ zu bezeichnen. Das Wort „allgemein“ soll darauf hinweisen, dass wir uns in einem weiteren Kontext befinden, den wir in dieser Studie mit der Wendung „die Rückkehr zur Tradition“ markieren. Der besagte weitere Zusammenhang lässt sich sehr gut mit zwei treffenden Definitionen abstecken, die wir von Abraham Edel entlehnen wollen:¹³⁰⁴

Objective idealism looks for spirit not merely in individual consciousness or perception but in the objective order of natural and social life. The pattern sought has its origin (...) in the analysis of the human spirit.¹³⁰⁵

Panpsychic idealism regards activity, movement, vitality as the characteristic of spirit. It regards everything as alive in this sense, treating all matter as imbued with spirit. Pantheism is its religious analogue.

Mit diesen beiden Definitionen stellt Edel die Verbindung zwischen Leben, Geist (*i.e.* Vernunft, Ordnung der Natur, soziale Beziehungen) und Gott her, auf die es bei unserem Thema ankommt. Damit vermeiden wir eine ahistorische naturalistische Interpretation von James und Whiteheads Theorien, die einem Vitalismus (und dem entsprechenden cartesischen Dualismus Teleologie/Maschine wie bei Driesch) Vorschub leisten würde, was auch eine zu grosse Distanz zu Bergsons Denken schaffen würde. Wir müssen hier ein wenig ausholen.

¹³⁰⁴ Siehe Edel 1963, 67 / 1946, 329 f.

¹³⁰⁵ Bei James hiesse das: „(...) in the analysis of the human psyche.“

Bei Aristoteles und bei Spinoza sind jeweils die Gattung ‚in‘ der Spezies und die Spezies ‚im‘ Individuum. Umgekehrt ist das Individuum ‚in‘ der Spezies und die Spezies ‚in‘ der Gattung. Dies verstehen wir zunächst in einem logischen Sinn (*vide* Wolfson). Um eine plastische Vorstellung für das Weitere zu gewinnen, werden wir uns einer leicht verschobenen Sprechweise bedienen: Während Aristoteles eher in Richtung eines neuzeitlichen Deismus hintendiert (also relativ „modern“ denkt), stellt uns Spinoza eher so etwas wie eine ‚rationalisiertes mystisches Bewusstsein‘ vor. Damit soll gesagt werden, dass Aristoteles die Implikationskette *Gattung-Spezies-Individuum* als „Naturgesetze“ auffasst, die nicht direkt vom Willen oder von der Notwendigkeit eines persönlichen Gottes abhängen. Spinoza muss dagegen einen Schritt weiter gehen, wenn seine substanzielle Gott-Natur für die Ethik relevant sein soll. Denn ein Gott, den man nur als Abstraktion (als Sammelbegriff) deuten könnte, oder ein Gott, der mit dem Schicksal des Menschen nicht wirklich verbunden ist, könnte für sich keine moralische Autorität beanspruchen. Spinozas gesamte *Ethik* würde so zu einer rationalistischen Taschenspielererei ohne jegliche Konsequenzen für die innere Haltung des (philosophisch gebildeten) Menschen. Insofern die Natur und die Logik/Mathematik „wirklich“ sind, ist auch Gott wirklich. Insofern die Natur lebendig ist, ist auch Gott „lebendig“. Wenn wir nun Descartes *empirisches* Menschenbild (die „essenzielle Einheit“ von Geist und Körper mit Leben, Gefühl und Vorstellungskraft zwischen den theoretischen Polen *res extensa* und *res cogitans*¹³⁰⁶) verallgemeinern, wie das Spinoza *de facto* tut, gelangen wir zu einer rationalistischen Form eines Pantheismus, die als einer ihrer Aspekte einen Panpsychismus miteinschliessen kann, wenn wir die Analogie von Spinozas Gott-Natur mit Descartes‘ essenzieller Einheit des Menschen gelten lassen wollen. (So, wie

¹³⁰⁶ Siehe Perler 1998, 212 – 219 – Hier ist es wichtig, zwischen einem Gradienten und dessen abstrakten Polen zu unterscheiden. – Der essenziell einheitliche Mensch ist nicht eine Maschine mit einer darin eingeschlossenen Seele (*pace* Ryle, der sich hier zu stark von platonisch-pythagoreischen Auffassungen leiten lässt), sondern ein harmonisches Nebeneinander von Wirkursachen (Physik) und Finalursachen (Metaphysik, philosophische Psychologie). Dies stellt unter anderem auch Bergson fest (in 1941, 345). Daraus und aus methodologischen Gründen ergeben sich (i) die Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik mit der damit verbundenen (ii) Idealdistinktion von ‚reiner Körperlichkeit‘ und ‚reiner Geistigkeit‘ (‚Extension‘ und ‚Intension‘, wenn wir so wollen). Descartes‘ theoretischer Ansatz ist – soweit ich sehen kann – im Grossen und Ganzen konsistent. MR

im menschlichen Körper jede einzelne Zelle belebt ist, so wäre dann jedes Atom im Universum „belebt“, präziser gesagt „durchgeistigt“ - siehe im Anschluss Losskij.) Dabei darf aber das *omnia animata* nicht in einem pluralistischen Sinne verstanden werden, wie das James und Whitehead getän hätten, wenn sie sich deutlich für einen naturalistischen Panpsychismus entschieden hätten. Das „omnia“ bezeichnet die *wirkliche*, substanzielle Gott-Natur und ist primär in einem kollektiven oder ‚totalen‘ Sinne zu verstehen. Spinoza war weder einem Materialismus noch einem (materialistischen) Hylozoismus zugetan. Die Notwendigkeit der Natur liegt in der Notwendigkeit von Gottes Einheit von Existenz und Essenz begründet, was als „volle Realität“ verstanden wird. Wollte man dies als platten Mechanismus oder als ‚reinen‘, ‚natürlichen‘ und pluralistischen Panpsychismus deuten, würde man das Reich von Spinozas Gott-Natur für immer verlassen.¹³⁰⁷ Es sind hier zwei Missverständnisse mit im Spiel: das eine betrifft Descartes' analytische Begriffe *res extensa* und *res cogitans*, die von Kommentatoren immer wieder hypostasiert werden (was dann prompt Descartes angelastet wird); das andere hat damit zu tun, dass die Kontinuität von Descartes und der Scholastik (*lies*: Aristoteles) nicht beachtet wird. Im Falle von Spinozas Monismus wirken sich solche Missverständnisse verheerend aus. Wir tun also gut daran, uns *in puncto* Panpsychismus auf die oben wiedergegebenen Definitionen von Abraham Edel zu verlassen und den idealistischen/rationalistischen Kern der Sache nicht aus den Augen zu verlieren. Wenn wir die „primacy of spirit“ (Edel), das Logos- oder Ordnungsprinzip in der Welt aus den Augen verlieren, könnten wir versucht sein, einen naturalistischen Panpsychismus „ohne Gott“ zu postulieren, was James, Bergson und Whitehead als Hylozoismus erkannt und abgelehnt hätten. Die Welt ist insgesamt nicht ein Lebewesen, sondern ein spirituelles Kunstwerk aus Licht und Schatten (man erinnere sich an Parmenides' Leergedicht). Deshalb ist das Adjektiv „belebt“ nicht in einem wörtlichen, hylozoistischen Sinn, sondern in einem metaphorischen, spirituellen oder

¹³⁰⁷ So könnte man dem bekannten Argument von Cudworth entgegenreten (und allgemein dem Materialismusvorwurf gegen Spinoza). Siehe dazu J. Passmore, *Ralph Cudworth* (Cambridge 1951), chap. I.

analogen Sinn zu verstehen: Der Weltgeist „lebt“ analog zum Leben in der natürlichen Welt auf Erden. Wenn wir fein säuberlich zwischen *analog* und *homolog* („äquivok“ und „univok“ in scholastischer Diktion) unterscheiden, dürfen wir in einem weiteren Sinn sagen, dass ein Pan(en)theismus einen Panpsychismus impliziere. Spinoza, Hegel, Bergson, Whitehead, Losskij und andere Philosophen präsentieren uns das Bild einer vergeistigten, oder besser einer sich zunehmend ‚vergeistigenden‘ Welt.¹³⁰⁸

(...) matter may exist without a soul but is impossible without the Spirit.

(...)

Matter is living, because the basis of it is spirit.

(...)

The agents that influence the trend of events in the world may be arranged in a descending series in order of value: God, Spirit, soul, matter.

An diesem Punkt angelangt greifen wir auf unsere frühere Unterscheidung Panpsychismus/Panmentalismus zurück: *entweder* wir postulieren für finite Existenzformen eine partielle Autopoiesis, weil die Natur eben nicht anders ‚funktioniert‘ (Panmentalismus ohne Gott), *oder* wir nehmen mit Peirce, James, Hodgson und anderen eine partielle Allopoiesis an, weil die Welt ohne eine Erste Ursache oder einen ‚Weltgeist‘ als Sinngeber und Einheitsprinzip nicht bestehen könnte (Panpsychismus mit Gott). Auf den ersten Blick scheint bei unseren Autoren die zweite Option angezeigt zu sein. Das Weitere hängt nun allerdings von unserer Interpretation/Evaluation von James‘ und Whiteheads Entwürfen ab. Wenn wir die fraglichen Theorien im Sinne ihrer Autoren evaluieren, sind wir der Meinung, dass

¹³⁰⁸ Aus Losskij 1928, 170 / 171 / 152 (erster Teil oben im Original kursiv) – Der letzte Satz erinnert nicht von ungefähr an den Neuplatonismus. Die reiche plotinische Quelle fließt durch den weitläufigen Garten der neuzeitlichen Philosophie und beteiligt sich auch an der Entstehung von Spinozas, Hegels, Bergsons, Whiteheads und Losskijs Theorien, von Coleridge und den Deutschen Idealisten einmal ganz abgesehen. – Mit dieser ganzen Thematik ist auch die Idee der Apotheose verwandt, auf die wir in §23 zu sprechen kommen.

wir damit alle Dualismen hinter uns gelassen haben (wir hätten also Platon und Descartes überwunden). In diesem Fall würde es wenig Sinn machen, einen Panpsychismus zu postulieren, der sich auf einen psychophysischen Parallelismus (oder auch nur auf eine Doppelaspettheorie) abstützen würde. Denn es könnte höchstens ein „Parallelismus“ der Phänomene, nicht aber der ‚wirklichen Dinge‘ oder der Ereignisse geben. Verfolgen wir dagegen eher die kritische, ‚realistische‘ Linie von Wells, Lovejoy, Dewey, R. W. Sellars und anderen werden wir nicht der Ansicht sein, dass James respektive Whitehead ihren hohen theoretischen Ansprüchen gerecht werden. Der Idee nach werden die traditionellen Kategorien ‚Geist‘ und ‚Materie‘ – die sicher nicht völlig abwegig sind – der Kategorie ‚Erfahrung‘ untergeordnet und treten im Kontext zeitgenössischer Diskussionen typischerweise als Gegensatz von Leben und Mechanismus hervor (auch dies ein Echo der Romantik). Frei nach Leibniz könnten wir sagen, dass Erfahrung beliebig „hell“ oder „dunkel“ ausfallen kann, so dass der Unterschied von Geist und Materie (oder von Leben und Vernunft) nichts weiter als eine spezifische Differenz markiert. Nun ist es nicht gerade aufschlussreich, die Dunkelheit als Präsenz von ‚extrem wenig‘ Licht darzustellen (oder umgekehrt das Licht als Präsenz von ‚extrem wenig‘ Dunkelheit), auch wenn wir damit an die neuplatonische Tradition anknüpfen könnten (und damit an ein interessantes altpersisches Motiv). Noch verwirrender wäre es, wenn wir mit einem abstrakten Erfahrungsbegriff daherkommen würden und behaupten wollten, Licht und Dunkelheit seien *nur* Phänomene, die Wirklichkeit sei „reine Erfahrung“ und diese sei *an sich* weder hell noch dunkel („Erfahrung“ als neutraler Ort für Prozesse ähnlich wie früher „das Bewusstsein“). Diese Tendenz stellen wir bei James‘ und Whiteheads Erfahrungs- oder Ereignisontologien zweifelsohne fest. Es ist gerade diese Tendenz, die es verbietet, für James und Whitehead mit letzter Konsequenz einen Panpsychismus, wie er genauer zu definieren ist, in Anspruch zu nehmen. Wenn die Annahme eines psychophysischen Nexus in allen Existenzformen bereits ein theoretisches Konstrukt ist, können wir uns nicht mehr auf die unmittelbare Erfahrung berufen, denn diese offenbart uns nur

die psychische Seite des angenommenen Parallelismus (dies wäre auch im Sinne Berkeleys). Mit einer Philosophie der reinen Erfahrung landen wir früher oder später in einem Immaterialismus, der wie jener bei Berkeley an einen Irrealismus grenzt. (Deshalb müssen wir uns in einem solchen Engpass auf Gott berufen.)

Unser Gedankengang hat uns in hohem Bogen wieder zu Kants Ding an sich zurückgeworfen. Wenn wir etwas aus unserer Erfahrung verallgemeinern wollen, müssen wir von einem psychologischen in einen symbolischen Bereich aufsteigen, da uns sonst der Sprung in die Welt womöglich nicht gelingt. Wir wissen, dass die Sonne am Tag hell leuchtet, weil wir über einen Begriff der Helligkeit verfügen. Der Begriff der Helligkeit negiert den Begriff der Dunkelheit auf positive Weise, denn er verweist auf sein Gegenteil ohne sein Gegenteil auf irgendeine mysteriöse Art und Weise zu sein. Diese hegelianische Denkweise - die James als „intellektualistisch“ brandmarken würde - entspricht sehr gut unserer gewöhnlichen Erfahrung. Es ist der sprachliche Ausdruck, der paradox wirkt, nicht aber der damit gemeinte Verweisungszusammenhang.¹³⁰⁹ Wenn die Kunst auf die Natur und die Natur wieder auf die Kunst verweisen, folgt daraus nicht, dass die Kunst und die Natur miteinander einen unlösbaren Konflikt austragen. Ebenso wenig ergibt sich daraus *quasi* ‚automatisch‘ eine gemeinsame Essenz oder eine partielle Identität. Bei Gedanken dieser Art liess sich James offenbar durch die Sprache in die Irre führen. Es ist durchaus möglich, dass meine persönliche Erfahrung auf Erfahrungen ‚in‘ den Objekten meiner Umgebung hinweist (vielleicht auch umgekehrt), aber zwingend ist diese Annahme mit Sicherheit nicht, ja sie ist nicht einmal plausibel. Falls James am Schluss seiner Karriere der Meinung war, sein Phänomenalismus lasse sich mit einem spekulativen Panpsychismus in der Realität verankern, dann hat er sich damit ein unlösbares Problem eingehandelt. Die Notizen in TP 3 bezeugen das auf eindrückliche Weise. Da sich James nach einer Andeutung in PP wieder in VRE für einen gemässigten Pantheismus (und damit auch für einen gemässigten Monismus) ausspricht und diese persönliche Wahl einige Jahre später in PU voll und ganz

¹³⁰⁹ Cf. Kuklick 2001, 152 (zu Royce)

bestätigt, wäre es völlig verfehlt, wollte man anhand von James' wackeligem Panpsychismus einen realistischen und naturalistischen James in Absehung seines philosophischen Bekenntnisses zu einem dynamischen und freiheitlichen Panentheismus konstruieren. Mit einem solchen Konstrukt würde uns gerade jene grosse Vision abhanden kommen, die James mit Whitehead teilt.¹³¹⁰ Die Idee eines allgegenwärtigen, pluralistischen oder ‚distributiven‘ Gottes ist das metaphysische Korrelat zu James' Meliorismus.

Mit der Zeit verhält es sich anders. Wenn ich mich mit Bergson darauf besinne, dass mein Innenleben Zeit schafft, Zeit in Anspruch nimmt oder Zeit bzw. Wandel *ist*, werde ich mir selbst als historisches Wesen bewusst. Meine subjektive Geschichtlichkeit und meine Leiden zwischen Freiheit und Notwendigkeit lassen sich sehr wohl *per analogiam* auf die Aussenwelt übertragen. Damit schreibe ich einem unbelebten Körper aber noch nicht eine unergründliche, unbewusste Erfahrung zu. Die Wirklichkeit ist vergangene und gegenwärtige Geschichte. Wenn diese Wirklichkeit im Ganzen und im Einzelnen entwicklungsfähig sein soll, muss man ihr eine gewisse Kreativität – oder eine inhärentes Freiheitsstreben – zugestehen. Meines Erachtens sollte Whiteheads so genannter „Panpsychismus“ auf diese nüchterne und zugleich ansprechende Art aufgenommen werden. Bei dessen „neutralen Monismus“ ist es dagegen sinnvoll, auf James' „reine Erfahrung“ zu rekurrieren, ferner auf Russells neutralen Monismus.¹³¹¹ Mit einem Ansatz im gemeinsamen Geiste von Peirce und Hegel sehen wir uns nicht mehr gezwungen, die erlebten Phänomene auf das Theorem der reinen Erfahrung zu reduzieren, wie das James und Whitehead auf ihre jeweilige Art versuchen.

¹³¹⁰ Nicht vergessen dürfen wir den vermeintlichen „Materialisten“ Shadworth Hodgson, den James genau gelesen hat: „It [*viz.* the idea of a Supreme Personal Agent] is the Power involved in Existence itself, the Power which is co-extensive and co-eternal with Existence in its entirety (...)“ (aus Hodgson 1898/IV, 205).

¹³¹¹ Mehr dazu bei Stace 1946

§ 24 Whiteheads Kosmotheologie

Sa puissance infinie n'a-t-elle pu créer un *ordre de choses*
qui donnât successivement l'existence à tout ce que nous voyons
comme à tout ce qui existe et que nous ne connaissons pas? ¹³¹²

Mit James und Whitehead erfahren wir Philosophie im grossen Stil. Es geht um den Menschen, den Kosmos und um Gott. Das thematische Dreieck wird voll ausgeschöpft. Wer versucht, in der Zeit nach Locke und Kant alles auf Erkenntnistheorie zu reduzieren und weiter nichts sieht, wird nie in der Lage sein, grosse metaphysische Entwürfe verstehen und würdigen zu können. Der enorme Wert der Philosophie und speziell der Metaphysik besteht darin, dass wir uns über politische und religiöse Schranken und den entsprechenden Ideologien hinweg setzen *müssen*, um das geistige Band zu erkennen, das die Menschen aller Zeiten miteinander vereint. Die Metaphysik zeigt eindrücklich, dass die Menschheit seit den ersten Hominiden *eine* grosse Familie bildet. Mit diesem Befund bestätigt sie auf ihre Weise die biologische Anthropologie (damit auch die Paläoanthropologie), die ebenfalls eine genetische Einheit unserer Gattung und Spezies feststellt. Die Beweislast liegt nicht bei denen, die aufgrund der genetischen Einheit und der relativ kurzen Zeitspanne (!) seit dem Auftreten der ersten Spezies der Gattung *Homo* am Ende des Neogens die Universalität von Kunst, Religion, Philosophie, Wissenschaft und rechtlich-politischen Institutionen annehmen und in verschiedenen Bereichen feststellen, sondern bei jenen, welche die Menschheit in historische und regionale ‚Kasten‘ einteilen und die Weltgeschichte in wasserdichte Epochen einzwängen, über denen der westlich-europäische Geist in aller Herrlichkeit thront (wie zu vermuten

¹³¹² Jean Baptiste de Lamarck, *Philosophie zoologique* (1809), chap. III – Es ist hier von Gott die Rede; der zentrale Gedanke wurde von Lamarck selbst hervorgehoben.

ist).¹³¹³ Die Existenz von anthropologischen Konstanten lässt sich nicht „beweisen“, sie ist jedoch sehr wahrscheinlich.

Wir haben bei James gesehen, dass man sich das Verständnis seiner Philosophie nicht erleichtert, wenn man diese in getrennte Kompartimente einteilt, diese mit einseitigen Etiketten versieht um nach kurzer Zeit festzustellen, dass es James als Philosoph an Disziplin gefehlt habe, was die mangelnde Einheit seines Werkes zeige. Zum einen gibt es keinen einsichtigen Grund, die Themen „Pan(en)theismus“, „Mystizismus“, „Panpsychismus“ und „Parapsychologie“ *ontologisch* voneinander zu trennen, zum anderen ist nicht einzusehen, warum die Metaphysik vor erkenntnistheoretischen, ethischen/politischen oder religionsphilosophischen Fragen Halt machen oder sogar kapitulieren sollte, nur weil das andere von ihr verlangen. Diese verbreiteten Annahmen wären zuerst einmal mit einigem Aufwand plausibel zu machen, sie sind es nämlich von einem genuin philosophischen Standpunkt aus überhaupt nicht. Vereinfachen und Verzerren sind zwei gänzlich verschiedene Prozeduren. Das eine hat einen heuristischen Wert, das andere verleitet zu mühsamen Pseudodiskussionen um Pseudoprobleme, die den Geist und die Gestalt der Quellen und der Tradition gründlich missachten.

In Bezug auf Whitehead kursiert die sehr beliebte und durchaus falsche Meinung, dass dieser nach einer Art ‚Konversion‘ (im Zusammenhang mit dem Tod seines jüngeren Sohnes Eric) Trost in einem rationalen Glauben suchte. Deshalb habe er das letzte Kapitel von *PR* seiner sonst durch und durch säkularen Metaphysik aufgesetzt (*vide* Sherburne u. a.). Dass Whitehead auch der Autor von *RM*, *SMW* und späteren Werken wie *AI* ist, wird dabei geflissentlich übersehen. Seine philosophische Theologie scheint aus dieser überaus einfachen Sicht so entbehrlich zu sein wie sein so genannter „Platonismus“, der von einigen offenbar auch als anachronistisches Überbleibsel gewertet wird (*vide* Hall, Hartshorne u. a.).¹³¹⁴ Nun, wenn wir

¹³¹³ Diese Gedanken führen uns zum Thema „Eurozentrismus“, der im Rahmen einer kritischen Ethnophilosophie zu behandeln wäre.

¹³¹⁴ Siehe in Kline 1989 (*ed.*) die Artikel von E. W. Hall und Charles Hartshorne, sowie den Brief von Whitehead an Hartshorne aus dem Jahre 1936.

Whiteheads Theismus und Platonismus aus seinem kosmologischen Entwurf entfernen, bleibt nicht mehr viel übrig. Wir hätten dann die freie Hand über einen inkohärenten Haufen von Ideen, die teils an Leibniz (oder Lotze), teils an Bergson (oder James) erinnerten, die wir weiter so zusammenstreichen könnten, wie es uns gerade passt. Wen wundert's noch, dass Metaphysiker einigen ‚Philosophen vom Fach‘ als arme Menschen erscheinen, die verlernt haben, klar zu denken und sich klar auszudrücken? („Arm“ sind Metaphysiker nur, weil sie sich meistens nicht mehr gegen oberflächliche und ungerechtfertigte Kritik zur Wehr setzen können – und wenn sie es wie James oder Bradley tun, dann verlieren sie viel Zeit und Energie, ohne einen nennenswerten Gewinn für sich und für uns davonzutragen.) Eine Theorie lässt sich erst dann kritisch würdigen und ‚verbessern‘ (wenn es denn sein soll), wenn sie verstanden wurde!¹³¹⁵ Kaum verhüllte Vorurteile und hysterische Reaktionen bezüglich Whiteheads panentheistischer und platonisch-pythagoreischer Metaphysik sind sicherlich keine guten Argumente – dafür sind sie zuverlässige Indikatoren für ein mangelndes Verständnis seiner Kosmologie und darüber hinaus allgemein der Philosophie. Dieses „mangelnde Verständnis“ beginnt mit der völligen Ausblendung der aristotelischen Tradition, leuchtet *en passant* in einer grandiosen Unterschätzung von Descartes' Philosophie auf und gipfelt in der totalen Ignorierung der Romantik und deren näheren geistigen Umgebung (zu der auch Goethe und Spinoza gehören). Bei Whitehead wird noch deutlicher als bei James, Bergson, Alexander und anderen prominenten Denkern der Zeit, dass wir mit *neuaristotelischen* und *neuromantischen* Tendenzen zu rechnen haben – und zwar mit starken Tendenzen, die für jeden erkennbar sind, der genau hinschaut.¹³¹⁶ Erstaunlich wenige Autoren beachten den weiteren aristotelischen Hintergrund der Metaphysik, welcher das platonische und neuplatonische Licht aus der Vergangenheit überstrahlt

¹³¹⁵ Cf. Roggo 2009

¹³¹⁶ Zu den Ausnahmen gehören I. Leclerc, R. L. Fetz, R. Rorty (leider nur in einem Aufsatz), sowie die Neothomisten J. W. Felt, E. J. Lintz oder I. M. Bochenski. – Über die Romantik (und über Spinoza) fließen stoische und neuplatonische Elemente in die moderne Metaphysik „nach Hegel und Darwin“ ein. Zudem entstehen *mit* und *nach* Herder und Goethe neue Sichtweisen bezüglich Geschichte und Kunst, die für den Deutschen Idealismus und die moderne Metaphysik relevant sind (siehe dazu auch Schneider 1955, 262).

und in der Philosophie weit stärker wirkt als die im Vergleich dazu sehr ‚modernen‘ und ‚wissenschaftlichen‘ Naturphilosophien eines Anaxagoras oder eines Demokrit.¹³¹⁷ Die Möglichkeit, mit Goethe, Spinoza, Berkeley und anderen Philosophen Brücken zur Romantik und zur so genannten „Lebensphilosophie“ zu schlagen, wurde bisher so gut wie nicht wahrgenommen (Dorothy Emmet hat hier bezüglich der Romantik einen guten Anfang gemacht). Die fehlgeleiteten Diskussionen zu Whiteheads angeblichem „Platonismus“ (den wir lieber als dynamischen Hylemorphismus mit mikro- und makroskopischen „Gestalten“ ansehen) hätten immerhin zu etwas Gutem, nämlich zu Pythagoras, dem vergessenen Vater der abendländischen Philosophie, führen können, aber nicht einmal dies ist gelungen (der *Timaios* und die Referate des Aristoteles bilden in unserem Kontext die Brücken zu Pythagoras).¹³¹⁸ Von Pythagoras gehen die divergierenden Entwicklungslinien von Platon und Demokrit aus (die zur selben Zeit am selben Ort wirkten, und deren Verhältnis einige Fragen aufwirft), von denen sich Aristoteles abzusetzen versuchte. Alle drei Denker wirken bei Whitehead nach, am wenigsten Demokrit (der für Santayana wichtiger war), am meisten Aristoteles, der vielfach angezweifelte und vielfach nachgeahmte Meister. Abgesehen vom grossen Thema der Entwicklung lassen sich bei Whitehead drei pythagoreische Motive ausmachen: (i) die Dreigliedrigkeit, (ii) die Harmonie der Gegensätze und (iii) die Verschränkung von Zeit und Ewigkeit. Am Anfang von *De caelo* spricht Aristoteles von der „Dreigliedrigkeit“ (unser Ausdruck) der Welt und aller wirklichen Dinge: alles hat einen Anfang, eine Mitte und ein Ende.¹³¹⁹ Damit liefert uns Pythagoras/Aristoteles andeutungsweise das allgemeine Schema von Prozessen:

¹³¹⁷ Das, was heutige Autoren gewöhnlich als ‚primitiven‘ Dualismus auffassen und verurteilen, ist in Tat und Wahrheit „die Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik“, die auf Anaxagoras zurückgeht und auch bei Kant oder James anzutreffen ist, selbst wenn diese und andere Denker keinen ontologischen Dualismus vertreten.

¹³¹⁸ Cf. SMW, p. 36 f. (28)

¹³¹⁹ Arist. *De caelo* 268a 10 ff. – Cf. Sorabji 1983, 107 f. (zu Parmenides und Pythagoras). – Auf das mehrschichtige Verhältnis von Heraklit zum Pythagoreismus kann hier nicht eingegangen werden.

Aufbau/Anstieg – Plateau/Entelechie – Abbau/Abstieg.¹³²⁰ Ein paar Zeilen weiter im selben Text deutet Aristoteles/Pythagoras den Gang von zwei „Dingen oder Menschen“ zum dritten Verbindenden an. Ab drei Dingen oder Menschen sagen wir „alle“ (und „wir“ im soziologischen Sinn), nicht mehr „beide“ (oder „du“ und „ich“). Auf unser Thema gemünzt bedeutet das, dass zwei Terme (zwei aktuelle Entitäten) erst aus der Perspektive eines dritten Terms wirklich „zusammen“ sind. Ob das plausibel ist oder nicht, bleibe dahingestellt; dies ist jedenfalls Whiteheads Verständnis von „togetherness“, die eben mehr als eine mechanische „nextness“ (James) ist. Das Zusammensein ist das Produkt einer Synthese, dessen ‚Ort‘ jenseits der zu verbindenden Terme ‚liegt‘. (Dieser Gedanke liegt auch unserer Methode der Triangulation zugrunde.)

Zu Beginn des fünften Kapitels von Pseudo-Aristoteles' *De mundo* wird das Thema „Einheit und Vielheit“ auf eine Weise angegangen, die an die älteren Pythagoreer erinnert, sowie an Heraklit, Hegel und Whitehead. Nachdem gefragt wurde, wie eine Polis mit all ihren sozialen und politischen Gegensätzen bestehen könne (eine gute Frage, wenn wir an die Polis Athen denken!), sagt uns der Autor etwas über Kunst und Natur:¹³²¹

It may perhaps be that nature has a liking for contraries and evolves harmony out of contraries and not out of similarities. (...) The arts, too, imitate nature in this respect.

Die Analogie von Kunst und Natur spielt bei Platon/Sokrates und Aristoteles eine zentrale Rolle (andere interessante Denker wie Antiphon der Sophist betonen auch

¹³²⁰ Das Schema könnte frei nach Spencer auch so lauten: Evolution – Gleichgewicht – Dissolution. – Pythagoras, Heraklit, Aristoteles und andere gehen von zyklischen Prozessen aus, bei denen formale oder materiale Verhältnisse wiederkehren, deshalb sind sie nicht im eigentlichen Sinne „Prozessphilosophen“ (cf. Arist. *De gen.* 338a 1 ff.).

¹³²¹ Ps.-Arist. *De mundo* 396b 6 ff. (Barnes 1984/I, 633/ übers. v. E. S. Forster) – Etwas weiter zitiert der Autor Heraklit, Fragment DK 22 B 10 (*De mundo* ist die Quelle dieser Heraklitstelle). – Cf. Heraklit, Fragment DK 22 B 8 – Die Heraushebung der Harmonie ‚über‘ der Disharmonie ist wahrscheinlich eines jener Themen, die Heraklit trotz aller Polemik direkt oder indirekt von den Pythagoreern übernimmt.

diesen Gegensatz von τέχνη und φύσις). Diese überaus wichtige Analogie hat eine wichtige systematische Konsequenz: sie fördert theistische Tendenzen (so auch bei Platon) und behindert theoretische Konzepte von der Art „Pan(en)theismus“, „Panpsychismus“ und „Autopoiesis“ (moderne Systemtheorie).¹³²² Das ist bereits ein wertvoller Hinweis bezüglich Whiteheads Adaptation der Wendung „causa sui“ und dessen angeblichem Panpsychismus.

Damit gelangen wir zu Punkt (iii), der auch für Royce von Bedeutung ist: die Verschränkung von Zeit und Ewigkeit. Zuerst sind die metaphysischen Möglichkeiten zu beachten: Zeit/Ewigkeit sind entweder *konkret/konkret*, *konkret/abstrakt* oder *abstrakt/konkret*. Bei Royce und Spinoza sind beide Dimensionen real; bei Bradley und McTaggart ist das Ewige, Zeitlose im vollen Sinne „wirklich“, das Zeitliche, Relative ist dagegen eine scheinbare Wirklichkeit ‚in‘ den Erfahrungszentren (deren ontologischer Status nicht ganz klar ist), die sich auf das eine/viele Wirkliche zurückführen lässt (deshalb schreiben wir hier „abstrakt/konkret“). Es wäre nun ein Irrtum, Whiteheads Metaphysik kurzerhand als „Platonismus“ (also als platonischer Dualismus) zu klassieren. Whiteheads Platonismus steckt in dessen Gottesbegriff, nicht in dessen neuaristotelischer Metaphysik im Anschluss an Leibniz und Spinoza.¹³²³ Dabei ist es interessant zu sehen, dass es auch hier einen Anknüpfungspunkt zum Pythagoreismus gibt. Laut Aristoteles existieren für die Pythagoreer Zahlen nicht ausserhalb den Dingen; nur die Wissenschaft der Zahlen (also die Mathematik) ist als etwas Allgemeines ‚über‘ oder ‚neben‘ den Phänomenen.¹³²⁴ Der Schlüssel zum Verständnis des Kosmos (der „schönen Ordnung“) liegt für Pythagoras und seine entfernten Schüler in der Mathematik, nicht in einem hypothetischen Urstoff oder in der Annahme einer

¹³²² In *De mundo* wird das sogar angedeutet: Gott ist nicht überall (wie das vielleicht Thales meinte). Gott begleitet nur ‚Aufwärtstrends‘, nicht ‚Abwärtsbewegungen‘, wie man frei nach Bergson sagen könnte. Damit wird nicht nur ein Panpsychismus, sondern auch ein Pan(en)theismus ausgeschlossen.

¹³²³ Wir betrachten Leibniz vor allem als neuzeitlichen Aristoteliker. Die Annäherung von Descartes, Leibniz und anderen an den Neuplatonismus ist sehr interessant, soll aber hier nicht weiter verfolgt werden (cf. Lovejoy 1936 und Leclerc 1986).

¹³²⁴ Siehe Arist. *Met.* 1090a 20 ff. – Cf. Röd 1988, 70, Ritchie 1893, 130 (110) Capra 1997, 18 (81) und Cornford 1937, 28 f.

kosmischen Rechtsordnung.¹³²⁵ Der Unterschied, auf den es ankommt (und anhand dessen sich Ontologie und Metaphysik voneinander abgrenzen lassen), ist jener zwischen „Dingen“ und dem „Zusammenhang der Dinge“ (Lotze). „Dinge“ oder Individuen erscheinen deshalb ‚nicht völlig rational‘ zu sein, weil der Intellekt darauf angelegt ist, Beziehungen herzustellen („zu erkennen“). Während für James und Bergson das Leben zwar kontinuierlich, aber nicht im klassischen Sinn „harmonisch“ ist, sieht Whitehead in Individuen (und Gesellschaften) eine „logische Harmonie“ walten, die er mit Pythagoras in Verbindung bringt. Diese *logical harmony* ist die Basis von Whiteheads Rationalismus.¹³²⁶

(...) thought can penetrate into every occasion of fact, so that comprehending its key conditions, the whole complex of its pattern of conditions lies open before it.

Noch deutlicher wird der Unterschied zum ‚mystischen Naturalismus‘ von James und Bergson etwas weiter im Text: „The occasion must exclude the inharmonious, and it must include the harmonious.“¹³²⁷ Damit gelangen wir zu jener interessanten Diskussion, die von Gregory Vlastos und später von Harry K. Wells geführt wurde.¹³²⁸ Eine konstruktive hegelianische Kritik kann zu dem führen, was wir ganz bewusst „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ nennen (die übrigens auch von Vlastos angedeutet wird). Anders als Vlastos möchten wir gerne Fichte mit Leibniz und Schelling (respektive Hegel) mit Spinoza korrelieren. Da es verfehlt

¹³²⁵ Cf. Collingwood 1960, 54 f. – „Mathematik“ ist als „Lehre der harmonischen Proportionen“ zu verstehen. - Entfernte Schüler von Pythagoras sind unter anderem Henri Fabre, Wladimir Vernadskij, D’Arcy Wentworth Thompson, Sir James Jeans und Whitehead, der auffallend wenig zu Pythagoras zu sagen hat (siehe etwa *PR*, p. 10, 71). Wahrscheinlich identifizierte er die drei genannten „pythagoreischen Motive“ eher mit Heraklit (oder mit Platon) als mit Pythagoras, was einem gängigen *cliché* entspricht.

¹³²⁶ *SMW*, p. 26 – Was Whitehead hier sagt, erinnert ein wenig an die Intuition bei Bergson und Losskij. Genauer gesagt trägt er hier eine Vorstellung vor, die Schellings intellektueller Anschauung nahekommt („God’s view“).

¹³²⁷ *SMW*, p. 27

¹³²⁸ Siehe Vlastos 1989 und Wells 1950, ferner Harris 1984 – Vlastos Vortrag wurde im Jahre 1936 in Anwesenheit von Whitehead gehalten.

wäre, in Leibniz (oder in Berkeley) einen monistischen Spiritualisten ‚ohne Materie‘ zu sehen, wäre es auch verfehlt, Spinoza als Mystiker ‚ohne Geschichte‘ hinzustellen (was natürlich nicht heissen soll, dass Spinoza ein Feind der Mystik gewesen ist).¹³²⁹ Da nicht einsehbar ist, wie eine rein geistige oder eine rein materielle Dialektik (wie sie bei Hegel und Marx *nicht* vorkommen) überhaupt etwas bewirken könnte, ist es vernünftig und sachgerecht, bei Hegel und Marx jeweils eine ‚gemischte Dialektik mit umgekehrten Vorzeichen‘ zu sehen – es gibt also bei beiden eine Art Parallelismus von „Natur“ und „Kultur“ oder von „matter“ und „ideas“ (*contra* Vlastos); beide Philosophen stehen in der aristotelischen Tradition. Diese Meinungsverschiedenheit ändert jedoch nichts an Vlastos’ Schlussfolgerung, die für Whitehead eine „psychophysische Wechselwirkung“ (unsere Bezeichnung) in Anspruch nimmt.¹³³⁰ Allerdings ist hier ein *caveat* angebracht, denn – wie Wells zu Recht einwendet – verbirgt sich hinter Whiteheads vermeintlicher Dialektik ein Harmonismus, der seinem Wesen nach logisch, idealistisch und insofern ‚statisch‘ ist.¹³³¹ Der gegenwärtige Konsens unter Whiteheadinterpreten besteht in der einfachen Annahme, dass Whitehead eben sehr skeptisch gegenüber Hegel und anderen Idealisten gewesen sei (etwa so wie James), dass seine dynamische Philosophie nichts mit Dialektik zu schaffen habe und ‚eigentlich auch nicht‘ theistisch sei. Dabei werden neben etlichen historischen Gesichtspunkten mindestens zwei systematische Punkte unterschlagen, die wir als Fragen formulieren wollen:

„Ist eine Prozessphilosophie ohne Dialektik überhaupt vorstellbar?“ (Antwort: Nein, es geht darum, das dialektische Moment in Whiteheads Philosophie herauszufinden.) Dieser Punkt führt gleich zur nächsten Frage:

¹³²⁹ Es wäre heilsam, Leibniz an Pythagoras und Spinoza an Platon anzunähern. – Cf. Collingwood 1960, 72 f. (zu Platon und Pythagoras)

¹³³⁰ Vlastos 1989, 166: „(...) process as an interplay of matter and idea in temporal actualities, and of idea and matter in a nontemporal actuality“ – Wie könnte man den gemeinsamen Grundgedanken von Schelling und Hegel besser umschreiben? – Bei Bergson, Whitehead und anderen Philosophen besteht die Tendenz, Materie als Energie und Energie als Geist oder als „etwas mit Geist Verbundenes“ zu interpretieren (cf. *MT*, p. 137). In diesem Sinn ist auch Friedrich Paulsens Ausdruck „Seelenleben“ (in 1901, 402) zu verstehen (*pace* James).

¹³³¹ Wells 1950, xi f. – In diesem Zusammenhang ist Hegels Spinozaskritik von Interesse (cf. Harris 1984, 20 f. und Wells 1950, 100 ff.).

„Wie ist eine Selektion ohne Selektor überhaupt denkbar?“ (Antwort: Sie ist es nicht; da eine Aktualität kurzlebig und *in the making* ist, bedarf es eines externen Ordnungs- und Selektionsprinzips, eines Koordinationszentrums, sprich „Gott“.)

Die zweite Frage ergibt sich, wenn wir bei der ersten Frage die Dialektik abweisen, denn die Alternative zur ‚positiven Negation‘ bei Hegel ist die ‚negative Negation‘, also die rein mechanische Selektion ‚mit externen Relationen‘. Die „positive Negation“ kann man sich in Anlehnung an Spencer und *mutatis mutandis* auch an Whitehead sehr anschaulich als ‚relativ homogene Mischung‘ vorstellen, die sich entlang gewisser Wertvorgaben (oder ‚Gewohnheiten‘) ausdifferenziert. Die neue Gegebenheit geht wiederum in ein Mischungsverhältnis ein (*dissolution after evolution*); neue Werte ersetzen alte, alte Werte werden weitergetragen oder neu ‚aktiviert‘ usw. Das „Positive“ an diesem sozialen Selektionsprozess ist, dass eine Entwicklung von realen Entwicklungsphasen konstituiert wird. Für die Soziologie bedeutet das, dass Konfliktsituationen nicht bloss ‚unnötige Komplikationen‘, sondern unvermeidbare Ereignisse mit nachhaltiger Wirkung sind (*vide* Max Gluckman u. a.).¹³³² Die leider auch von James kräftig geförderte Meinung, Hegels dialektische Methode sei total wirklichkeitsfremd, sollte nicht voreilig mit Applaus quittiert werden. Das, was Marx auf den Kopf gestellt hat, ist mit Sicherheit nicht ein Fantasieprodukt *Made in Germany* oder *Made in Greece* (wenn wir auf Heraklit bestehen), sondern etwas, was unmittelbar durch das Leben *in der* und *als Teil* der Gesellschaft nahegelegt wird.

¹³³² Dies gilt auch für die persönliche Entwicklung (cf. Prickett 1970, 30 ff. zu J. S. Mill). - Eine *actual occasion* lässt sich auf abstrakte Weise analog zu einer *society* verstehen und umgekehrt. Die Darstellung von Frau Wallack ist also korrekt, auch wenn zuweilen etwas anderes behauptet wird (siehe Wallack 1980, 34 ff.). Je nach Blickwinkel ist eine aktuelle Entität ein Subsystem oder selbst ein System (also Teil *und* Ganzes in verschiedener Hinsicht). Die einfachen Bestandteile heissen in Whiteheads Theorie „feelings“, und nicht etwa „actual occasions“ (oder „feelers“), die immer komplex sind. Diese sachgerechte Auffassung von Whiteheads Elementarereignissen erlaubt es dem Interpreten, sich von der Idee einer „neuen Monadentheorie“ zu entfernen und sich einer systemtheoretischen Deutung von Whiteheads wichtigsten Thesen zuzuwenden. - Max Gluckman, der Gründer der „Manchester School of Anthropology“ war mit Dorothy Emmet bekannt und liess sich von Whiteheads Naturphilosophie inspirieren („events“, „situation“). Er wandte sich mit Marx im Rücken gegen den Funktionalismus von Malinowski und Radcliffe-Brown, deren Position über Spencer mit jener von James und Whitehead vergleichbar ist.

Wenn wir nun zu Punkt (iii) zurückkehren, dann sind bei Whitehead drei Stufen zu unterscheiden: Ewigkeit – Endlosigkeit – Endlichkeit.¹³³³ Kraft Gottes „primordialer Natur“ (also kraft Gottes Wissen) sind die qualitativen und quantitativen Möglichkeiten nicht an die Zeit gebunden; „ewig“ heisst, dass ein „ewiges Objekt“ nicht auf Exemplifikationen angewiesen ist. Eine „reine Möglichkeit“ oder ein ewiges Objekt ist sozusagen ein ‚Platz‘ in Gottes Begriffssystem. Dies wäre der ‚vertikale‘, platonische Aspekt (neben dem ‚horizontalen‘, aristotelischen Aspekt) in Whiteheads Philosophie. Eine Aktualität strahlt nach deren Vergehen in die Zukunft aus, d. h. die „objektive Unsterblichkeit“ in Gottes Gedächtnis (in seiner „Folgenatur“), und im ‚kollektiven Bewusstsein‘ der kommenden Generationen liesse sich geometrisch als Strahl darstellen, der ins Unendliche läuft. Dieser Strahl nimmt von einem Punkt seinen Ausgang. Jedes konkrete, unsterbliche Objekt ist der Nachhall eines punktähnlichen, kompakten Elementarereignisses, das Leibniz‘ Monaden nicht unähnlich ist, und das Whitehead „actual entity“ oder „actual occasion“ (das Letztere ohne Gott) nennt. Das Subjekt - also das besagte Elementarereignis - ist gewissermassen das ontologische Fundament des entsprechenden Objekts (oder des ‚ausgesandten‘ Superjekts, wenn man so sagen darf), welches wiederum Werte und Bestimmungen ‚transportiert‘. Die drei wesentlichen ‚Bestandteile‘ einer aktuellen Entität liessen sich mit den geometrischen Figuren Gerade – Strahl – Punkt (eine elementare, unteilbare Strecke wäre eine alternative Vorstellung, die mit den Regeln der Geometrie nicht vereinbar ist) symbolisch darstellen, wobei sich verschiedene Geraden und Strahlen (ewige und konkrete Objekte) in einem Punkt oder Fokus (Subjekt oder die Epoche als „subject-superject“) schneiden oder bündeln.

Dass das weiter oben verwendete Adjektiv „psychophysisch“ auch bei Whitehead seine Berechtigung hat, bezeugt dessen Übernahme der platonisch-pythagoreischen Unterscheidung zwischen ‚rationalen‘ und ‚irrationalen‘ Ursachen (*reason* und *necessity* bei Cornford), d. h. zwischen unwesentlichen Wirk- und wesentlichen Finalursachen (was letztlich auf die Unterscheidung von Geist und Materie

¹³³³ Cf. Sorabji 1983, chap. 8 (zu Platon und anderen)

hinausläuft). Was im Hinblick auf Leibniz, Spinoza, Whitehead und anderen überaus wichtig ist, ist das Zusammengehen von ‚niederen‘ und ‚höheren‘ Ursachen und damit die Komplementarität und Vollwertigkeit von Physik und Metaphysik. Gott unterjocht nicht die Materie, sondern er *versteht* deren inhärente Gesetzmäßigkeit und benutzt dieses Wissen um das Gute und Schöne in der Welt zu fördern.¹³³⁴ In Bezug auf Leibniz, Berkeley, Bergson, Whitehead und andere Philosophen bedeutet das Miteinander von Physik und Metaphysik, dass die Wirklichkeit von einem ‚höheren‘ und einem ‚niedrigeren‘ theoretischen Standpunkt betrachtet werden kann. Damit wird die Materie *nicht* wegargumentiert, sondern dem Geist untergeordnet.¹³³⁵ Die verbreitete Auffassung, nach der Platon, Leibniz, Whitehead und andere den materiellen Aspekt der Wirklichkeit als blossen „Schein“ (oder als Epiphänomen mit umgekehrten Vorzeichen) taxieren, ist ein Irrtum, der sich daraus ergibt, dass eine ontologische Unterordnung mit der Elimination eines alltäglichen Begriffs verwechselt wird. (Als Metaphysiker sollte man sich schleunigst das folgende Motto zurechtlegen: „Subordinieren heisst nicht eliminieren!“) Analog dazu bedeutet „Meinung“ (δόξα) nicht einfach „Irrtum“, sondern „unvollständiges“ oder „getrübtes Wissen“; es handelt sich also um etwas, das durchaus in die Wirklichkeit ausgreift.¹³³⁶ Der grundlegende Fehler bei der simplen Kontraposition von Geist und Materie liegt darin, dass das dritte Verbindende (*thirdness* bei Peirce) einfach ausgelassen wird: ‚konkrete Zahlen‘ oder Proportionen (Pythagoras und Platon), materielle/stereometrische Grundfiguren (antike Atomistik), Ideen (Platon und Plotin), Formen (Aristoteles und Whiteheads *eternal objects*), die Mathematik (Leonardo und Descartes) – allgemein „die Ordnung der Natur“, die sowohl innerlich (geistig, mathematisch) als auch äusserlich (materiell, physikalisch) ist. Bei dieser schwierigen Thematik kommt alles darauf an, dass Platons dualistische

¹³³⁴ Cf. Johansen 2004, 99 ff. (zu Platon)

¹³³⁵ *Bemerkung:* Es ist zwar möglich, Materie als ‚vergrößerten‘ Geist oder Geist als ‚besonders feine‘ Materie zu umschreiben, aber schon nur der Umstand, dass es da etwas zu umschreiben gibt, sollte die Einsicht fördern, dass eine Umbenennung eines Phänomens nicht dessen Aufhebung bedeutet (dies gilt insbesondere für Leibniz und Whitehead).

¹³³⁶ Cf. Cornford 1937, 28 ff. (zu Platon), Johansen 2004, chap. 3 und 8 (*contra* Cornford); Rescher 1979, 76 ff. und 1990, 51 (46) (zu Leibniz) und vor allem Berkeley 1949b, 261 f.

Metaphysik als Dualismus, und nicht etwa als Monismus verstanden wird (diese Tendenz besteht bei F. M. Cornford und bei A. E. Taylor, der als Schüler von Bradley angesehen werden darf).¹³³⁷ In einem weiteren Schritt gelangt man zur Realität von Geist und Materie bei Aristoteles (innere und äussere Formen, aktiver und passiver Intellekt, Gott, Himmel und Erde ‚unter dem Mond‘) und weiter zu den oben genannten Philosophen. Das Thema der „schönen Ordnung“ (des κόσμος), der „Ordnung der Natur“ oder auch des ewigen „Schönen und Guten“ darf als genuin pythagoreische Aufgabe an die philosophisch gesinnte Nachwelt aufgefasst werden (die politische Ordnung ist nach antiker Auffassung ein Teil oder ein ‚Abbild‘ der Natur). Die platonisch-pythagoreischen Wurzeln dieses philosophischen und weltanschaulichen Interesses harren auch bei James, Bergson und Dewey unter der Oberfläche, auch wenn sie an der „Oberfläche“ nicht oder nur selten mit Platon argumentieren.

Bevor wir weiterfahren, sollen noch einmal verbreitete Ansichten zu Whiteheads Philosophie zur Sprache kommen, welche einem adäquaten Verständnis seiner metaphysischen Thesen im Wege stehen:

(a) Philosophische Disziplinen lassen sich klar voneinander trennen, deshalb kann die Gottesthematik bei Whitehead einfach ausgeblendet werden; (b) Whitehead ist ein Pluralist wie James und ‚kopiert‘ in seiner metaphysischen Theorie einfach den *stream of thought* aus PP; (c) Whiteheads Metaphysik ist eine Neuauflage von Leibniz‘ Monadologie; (d) Die Begriffe ‚Ereignis‘, ‚Funktion‘ und ‚Prozess‘ sind revolutionäre Neuerungen und mit dem veralteten Substanzdenken in keiner Weise vereinbar. Dem setzen wir mit Emphase entgegen:

(a) Die Philosophie bildet sowohl historisch als auch systematisch eine Einheit, unser Ideal heisst somit „offenes“ und „ganzheitliches Denken“; (b) Whitehead

¹³³⁷ Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass auch für stoische und neuplatonische Schulen folgende Fragen abzuklären sind: (1) Kann von einer genetischen Einheit ausgegangen werden? (2) Berechtigt uns die Annahme einer genetischen Einheit alles Seienden, den materiellen Aspekt der Wirklichkeit als ‚Abfallprodukt‘ geistiger Prinzipien anzusehen? – Meine Antwort auf (2) lautet ganz klar „Nein“. Aus diesem Grund bezeichne ich die angesprochenen Theorien nicht als „monistisch“, sondern als „echt platonisch“ im Sinne eines dualistischen Spiritualismus, bei dem die niedere Welt auf ihre „niedere“ Weise real und für die Ethik und die Metaphysik von Belang ist. MR

vertritt einen „gemässigten Monismus“ oder eine Art „Panentheismus“ mit einer starken „unity of membership“ (nach unseren Einteilungen); (c) Whitehead orientiert sich wie andere Zeitgenossen auch in erster Linie an Spinoza und versucht, die Individualität oder ‚Realität‘ der endlichen Modi sicherzustellen (was ihn zu Leibniz führt), deshalb sind die Beziehungen zu Bradley, McTaggart und anderen Idealisten nicht ‚kontingent‘ und vernachlässigbar; (d) Whitehead zeigt, wie sich die verwandten Substanzbegriffe von Aristoteles, Plotin und Spinoza für einen Prozessansatz ‚öffnen‘ lassen. Im Grossen und Ganzen ist sein metaphysischer Vorschlag als Erfolg zu werten, wenn wir von dessen Präsentation absehen.

Wie man sieht, bewegen wir uns auf einer ganz anderen Ebene. Wir gehen von der Seinspyramide aus und fragen, wie die „Ordnung der Natur“ oder die Harmonie des Kosmos aus der *bottom-up*-Perspektive und aus der *top-down*-Perspektive zu denken ist. In dieser Arbeit stellt sich heraus, dass Whiteheads metaphysischer Entwurf dank seines konservativen Charakters eine grosse Geschlossenheit von hohem ästhetischem Wert aufweist. Metaphysik ist *sui generis*, so wie Der Mensch *sui generis* ist. Der intrinsische Wert geistiger, künstlerischer und handwerklicher Tätigkeiten ist spätestens seit Sokrates gesichert.

Einheit von unten. Es ist uns bisher nicht gelungen, Whiteheads Atomismus in Bezug auf die von ihm postulierten Elementarereignisse oder ‚reinen Aktivitäten‘ mit dem synechistischen Programm von Aristoteles, den Stoikern und den Neuplatonikern, von Bergson, James und Peirce zu vereinbaren. Wir können dabei bleiben und darin einen Kategorienfehler erblicken (wie H. N. Lee): von einem gegebenen Standpunkt aus ist nur das Kontinuum (zu dem auch der Standpunkt gehört) konkret und aktuell. Die Alternative zu „nicht so“ wäre „so oder so“, also sowohl das eine wie auch das andere in verschiedener Hinsicht. Dieser Zugang wird jedoch durch Whiteheads Pansubjektivismus erschwert, weil nicht klar ist, was neben der Innenperspektive eine „Aussenperspektive“ sein könnte. Hier müssen wir offenbar auf eine göttliche Sphäre ausweichen (auf Gottes totale „Erfahrung“ oder

„Erinnerung“, also auf dessen Folgenatur, die freilich auch eine Innenperspektive darstellt).

Nun plagen uns immer noch die entfernten Abkömmlinge von Lockes *ideas* und James' *judging thoughts*. Die Themengruppe „perishing“, „picking up“, der iterative Prozess „feeling a feeling“ und die problematische „psycho-physiological language“ (Emmet), deren sich Whitehead bedient, tragen nicht gerade zu unserem geistigen Wohlbefinden bei. Wir haben uns zwar mit Hilfe von Wilhelm Reichs Notation mit dem funktionalistischen Ursachenbegriff angefreundet, nur ist es fraglich, ob Empfindungen oder körperliche Zustände ‚die ganze Realität‘ oder deren ‚ganze Basis‘ sein sollen (wir haben deshalb den radikal subjektivistischen Ansatz im Anschluss an Descartes an anderer Stelle ernsthaft in Zweifel gezogen). Wenn es uns nicht gelingt, die ganze Themengruppe rund um den Prehensionsvorgang zu relativieren, sehen wir uns gezwungen, die Bezeichnungen „society“, „togetherness“, „sympathy“ und „solidarity“ als Metaphern anzuschauen, also als etwas, das noch entfernter als eine ‚entfernte Analogie‘ ist. Wir können diesem Schluss nicht entweichen, indem wir sagen, die genannten Bezeichnungen seien in Wirklichkeit *termini technici*, denn damit träfen wir Whiteheads Theorie mitten ins Herz. Das schonende Verfahren geht zunächst von „ungeeigneten Bezeichnungen“ aus, nicht von unvereinbaren Gedanken. Dennoch - Whiteheads Prehensionslehre sieht verdächtig nach Lotze und Leibniz aus, was seine Ausdrucksweise noch zu bestätigen scheint. (Auch James streift an einzelnen Stellen in ML haarscharf an Leibniz vorbei.) Die idealistische Variante des funktionalistischen Ursachenbegriffs gibt Rudolf Hermann Lotze mit diesen Worten wieder:¹³³⁸

Alle Beziehungen aber (...) haben als solche Dasein und Wirklichkeit nur im Bewusstsein dessen, welcher die bestimmte Tat des Beziehens ausübt.

¹³³⁸ Lotze 1913, 57 / 58 – Lotze spricht auf diesen Seiten über die „intellektuelle Welt“ des Menschen. Man beachte, dass bei dieser Vorstellung von Beziehungen eine Entsprechung zu dem, was wir gewöhnlich „Willen“ nennen, mittransportiert wird (bei Whitehead der stilisierte Terminus „decision“). - Cf. Schiller 1912a, *Essay IV* (Schiller *contra* Lotze)

Der Anschauungsweise, in welche uns alle die Betrachtung der täglichen Erfahrung eingewöhnt hat, muss die Ausführung der Abstraktion, die wir hier verlangen, notwendig schwer fallen (...)

In der Tat! Besonders wenn diese hochabstrakte Sichtweise uns von den Herren James und Whitehead (in PP und in PR) wie selbstverständlich als empirische Verallgemeinerung verkauft wird. Was als harmlose Analogie zur „täglichen Erfahrung“ daherkommt, entpuppt sich als möglicher Kategorienfehler. Peirce, Royce, Hodgson und Bergson hatten gute Gründe, sich in dieser Angelegenheit zurückzuhalten. Mit Henri Bergson sagen wir deshalb: Das Leben ist nicht bloss Empfindung (αἴσθησις), sondern Wachstum von innen heraus (φύσις), Angleichung, Abgrenzung und individueller Ausdruck (lebende Gestalten wie bei Goethe und Coleridge). Wie könnten wir uns von der tychistischen Vorstellung von *process bubbles* in Richtung der besseren synechistischen Vorstellung von *process layers* (Gewebe statt Zellen) bewegen?

Im Unterschied zu Nobo, Munnik und früheren Kommentatoren (Dorothy Emmet ausgenommen) nehmen wir die Aussagen von Edward J. Lintz, Harry K. Wells und Wolfhart Pannenberg bezüglich der Einheit sehr ernst. Diese Kritik (die bis heute nicht aufgearbeitet wurde), greift von drei Seiten her an: versteckter Dualismus (Wells), kein wirkliches Zusammensein (Lintz) und versteckter Mechanismus (Pannenberg).¹³³⁹ Wenn es uns mit Whitehead und der Metaphysik ernst ist, können wir diesen drei wichtigen Kritikpunkten nicht einfach ausweichen und so tun, als

¹³³⁹ Siehe Lintz 1939, chap. III, Wells 1950, chap. 10 und Pannenberg 1986, 193 f. (1990, 174 f.) – René Munnik (der wie Michael Welker, Wolfhart Pannenberg und William Christian Theologe ist), übersieht, dass eine Position, die entfernt an Leibniz, Kant und an die Britischen Empiristen erinnert, nicht mit der objektiven Annahme von „mogelijkheden die geïncorporeerd liggen in het universum“ zusammengeht, ausser wir fassen „mogelijkheden“ und den „totaliteitsgedachte“ rein subjektiv auf (wie Munnik nach Whitehead), was als endgültige metaphysische Position höchst unbefriedigend ist (siehe Munnik 1987/II, 93 f. / 464 f.). – Im Hintergrund steht auch hier wieder die Spannung zwischen Phänomenalismus und Realismus, wie bei James in TP 3 und anderswo. Aristoteles und Berkeley scheinen nicht miteinander konvertibel zu sein. Sobald wir Leibniz' Monaden ‚zum anderen hin‘ öffnen, machen sich diese Spannungen bemerkbar (*vide* Fichte und Whitehead).

hätten diese und andere Kritiker „etwas nicht verstanden“ (wie das in der Politik und neuerdings auch in der Philosophie üblich ist) – diese Art von Kritik könnte schliesslich auch jene Bradleys an die Adresse Whiteheads sein, wenn er die Publikationen nach 1924 miterlebt hätte. In einem radikalen Sinn lässt sich nichts Falsches sagen. Jeder Gedanke und jede Äusserung lassen sich an wirkliche Verhältnisse anbinden, die Frage ist nur *wie*.

Wir benötigen also dringend eine alternative Interpretation von Whiteheads Thesen und von seinen missverständlichen Bezeichnungen. Wo sollen wir anfangen? Wir zielen im Hinblick auf die besagten Kritikpunkte auf Spinozas *double aspect theory* ab; dabei ist es wichtig, dass wir richtig einspüren. Whitehead gibt uns selbst das richtige Stichwort: „emergent evolution“.¹³⁴⁰ Darunter versteht er das Gleiche wie Alexander und Lloyd Morgan, mit deren jeweiligen *Gifford Lectures* er vertraut war. Es ist nur seine hypertrophe Diktion, die den Eindruck vermittelt, Whitehead vertrete einen monistischen Spiritualismus oder einen „Panpsychismus“ wie Hartshorne. James, Bergson und Whitehead sind der Ansicht, dass es ‚Neues in der Welt‘ gibt, das Produkt eines Differenzierungsprozesses ist. Die frühen Edukte sind im Vergleich zu den späten Produkten relativ ‚primitiv‘ und ‚homogen‘ (wie bei Spencer). (Solche „primitiven“ Phänomene heissen „Materie“ oder „Energie“.) Am Gedanken des wirklich Neuen orientieren wir uns im Folgenden. Das Substantiv „emergent“ ist ein anderes Wort für „novelty“. Wir gehen weiter und zitieren aus *Space, Time, and Deity* und gleich anschliessend aus *SMW*:¹³⁴¹

Mind is (...) an ‚emergent‘ from life, and life an emergent from a lower physico-chemical level of existence.

The general aspect of nature is that of evolutionary expansiveness. These unitites, which I call events, are the emergence into actuality of something.

¹³⁴⁰ *PR*, p. 30 - Cf. *SMW*, p. viii (zu Alexander und Lloyd Morgan)

¹³⁴¹ Alexander 1920/II, 14 – *SMW*, p. 93

Dabei heben wir gleich das „of something“ bei Whitehead hervor. Wir haben verschiedentlich herausgehoben, dass Funktionen, Aktivitäten, Ideen, Werte, Bewusstseinszustände und Transformationen immer *von etwas* und *für etwas* sind. Nur dadurch erhalten diese „Funktionen“ usw. eine Richtung und eine operative Bedeutung. Dabei kann dieses „Etwas“ eine Existenzform sein – eine Aussage, die wir gleich wieder zurücknehmen. In einem relativistischen Universum hängt alles von allem ab (mit Whiteheads *hegelian touch* und im Geiste Anaximanders sagen wir auch, dass alles irgendwie in allem sei). Die Emergenz einer neuen Ordnung ist somit eine Folge *und* eine Bedingung für das Auftreten neuer Individuen (mit bekannten Formen) und neuer Existenzformen, je nachdem, ob wir uns zeitlich ‚vorwärts‘ oder ‚rückwärts‘ wenden (*consequens/antecedens*). Eine *actual entity* verhält sich in Bezug auf ihre jeweilige *actual world* (i.e. die Totalität aus ihrer Perspektive) in einem Spannungsverhältnis, das sich am besten als Phase der „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ beschreiben lässt. Mit anderen Worten argumentieren wir *per analogiam* mit realen sozialen Verhältnissen und retten so Whiteheads Intention hinsichtlich der Gesellschaftlichkeit der Elementarereignisse. Damit lässt sich Lintz' Einwand etwas abschwächen.

Bei Samuel Alexander wird im Unterschied zu Nicolai Hartmanns Stufenlehre deutlich, dass ein umgekehrter Emanationsgedanke (ein *inverted neoplatonism*) mit im Spiel ist, der auch bei Bergson und Whitehead einfließt. Alexander und Lloyd Morgan treffen Unterscheidungen, welche entlang der Grenze *mechanisch/organisch* (respektive *materiell/spirituell*) verlaufen: *resultant/emergent*, *plan/purpose*, *cause/Cause* oder auch „aussen/innen“ als *contemplation/enjoyment* (unsere Unterscheidung Panmentalismus/Panpsychismus läuft in den gleichen Bahnen). Es ist wichtig zu sehen, dass diese Distinktionen nicht als Explikationen vorgestellt werden. Es handelt sich wie bei Bergson entweder um Gradienten oder um poetische Hinweise auf wichtige Phänomene. Es hat keinen Sinn, etwas zu kritisieren, das nicht intendiert wurde. Entlang derselben Grenze unterscheidet Herbert W. Carr zwischen

„emergent evolution“ und „creative evolution“.¹³⁴² Während das Erstere ‚eher mechanisch‘, ‚eher gesetzmässig‘ und deshalb ‚eher wie bei Spencer‘ abläuft, stellen Denker im weiteren Umfeld des Pythagoreismus und Platonismus (inklusive Aristoteles) sowie des Stoizismus und Neuplatonismus (inklusive Spinoza) den Kosmos als Lebewesen mit Körper, Geist und Seele vor, also als etwas mit „Bewegung“ (*anima mundi*) und mit besonderer Dignität (*spiritus mundi*). Anders gesagt: für Leibniz, Hegel, Schelling, Bergson, Whitehead, Teilhard de Chardin und weitere bildet das Universum eine teleologische Sinneinheit und als solche ein Aspekt oder ein Ausdruck des Göttlichen. Es geht also primär um den ontologischen Status von Wirk- und Zweckursachen vor dem weiteren Hintergrund der phil. Anthropologie und der phil. Theologie. Wir stehen an der Schwelle zu einem gemässigten Monismus, bei dem es unter anderem auch um das Verhältnis von Wissen und Glauben geht. Je mehr Finalursachen gestärkt werden, desto satter wird das, was wir nach Ruskin mit der folgenden Formel wiedergeben können:

unity of membership = unity of origin + unity of subjection + unity of sequence

Ordnung = Ursprung + Gesetzmässigkeit + Kontinuität

Kosmos = Eros + Logos + Soma

3 = 1 + 1 + 1

Die letzte Übersetzung von Ruskins Schema soll an die Pythagoreer erinnern, die vorletzte an die Analogie von Mensch und Kosmos. Dadurch, dass Pythagoras und seine Anhänger alles aus der unfassbaren Urzahl 1 haben fliessen lassen, setzten sie den Grundstein für die gesamte platonische und neuplatonische Tradition, indirekt auch für Aristoteles und die Stoa. Zudem gaben pythagoreische Texte vermutlich den Anstoss zu Demokrits Atomismus. Wir sind also vollkommen im Recht, wenn wir Pythagoras als „den vergessenen Vater der abendländischen Philosophie“

¹³⁴² Carr 1928, chap. XIII - XIV

ehren.¹³⁴³ „Eros + Logos“ bilden zusammen das, was wir heute „Psyche“ nennen würden. Statt „Eros“ könnten wir auch „Pneuma“ schreiben oder Reichs Organbegriff heranziehen; die genaue Wortwahl ist nicht so wichtig. Mit all dem soll auf platonische und stoische Denkmuster aufmerksam gemacht werden, aber auch auf die Idee eines teils männlichen, teils weiblichen Weltprinzips (Geist und Materie, Licht und Dunkelheit, Sein und Nichtsein, Sein und Werden, Psyche und Soma, *Yin* und *Yang*).

Was bei Whitehead nicht wenig irritiert, ist seine provokative Auffassung, dass eine Entität in einer anderen präsent sein könne, obwohl er das Subjekt/Prädikat-Schema und den davon abhängig gemachten Substanzbegriff mehrheitlich ablehnt und Locke folgend am „perishing“ der Vorgänger festhält.¹³⁴⁴ Wir müssen Whiteheads Sprechweise bereinigen. Deshalb werden wir an Muster oder Eigenschaften denken, wenn Whitehead von Entitäten und Ähnlichem spricht.¹³⁴⁵ Kontinuität „under emergent evolution“ bedeutet, dass nützliche und wertvolle Eigenschaften entwickelt und ‚vererbt‘ werden. In einer historischen Spiralbewegung ersetzt der Term N nicht einfach den Vorgänger M, sondern er wird modifiziert, absorbiert, imitiert, aufgehoben oder noch besser *involviert*. In diesem Sinn ist N potenziell oder partiell M und *vice versa*. „Evolution“ bedeutet somit zuerst „Involution“, also die Sicherung von Werten und ‚Erfindungen‘ für die nächsten Generationen.¹³⁴⁶ Uns interessieren nicht so sehr die offensichtlichen Einteilungen *organisch/mechanisch*, *spiritualistisch/materialistisch* oder auch *idealistisch/realistisch*, sondern der philosophische Lamarckismus in Kombination mit dem überkommenen Pythagoreismus,¹³⁴⁷ also die romantische Formel (im Anschluss an Goethe, Coleridge und anderen) *nature = growth + order*. „Emergent evolution“ bedeutet in den Worten

¹³⁴³ Zur Zahl 3: Nach Peirce und Platon sagen wir, das sich jedes Phänomen als Dreiheit begreifen lässt.

¹³⁴⁴ Siehe PR, p. 50 (*contra* Aristoteles) – Wie sich bei der Formulierung oben vermuten lässt, ist diese Auffassung in *dieser* Form unhaltbar.

¹³⁴⁵ Cf. Emmet 1992, 99 / 101

¹³⁴⁶ Cf. Pearson 1999 (zu Bergson) – Dieser Aspekt wird von Spencer vernachlässigt, obwohl er damit rechnet. James und Bergson versäumen es, in ihrer recht einfachen Spencerkritik darauf hinzuweisen.

¹³⁴⁷ Cf. MT, p. 167 f.: „modification“, „unconscious ideal aim“

Lamarcks, dass „l'ordre de la nature“ vom „plus simple“ zum „plus composé“ voranschreitet; die Natur wird von Lamarck, Spencer, Bergson und Whitehead also als „Prozess“, genauer als Differenzierungs- oder Diversifizierungsprozess angesehen, den man eventuell auch als „universellen Lernprozess“ deuten könnte (mit Gott als höchstem „Lehrer“).¹³⁴⁸

Was wir abstrakt mit „intern-asymmetrischen Relationen“ und vier Ursachentypen beschreiben, ist die Transformation *von etwas zu etwas*, also nicht ein abstraktes „picking up“ von abstrakten „feelings“, sondern ein „passing on“ (Emmet), eine spürbare, vorstellbare Dauer oder eine reale Kontinuität. Individuen kommen mehrheitlich als konforme *resultants* nach einem vorläufigen *plan* hinzu („spezifische und generische Ideen“, wie wir zu sagen pflegen). Ob „resultants“ oder „emergents“, Individuationsprozesse zeitigen mindestens neue Exemplare, und es fragt sich, ob hier externe Relationen angenommen werden dürfen oder *de facto* von Whitehead angenommen werden. Die Verwandtschaft von N und M macht aus diesen Einheiten keine aktuelle Einheit; N und M bleiben *qua* Exemplare distinkt, vor allem wenn der Vorgänger M ‚gestorben‘ ist. Wenn alles zur gleichen Spezies oder zur gleichen Gattung gehört, heisst das noch lange nicht, dass die Wirklichkeit ein „Block“ ist (auch bei Spinoza nicht). Als Vorschlag jenseits einseitiger Einteilungen bietet sich an, in gewisser Hinsicht *intern*, in anderer Hinsicht *extern* mit M zu verbinden (also entsprechende Relationen anzunehmen), es kommt nämlich immer darauf an, auf welcher Abstraktionsebene wir uns bewegen. Insofern N eine eigene *Existenz* mit einem gewissen Mass an Autonomie ist (*res vera* und *causa sui* nach PR), besteht zu M eine externe Relation; bei gleicher *Essenz* nehmen wir zusätzlich eine interne Relation an (Verwandtschaft schliesst Individualität nicht aus). Nur so können wir in einer Prozesstheorie das Neue als Realität vom Alten trennen – nur so gibt es „novelty“ im wörtlichen Sinn. Wenn sich alles um Essenzen dreht, fehlt uns in unserer Theorie das Gleichgewicht zwischen idealistischen und realistischen Elementen (es geht genauer um die Frage nach dem Individuationsprinzip). Dies ist James' nicht ausgearbeitete

¹³⁴⁸ Lamarck 1968, 291 (cf. CN, p. 53)

Argumentation gegen Lotze (auch gegen Leibniz, Royce und Bradley), die wir uns mit ein wenig Fantasie im Sinne von James und Whitehead auf überzeugende Art zurechtlegen können. Wir erinnern zuerst an das Argument von Lotze und Royce gegen selbständige Terme und externe Relationen, auf das James verschiedentlich zurückkommt.¹³⁴⁹ Zwei „separate Gegenstände“ (so Royce) lassen sich nicht nachträglich miteinander verbinden, der „link“ oder die Relationen bleibt etwas „dazwischen“, also gewissermassen ein dritter Gegenstand (was zu einem infiniten Regress führt, *vide* Bradley). Wenn dieses „dazwischen“ eine Wirkursache ist, die wir aufgrund einseitiger realistischer Ansichten (also aufgrund einer Theorie) als *tertium quid* in die Natur hineinverlegen, gibt es deswegen noch keine direkte Wirksamkeit von einer „Ursache“ zu einer „Wirkung“, denn wir verwechseln *reasons* mit *causes* (dieser Punkt ist bei Lotze und bei Berkeley ernst zu nehmen). Damit können wir auch nicht für die Evolution aufgrund von multipler Verursachung Wirklichkeit jenseits der Theorie beanspruchen, sie ist ein „Schein“ oder ein rein äusserlicher Anlass für die Bildung von Theorien *über Phänomene* und nichts mehr. Diese negative Auffassung bezüglich Phänomenen und Theorien trifft mindestens bei Berkeley, Lotze, Bradley und McTaggart zu; sie sind auf ihre idealistische Weise Konventionalisten in Bezug auf wissenschaftliche Theorien. Das ist für James dann doch zu viel, deshalb geht er gegen diese idealistische Front mit einem Argument vor, das wir aus lose zusammenhängenden Gedankenketten folgendermassen rekonstruieren: „Novelty“ gibt es nur mit „causal efficacy“ *ab extra* und *ab intra* (es muss etwas geschehen); „causal efficacy“ bedingt die ontologische Differenz von Ursache und Wirkung oder allgemein von *vorher* und *nachher*; „Differenz“ bedeutet „externe Relationen“, *ergo* sagen wir im Sinne James' und Whiteheads: „change is real“ und „individuals are real“. Natürlich wird ein überzeugter Idealist darauf erwidern, dass hier nur *presuppositions* aus *presuppositions* abgeleitet werden; „novelty“ impliziere alles Weitere, aber das Neue sei eben nur ein Schein, hinter dem sich das Absolute verberge. James wird dann versuchen, die Phänomene zu retten

¹³⁴⁹ Siehe Royce 1927, 128 f. und bei James TP 2, 33 f., SPP, p. 49 (98) PU, p. 30 – 33, ML, p. 290 / 264

und die idealistische Erwiderung als Intellektualismus fernab von der (psychologischen) Erfahrung auszuweisen.¹³⁵⁰ Der ganze Gedankengang wird von der Idee „novelty“ (oder „emergence“) regiert. Wir sind damit genau auf der Linie von Bergson, Alexander, Whitehead und Lloyd Morgan. Mit dem Gesagten wird klar, wo wir bei Whitehead externe Relationen als realistisches Gegengewicht zu internen Relationen (und zu Finalursachen) anzusetzen haben, nämlich bei „stubborn facts“, die sich nicht im Fluss der Dinge auflösen. In unserer Sprache beschreiben wir also den Individuationsprozess *in concreto* mit extern-symmetrischen Relationen und auf mittlerer abstraktiver Höhe mit intern-asymmetrischen Relationen (beide ‚Relationsketten‘ sind jeweils transitiv). Damit haben wir das Gleichgewicht zwischen „neu“ und „alt“ (Sein und Werden), „autonom“ und „heteronom“, „innen“ und „ausser“ (Idealismus und Realismus), Teil und Ganzem wieder hergestellt, was auch im Sinne Whiteheads ist. Whitehead selbst folgt wie Peirce, James, Fechner, Royce, Leibniz und Lotze dem Schema *innen/ausser*: „for cogitation“ sind Relationen extern, „for awareness“ dagegen intern.¹³⁵¹ Dagegen halten wir, dass die „relations between entities“ sowohl intern als auch extern sind, und zwar „in Wirklichkeit“, nicht nur in der Theorie. Diese Verbindung von Idealismus und Realismus liegt auf der Linie unserer Autoren (Bradley ausgenommen); wir nennen sie nach Peirce, Paulsen und anderen „objektiver Idealismus“.

Einheit von oben. An der Spitze der Seinspyramide oder an der Basis von Whiteheads Weltprozess (*i.e.* die Entfaltung der gegenwärtigen „kosmischen Epoche“) befindet sich Gott. Alles Seiende ist ein Geschehen mit einigermaßen klaren Grenzen; alles was nicht Elementarereignis oder Gott ist, veranschlagen wir mit Whitehead als „abstrakt“ oder als „Erscheinung“ (im Fall der „transmutation“¹³⁵²). „Kreativität“ ist kein Wesen und auch kein veränderliches

¹³⁵⁰ Cf. SPP, chap. VIII - IX

¹³⁵¹ R, p. 15; siehe auch AI, p. 156 f. (zu Newton) – Cf. Ritchie 1893, 74 f. und Lloyd Morgan 1926, 309 f.

¹³⁵² Siehe Felt 1984 und Mays 1959, 161 ff.

Naturgesetz, das von der *cosmic epoch* abhängen würde, sondern der Name für das göttliche Streben in der Welt (genau wie der „Nisus“ bei Alexander) oder das Wirklichkeitsprinzip schlechthin. Es würde die Welt nicht geben, wenn nichts geschehen würde; und es würde nichts geschehen ohne eine *amor Dei* und eine *causa Dei* (Eros und Logos). Gott umfasst die Vielheit als liebender Begleiter und als kosmisches Gedächtnis, das in sich abstrakte und konkrete Entitäten aufbewahrt und für den weiteren Gang der Welt auswertet und nutzbar macht („Wissen“ und „Erinnerung“ oder Gottes „primordial“ und „consequent“ Natur).

Das ‚empirische‘ und ‚humane‘ Gottesverständnis bei Alexander, Whitehead und Lloyd Morgan ist gewissermassen ein Kind von James und Royce respektive ein *offshoot* der Debatte um den Absoluten Idealismus. Dabei ist Royce weit mehr als bloss eine Negativfolie, denn er kritisiert um 1910 genau jene Gottesvorstellung, welche Whitehead rund 20 Jahre später vortragen wird. Wir müssen also Royce im Auge behalten.

James geht es primär um die ethisch-religiöse Frage nach dem Bösen, wie das bei Coleridge auch der Fall zu sein scheint (auch ein wenig „Ethik und Polemik“ darf bei James *contra* Royce nicht fehlen). Gegen Royce und wohl auch gegen Spinoza wendet er ein, dass wegen dieser ungelösten oder unlösbaren Frage die Identität (d. h. die Wesensgleichheit) von Gott und der Welt ausgeschlossen sei. Ein scholastischer Gott der Superlative kommt ebenfalls nicht in Frage, denn ein selbstgenügsamer (epikureischer) Gott der kein Interesse an seinen Geschöpfen hat (und von diesen in keiner Weise affiziert wird), ist kein Glaubensgegenstand, da es zu ihm keinen emotionalen Zugang gibt.¹³⁵³ Der zentrale Gedanke, der namentlich bei Alexander und Whitehead zum Tragen kommt, gibt James in PU mit denn treffenden Worten „the ideal tendency in things“ wieder.¹³⁵⁴ In diesen wenigen Worten steckt für einmal tatsächlich eine kleine Revolution. Wir finden bei Peirce nichts Entsprechendes;

¹³⁵³ Cf. Flournoy 1911, 123 ff., Eisendrath 1971, 202 ff., Ford 1982, 33 ff. (99 ff.) und Barnard 1997, 251 ff. – Cf. RM, p. 95 -99, SMW, p. 192 und PR, p. 340 f. (Whitehead zum „problem of evil“)

¹³⁵⁴ PU, p. 60. Cf. VRE, p. 406: „ideal impulses“ und Emmet, 2003, 23: „God (...) as the immanent ideal“ (Whitehead) – Dieser wichtige und klare Gedanke wurde von Myers, Eisendrath und anderen Kommentatoren übersehen.

dessen Gottesauffassung ist konservativer als jene von James und seinen mittelbaren Nachfolgern Alexander, Whitehead und Lloyd Morgan.¹³⁵⁵ James' Gedanke ist deshalb so wichtig, weil er damit die Türen zum Panentheismus und zum Emergenzkonzept öffnet. Eine harmlose „ideale Tendenz“ tastet die individuelle Freiheit nicht an; sie entspricht dem, was wir „individuelle Idee“ („subjective aim“ in *PR*) nennen. Gott befiehlt nicht, sondern er macht „Vorschläge“ (wie wir sagen). So kann mit James das Böse ‚realistisch‘ als *aktive* Abkehr vom Guten (und nicht als unerklärlicher Makel) verstanden werden, was wir auf analoge Weise auch auf Whiteheads Elementarereignisse übertragen können.¹³⁵⁶ Wenn Gott nicht alle seine Geschöpfe zum Guten anhalten kann, ist er auch nicht allmächtig; mit der Allmächtigkeit fällt auch die Allwissenheit, nicht aber die ‚virtuelle Omnipräsenz‘ als Norm oder als Ideal. Die Abkehr vom Bösen ist jederzeit möglich. Wie stark James' Idee bei Alexander und Whitehead nachklingt, zeigt unter anderem die folgende Stelle bei Alexander, die sich wie eine Vorlesungsnotiz aus Harvard in der Zeit um 1900 ausnimmt:¹³⁵⁷

In the religious emotion we have the direct experience of something higher than ourselves which we call God, which is not presented through the ways of sense but through this emotion. The emotion is our going out or striving towards this object.

Nach James und Whitehead liegen religiöse und mystische Gefühle (und allgemein *feelings*) auf dem Grund theologischer Glaubenssätze. Es ist bezeichnend für Whiteheads Denkweise *à la Bergson*, dass er auch in diesem Zusammenhang gerne von „emergence“, „expansion“ und „upward trend“ spricht!¹³⁵⁸ Wir sind also auf dem richtigen Weg.

¹³⁵⁵ Feibleman 1960, 421 f.

¹³⁵⁶ Das wäre die Antwort auf Munniks Frage in 1987/II, 469: Das Böse ist der Preis der Freiheit.

¹³⁵⁷ Alexander 1920/II, 352 – Cf. VRE, p. 400 f., ferner Lloyd Morgan 1926, 307 (zu Rudolf Otto)

¹³⁵⁸ SMW, p. 192

Nun zieht Gott das Gras nicht zum Himmel empor, sondern es wächst von selbst (*causa sui*). Gott vermittelt dem Grashalm über das *initial aim* (i.e. über einen arttypischen Komplex ewiger Objekte) ein ‚Gefühl vom Himmel‘ oder des ‚bestmöglichen Grashalmes‘, wenn wir so wollen (*causa Dei*); er ist jedoch nicht die wirkende Ursache für dessen Wachstum. Die Entwicklung und die Ordnung aller Grashalme zu allen Zeiten hängen dagegen von einer Art „*causa Dei*“ (wie wir sagen) ab, die wir im Sinne Whiteheads als „Koordinierung von Möglichkeiten aufgrund des Erreichten“ interpretieren möchten. Nun spricht Whitehead nicht von Grashalmen oder von biologischen Organismen (oder Gestalten), sondern von den Elementarereignissen, die zusammen die ‚erste‘ oder die ‚letzte‘ Wirklichkeit des Grashalmes ausmachen. (Ein Grashalm ist nach Whitehead eine „strukturierte Gesellschaft“ von Elementarereignissen bzw. von deren Nexūs ‚in der Zeit‘.) Diese *actual entities* sind nicht völlig prädestiniert, sondern genießen ein gewisses Mass an Individualität, sie sind semiautonom oder *causa sui*. Da das alles ein wenig abstrus erscheinen mag, wird es hilfreich sein, Whiteheads analogische und metaphorische Sprechweise etwas ‚abzusenken‘ und mehr unseren Bedürfnissen anzupassen. Zu diesem Zweck stellen wir eine übersichtliche Tafel auf. Die mit einem Asterisken versehenen Bezeichnungen sind Vorschläge, die deutlicher in Richtung eines objektiven Idealismus zeigen, ohne dabei die „Erfahrung“ oder die menschliche Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren. Die unterstrichenen Bezeichnungen sind für das allgemeine Verständnis von Whiteheads Metaphysik wichtig. Wir kondensieren Whiteheads zentrale Gedanken zu 15 Schlüsselbegriffen:

actual entity / actual occasion

res vera und *causa sui* / *transition* und *concrecence*, als Objekt Wirkursache (*transeunt cause*) und funktionale Ursache (*immanent cause*)

mental pole of	„ideal tendency“ (James)
physical pole of	„feelings“ (Spencer)
concrecence	<u>Individuationsprozess</u>
transition	Differenzierung in Subjekt / Objekt(e)
decision of	„Entscheidung“ zugunsten eines objektiven Vorschlags*, Formwillen*, Selektion*
prehension of	Kausalrelation, <i>transeunt causality</i>
subject-superject	<u>Emergenz</u> , Individuation, <i>self – formation</i> , objektiver Vorschlag*
values / subjective aim of	Selektionskriterien* einer semi-autonomen Existenzform*, individuelle Idee* (Telos), auch generische und spezifische Ideen*
datum for	<u>Gestalt</u> , aktuelle Entität(en), <i>that which lends itself for further process</i>
feeling / enjoyment of	„involution“ of facts (nach Bergson), <i>the positive inclusion in real constitution</i>
eternal objects	<u>immanente Formen</u> , allgemeine Merkmale oder <u>Strukturelemente der</u>

	<u>Erfahrung</u> , <i>analytic elements of self- and other-formation</i> , Informationen*
actual world <i>for</i>	„real conditions“ (Hodgson)
creativity of	„nisis“ (Alexander), <i>going on</i> , <u>immanentes Bewegungsprinzip</u>
God	„Absolute Valuer“ (Eddington), <i>Reason or the Great Persuader*</i> , <u>immanentes Ordnungsprinzip</u> , der ideale Ursprung des Guten und Schönen, kosmisches Gedächtnis. ¹³⁵⁹

Wenn wir diese Tafel überblicken, sieht die Sache etwas anders aus. Wir stossen uns nicht mehr an Whiteheads „psycho-physiological language“, die als theoretischer Anthropozentrismus missverstanden werden könnte. Wenn wir Whiteheads Schlüsselbegriffe ‚so realistisch wie möglich‘ fassen, wird die ganze Tragweite seines „objektiven Idealismus“ (wie wir theoretische Ansätze dieser Art mangels einer besseren Bezeichnung nennen) deutlich. Gott und die Welt bilden eine Einheit im Sinne einer Lebensgemeinschaft, bei der jeder Teil etwas gibt und etwas empfängt. Die Wirklichkeit ist sozusagen eine grosse Familie, die nicht nur in Harmonie aufgeht und nach und nach expandiert.

Wir müssen hier speziell auf Whiteheads „ewige Objekte“ eingehen, denn damit sind wichtige Fragen verbunden, wie sich zeigen wird. Die Angelegenheit scheint *prima facie* klar zu sein. In einem Brief an Charles Hartshorne erklärt Whitehead sein

¹³⁵⁹ Bei Whitehead eignet Gott eine absolute und eine relative Seite (wie bei Peirce und Schelling). Eddingtons Ausdruck „Absolute Valuer“ ist auch für Whiteheads Gott zutreffend. Die Faktizität wirkt nicht auf die Normativität zurück, wie das in der menschlichen Gesellschaft der Fall ist (*vide* F. L. Will zu dieser Rückwirkung).

Konzept „eternal objects“ so, dass sich die Unterscheidung *eternal object/actual entity* an das Akt/Potenz-Schema und an die entsprechende funktionale Unterscheidung δύναμις / ἐνέργεια anbinden lässt, Was allerdings stört, ist Whiteheads ‚entitative‘ Beschreibung seiner Formen oder Prozessprinzipien, insbesondere die verfängliche Wendung „carriers of potentiality into realization“.¹³⁶⁰ Diese Darstellung ist in zweifacher Weise unzulässig: *erstens* gibt es nach Whiteheads Voraussetzungen keine frei schwebenden Formen, die als „Träger“ ein- und ausgehen könnten („realization“ impliziert bereits „potentiality“) - die Rede von „ingression“ in *PR* ist also metaphorisch aufzufassen; *zweitens* können passive „ideas“ ohne aktive „minds“ nichts bewirken (mit Berkeley gesprochen), sie sind höchstens ein ‚Anlass zur Aufmerksamkeit‘ oder ‚zur Aktivität‘. Wenn sie tatsächlich als Träger in eine neue Aktualität eingehen würden, wären sie funktionale Ursachen. Nun kommt dazu, dass Whitehead seine Ansicht, wonach eine (im Prinzip *jede*) aktuelle Entität ‚in‘ einer anderen sei, auf eine Weise präzisiert (und relativiert), die unserer ‚realistischen‘ oder naturalistischen Interpretation im Sinne emergenter Eigenschaften zuwider läuft. Eine Aktualität ist nämlich nicht ‚emotional‘ oder ‚energetisch‘ mit anderen Aktualitäten verbunden, sondern nur über die gemeinsamen Formen („Muster“ oder Komplexe von ewigen Objekten). Was prehendiert wird, ist nicht eine lebende Aktualität, sondern ein konzeptueller Vorschlag einer vergangenen Aktualität, also eine stimmige Gruppe ewiger Objekte (genannt „satisfaction“).¹³⁶¹ Die neue Aktualität ‚superveniert‘ nicht wirklich auf der Vorgängerin, was für uns ein Problem ist (denn wir möchten uns vermehrt an der natürlichen Zellteilung orientieren). Dieser aristotelische Gedanke vom gemeinsamen Besitz einer Form ist für einen erkenntnistheoretischen Realismus wichtig, hingegen ist er ungeeignet, einen schiefen metaphysischen Idealismus wieder ins Lot zu bringen (gemeint ist ein Pseudoplatonismus, bei dem Ideen als etwas Abstraktes aufgefasst werden). Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sowohl der Vorschlag Gottes (das *initial aim* als Startsignal und als Grundlage für das *subjective aim*) als auch die ‚Informationen‘ von

¹³⁶⁰ Siehe Whiteheads Brief in: G. L. Kline 1989 (ed.), 198 f. und in Hampe/Maassen 1991b, 14 - 16

¹³⁶¹ Siehe *PR*, p. 50 und 152

Seiten der Vorgänger oder der gesamten *actual world* sämtlich aus „Universalien“ (wir sagen lieber „realisierte Formen“) bestehen, dann kommen wir nicht umhin, im Vorgang der Prehension einen ‚verdeckten Erkenntnisakt‘ bezüglich der ‚besten‘ Möglichkeiten für eine Aktualität zu sehen – etwas, das ein einzelnes Elementarereignis hoffnungslos überfordert. Anstatt mit Sympathie oder mit einem Energiefluss haben wir eine Art Kommunikationsmodell vor uns, das nur die Richtung von Sender zum Empfänger kennt. Damit sind wir wieder bei Prehensionen und beim „picking up“ angelangt, und nicht nur das: Im erwähnten Brief von 1936 an Hartshorne sind ewige Objekte nicht nur Träger von „potentiality“, sondern geradewegs von „mentality“. Diesen hohen Ansprüchen können einfache Aktualitäten nur mit der Hilfe Gottes genügen. Mit James können wir uns die „metaphysische Situation“ (Whitehead) bei der Transition als ein energiegeladenes ‚neutrales Etwas‘ vorstellen, das sich durch Gottes Stiftung eines ‚Empfängers‘ mit einem bestimmten „Programm“ (Rescher) in objektive und eine subjektive ‚Phasen‘ ausdifferenziert.¹³⁶² Die metaphysische Situation mag „aktiv“ sein, aber transparent ist sie bestimmt nicht.¹³⁶³ Gott muss einschreiten und den *terminus a quo* (den neuen subjektiven Standpunkt) mittels einer allgemeinen Idee (*initial aim*) definieren oder „stiften“. Der Weg zum *terminus ad quem* (zum emergenten Superjekt) wird von der individuellen Idee (*subjective aim*) geleitet, so dass eine Aktualität „*causa sui*“ genannt werden kann. Der ganze Vorgang beruht auf der Inspiration Gottes (und dies beinahe in einem wörtlichen Sinn) und löst sich in der Analyse in ewige Objekte auf, die von der neuen Aktualität irgendwie ‚gefühl‘t werden. Diese *quasi*-Existenz von zeitlosen Gegenständen sehen wir nach dem Gesagten als idealistisches oder

¹³⁶² Cf. ERE, p. 29

¹³⁶³ Siehe AI, p. 179 (197) und 178 f.: „Thus an object must be a thing received, and must not be either a *mode* of reception or a thing *generated* in that occasion.“ – Cf. Leclerc 1986, 20 ff. und Emmet 1986, 79 (*contra* Leclerc) - Der „empfangene Gegenstand“ ist eine Gruppe von ewigen Objekten, und ewige Objekte sind keine zeitbedingten Produkte von Prozessen. Damit versucht Whitehead, mit epistemologischen Mitteln eine realistische Ontologie zu sichern, was so nicht möglich ist. Wenn wir nicht einmal mehr von funktionalen Ursachen ausgehen können, die aus dem funktionalen Zusammenhang des ‚Empfängers‘ als Reaktion auf einen ‚Sender‘ hervorgehen („a thing *generated*“), landen wir in einem ‚spiritualistischen Materialismus‘, also in einer Theorie, in welcher der antike Atomismus in die erste und zweite Potenz erhöht wird („real“ und „pure potential“). Wir kommen im Text gleich auf das zu sprechen.

paraplatonisches Pendant zum materialistischen Atomismus der Antike an. Ideale und reale Atome entstehen und vergehen nicht. In Kombination mit Bewegung oder mit „Aktivität“ (Whitehead) kommt es zum Wandel, d. h. zum Entstehen und Vergehen von Körpern bzw. von aktuellen Entitäten und „Gesellschaften“ verschiedenen Typs.¹³⁶⁴ Damit wird Whiteheads Konzept auch von Bergsons Kritik *vis-à-vis* Spencer getroffen, denn auch bei ihm wird die Welt aus ‚vorgefertigten Stücken‘ zusammengefügt, selbst wenn diese Teile idealer Art sind – sie sind für Whiteheads Metaphysik von zentraler Bedeutung. Whiteheads Prehensionstheorie lässt sich am einfachsten anhand Berkeleys Dichotomie *mind/ideas* erklären: das eine ist passiv (Gottes Zeichen oder „Informationen“, wie wir auch sagen), das andere aktiv und als unsterbliche, wollende, liebende und imaginative Seele mit Gott engstens verwandt (bei Whitehead heisst das, dass Gott und seine „Kreaturen“ zur selben Gattung gehört, was Spinozas Auffassung entspricht). Die Bedenken von Hartshorne betreffend Whiteheads *eternal objects* sind also berechtigt, auch wenn er sie nicht wie wir auf den Punkt gebracht hat. Damit erweitern wir auch Pannenberges Kritik um eine Dimension, der in seinem kritischen Aufsatz nur *actual entities* als neue Version der alten Atome anvisiert (was wir bei Whitehead einfach als Kategorienfehler ansehen wollen). Der wahre Atomismus steckt im *realm of eternal objects*; genauer gesagt in der Auffassung, dass Eigenschaften oder Adjektive „atomic“ sind und dass sich diskrete *eternal objects* im Nachhinein als relative/korrelative Ideen deuten lassen, so dass jedes Adjektiv alle andere Adjektive gewissermassen ‚mitzieht‘ (deshalb prehendiert eine Aktualität im Prinzip alle anderen *actual entities* in der vorgefundenen *actual world*, was man sich empirisch gesehen nicht vorstellen kann).¹³⁶⁵ Da wir den Emergenzgedanken und die Bezüge zu Bergson nicht wegen seinen Neigungen zu Platon, Leibniz und Berkeley aufgeben wollen, werden wir mit der Diskrepanz zwischen *picking up* und *passing on* (zwischen Atomizität und Kontinuität) kurzerhand so verfahren:

¹³⁶⁴ Cf. Christian 1959, 290 f.

¹³⁶⁵ Siehe R, p. 38 ff. und 72 - 74

- intuitiv und *prospektiv* gilt das „going on“, „passing on“ oder der „creative advance“ (wie bei Bergson);
- analytisch und *retrospektiv* lassen wir auch das „picking up“ gelten, also den Appropriationsmechanismus à la James, den wir in Anlehnung an Platon eher als Nachahmung und als ‚Aktvierung von Funktionen‘ deuten.

Auf diese Weise können wir an der Zeit und an der kontinuierlichen Differenzierung und Diversifizierung der Welt festhalten, ohne an Epochen, göttlichen Ideen und funktionalen Ursachen hängen zu bleiben. Damit sichern wir den Fluss und die Umwandlung von Energie (die „influence physique“ bei Leibniz) ‚unter‘ der Kombination und Rekombination abstrakter Eigenschaften, die das Wesen der wirklichen Dinge ausmachen sollen. Da erst ewige Objekte als subjektive Ziele und Werte ‚in‘ der Aktualität die Konkreszenz ermöglichen, bilden sie den Anlass zur prehensiven Aktivität. Zumindest die beständige Reproduktion ist von der dauernden Intervention oder „Inspiration“ Gottes abhängig; die Produktion modifizierter Gebilde mit neuen Eigenschaften geschieht dagegen ‚spontan‘, so dass auch Gott durch seine Folgenatur ein Erlebnis des Neuen hat (sozusagen ein *Jamais-vu* neben den vielen *Déjà-vu*). Das Stichwort „Anlass“ (*occasio*) leitet zum nächsten Thema über, das uns in Richtung von Whiteheads Panentheismus (oder „gemässigten Monismus mit Gott“) führen wird. Dabei orientieren wir uns wieder an Berkeley, der für James, Bergson, Whitehead und andere Denker der Zeit in verschiedener Hinsicht von Bedeutung ist.

Descartes' Lehre von der ewigen Reproduktion, also von der unaufhörlichen Schöpfung und Erhaltung aller geistigen und materiellen Aktualitäten mündet unvermeidlich in einem zweispurigen Okkasionalismus. Alles, was Gegenstand der Physik und der Metaphysik ist, kann als Ausdruck von Gottes Willen (und von seinen anderen Attributen) gedeutet werden, wie er sich in den Phänomenen und im Denken offenbart. Berkeley halbiert gewissermassen Descartes' Dualismus und lässt nur noch Empfindungen und Gedanken als ‚äussere Wirklichkeit‘ gelten; damit

vereinfacht er auch Descartes' impliziten Okkasionalismus (das Gegenstück zu Newtons Deismus).¹³⁶⁶ Bei Whitehead verfügen ewige Objekte über eine „relational essence“, die nur abstrakter Art ist (sie bleibt eine „essence“); ansonsten sind seine Formen diskret und passiv, *weil abstrakt*, auch wenn Whiteheads missverständliche Sprechweise zuweilen an platonische Ideen denken lässt, die wie die ewigen Wahrheiten bei Leibniz und Aristoteles ‚in‘ oder ‚bei‘ Gott ruhen oder in seinem reinen Denken unterhalten werden. So genannte „wirkliche Relationen“ (James) sind das ‚Produkt oder der ‚Effekt‘ der prehensiven Aktivität, und nicht Auszüge aus ‚Gottes grossem Begriffsschema‘ (aus seiner „primordialer Natur“). Genau besehen sich auch diese „wirklichen Relationen“ idealer Art, denn es gibt weder ein aktives *Miteinander* noch ein aktives *Gegeneinander* der fraglichen Terme (sie bilden zusammen keine ‚echte‘ Gesellschaft). Der ‚Sender‘ oder der frühere Term ist untergegangen und ‚hat‘ nur noch objektive Existenz ‚in‘ den Nachfolgern; die Objekte *sind* gewissermassen das Subjekt (oder das ideale ‚Material‘ des emergenten Superjekts). Dieser Sachverhalt wird durch Whiteheads Sprechweise verwischt, wonach eine aktuelle Entität als „Ding“ in einem anderen „Ding“ sein könne, was unter seinen systematischen Voraussetzungen (die sich stark an der Erkenntnistheorie orientieren) völlig verfehlt ist. Whitehead macht sich zuweilen der „mystification of his readers“ (Kemp Smith) schuldig.

Wichtiger als all das ist jedoch die Fragmentierung der Wirklichkeit, die nach einem ‚externen‘ Einheitsprinzip ruft. Was Norman Kemp Smith zu Berkeley schreibt, gilt Punkt für Punkt auch für Descartes, Leibniz, Lotze und Whitehead:¹³⁶⁷

There are as many different worlds as there are minds, and the only connection between these completely isolated minds is through the external agency of a miraculously acting Deity.

¹³⁶⁶ Wir folgen Kemp Smith 1902, 63 f. und 217 f.

¹³⁶⁷ Ibid., 221

Aktuale Entitäten sind bekanntlich von ihren Zeitgenossen ebenfalls „completely isolated“; sie geniessen „complete contemporary freedom“, was nicht sehr plausibel ist.¹³⁶⁸ Bei weitem plausibler klingen Passagen, die an James und Bergson erinnern. So sagt Whitehead sinngemäss in *AI*, dass er schwierig sei, das, was wir in anderer Form schon in *SMW* angetroffen haben, in einer Prozessphilosophie durchzuführen: „(...) the problem remains (...) to provide an adequate account (...) of personal unity, maintaining itself amidst the welter of circumstance.“¹³⁶⁹ Im Paragraphen zum Thema „immanence“ deutet Whitehead dann Gedanken an, die sich ähnlichen Gedanken von Royce, James und Bergson zugesellen liessen:¹³⁷⁰

(...) the unity of each human life. (...) our consciousness of the self-identity pervading our life-thread of occasions,¹³⁷¹ is nothing other than the knowledge of a special strand of unity within the general unity of nature.

Michael Welker – ein weiterer kompetenter Theologe – zeigt sehr schön, wie sich Whitehead ab 1905 mit dem Verhältnis von Einheit und Vielheit auseinandersetzt. Die Idee, die sich dabei herauskristallisiert, ist jene, die Whitehead im Alter der Welt vorstellen wird: Es gibt eine generische Einheit („general unity of nature“) und eine spezifische und individuelle Vielheit.¹³⁷² Damit liegt Whitehead genau auf der Linie Spinozas. Wenn wir die Gattung nicht als theoretisches Konstrukt, sondern als ‚distributive Realität‘ auffassen (die Totalität besteht aus aktuellen Entitäten ohne selbst eine zu sein), gelangen wir zur „generischen Idee“, die bei Spinoza und Hegel als etwas Konkretes, Lebendes und Wirkendes aufgefasst wird (was wiederum der platonisch-aristotelischen Tradition entspricht). Das alles ist für eine kritische

¹³⁶⁸ Cf. *AI*, p. 198

¹³⁶⁹ *AI*, p. 186 f.

¹³⁷⁰ *AI*, p. 187

¹³⁷¹ Nach *PR* ist eine Person eine „structured society with personal order“.

¹³⁷² Frei nach Welker 1987, Abschnitt 2 – Cf. Welker 1984a, 251 ff. und 1984b, 124 ff. (zu Hegel und Whitehead)

Würdigung von Whiteheads Leistung von eminenter Bedeutung; wir lassen hier deshalb Harry A. Wolfson zu Wort kommen:¹³⁷³

Spinoza's substance is thus a whole transcending the universe, the latter being the sum of the modes, and the relation of substance to the universe is conceived by him after the manner of the relation of the whole to the part, the whole in this particular case being a universal of a special kind, a real universal, as distinguished from the attributes which are only nominal universals [„according to the predicate“, nicht „according to being“]. By the same token, when Spinoza speaks of the modes as existing in another thing (*in alio*) he means that the modes, individually or in their aggregate totality, exist in substance in the same sense as when Aristotle says that (...) „man is *in* animal and generally species is *in* genus.“¹³⁷⁴

Das Gesagte gilt übrigens auch für Leibniz' Monadologie („aggregate totality“). Wolfson präzisiert die Verwendung des Begriffs *genus* auf eine Art, die wir auch bei Whitehead anwenden können „(...) the relation between mode and substance as that between the individual essence and its genus.“¹³⁷⁵ Jetzt wird begreiflich, weshalb wir eine *res vera* in individuelle, spezifische und generische Ideen auffächern. Wir bewegen uns damit von der Basis der Seinspyramide zur Spitze – oder von der Tiefe der „Intension“ zur Breite der „Extension“ (was uns als Phänomen begegnet nennen wir dann „Manifestation“ der drei möglichen Abstraktionsstufen, die wir „Ideen“ nennen). Auf *dieser* soliden Grundlage lässt sich ein „gemässigter Monismus“ (oder auch ein „gemässigter Pluralismus“) bei Whitehead verteidigen. John R. Wilcox' Versuch, von der Kategorie der Kreativität ausgehend einem reinen Prinzipienmonismus das Wort zu sprechen, führt dagegen zu keinem greifbaren

¹³⁷³ Wolfson 1934/I, 74 f. (327 f.)

¹³⁷⁴ Arist. *Phys.* 210a 18 (Barnes 1984/I, 358), und weiter unten: „(...) the vessel is no part of what is contained in it (...)“ (übers. v. R. K. Gaye / R. P. Hardie)

¹³⁷⁵ Ibid., 75 f.

Resultat.¹³⁷⁶ Natürlich ist es nicht verboten, alle Lebewesen auf Erden „Sonnenwesen“ zu nennen, weil sie direkt oder indirekt von der Sonnenenergie abhängen. Das heisst aber noch lange nicht, dass alles irdische Leben wegen dem von uns postulierten ‚Sonnenprinzip‘ eine Einheit bildet. Das ist zwar möglich und sogar wahrscheinlich, aber über einen hochabstrakten Prinzipienmonismus lässt sich das nicht plausibel machen.

Nun würden wir es uns zu einfach machen, wenn wir Gott und/oder die ewigen Objekte als Inkohärenz oder als unnötiges Beiwerk abtun würden (wie das Allan und andere tun). Gott ist mit Sicherheit nicht „incidental to the developement of his theory of actual occasions“.¹³⁷⁷ Nur wer vom *Spinoza Revival* seit 1800 noch nie gehört hat und die die Verbindung mit Spinoza nicht sieht, kann so etwas sagen. Anders als bei Whitehead könnte man bei Aristoteles etwa von einer „Inkohärenz“ oder besser von einer „Überlagerung von Theismus und Naturalismus“ sprechen, weil die Natur gleichzeitig ‚von sich selbst‘ und ‚von Gott‘ bewegt wird.¹³⁷⁸ Es bestehen also ein immanentes und ein transzendentes Bewegungsprinzip nebeneinander. Eine solche Verdopplung gibt es bei Whitehead *nicht*, das ist ganz wichtig zu sehen! Gott und die Kreativität sind keine konkurrierenden Bewegungsprinzipien. Die Bewegung oder die Evolution der gegenwärtigen „kosmischen Epoche“ (was wir kurz „Weltprozess“ nennen) findet ‚von unten nach oben‘ statt. „God“ ist zunächst der Name für das *immanente Ordnungsprinzip*, und mit „creativity“ bezeichnet Whitehead das *immanente Bewegungsprinzip*, welches wir mit Alexanders „*nisus towards Deity*“ identifizieren. Die logischen Instrumente zur Herstellung und Weiterführung der Weltordnung sind atomare Möglichkeiten namens „eternal objects“, die als solche entweder *sind* oder *nicht sind*. Damit stellt Gott das ideale Band zu sich und die Relativität alle aktuellen Entitäten untereinander her. Da er das aktiv und willentlich tut, damit die Expansion des Universums nicht zum Erliegen kommt, ist Whiteheads

¹³⁷⁶ Siehe Wilcox 1991 – Bei Wilcox gibt es wie bei J. L. Nobo und W. J. Garland die ungute Tendenz, den Begriff der Kreativität zu hypostasieren („metaphysical energy“).

¹³⁷⁷ Christian 1959, 284

¹³⁷⁸ Cf. Badi 1957, 237 f.

Theorie der Intention nach pan(en)theistisch und der Form nach okkasionalistisch (wir werden diese Meinung gleich anhand einer Erweiterung berichtigen). Es ist eine Ironie, dass Whitehead mit Vorliebe die Bezeichnung „actual occasion“ für das verwendet, was dem Begriff nach ein Elementarereignis ist; eine solche *actual occasion* bildet für Gott die „Gelegenheit“ (*occasio*), das Gute und Schöne in der Welt und in seiner empfindsamen Folgenatur zu mehren. Es gelten Leibniz' Prinzipien der „kontingenten Sphäre“ (Rescher), nämlich *the principle of continuity*, *the principle of plenitude* und die *harmonia rerum*.¹³⁷⁹ Von einer Inkohärenz von Whiteheads metaphysischem Vorschlag kann überhaupt nicht die Rede sein. Wenn uns etwas nicht gefällt (oder wenn wir etwas nicht verstehen), heisst das noch nicht, dass die fragliche Theorie inkohärent ist (*contra* Allan). Wir erinnern daran, dass Samuel Alexander den „nismus“ als Drang zur Perfektion oder als ‚Sehnsucht nach Gott‘ versteht, wenn man so sagen darf. Diese Bewegung zu Gott hin - die auch von Whitehead angenommen wird - zeigt uns an, dass wir uns mit Bergson, Alexander, Whitehead und anderen irgendwo zwischen Plotin, der Stoa und Spinoza bewegen.¹³⁸⁰ Was bei Whitehead auf den ersten Blick als Panentheismus aussieht, enthüllt beim zweiten Blick seine wahre, monistische Natur. Der Okkasionalismus ist eine Konsequenz des allzeit wirkenden Willen Gottes. Gott erschafft sich sozusagen ein Ebenbild (oder ein Kunstwerk), und zwar auf eine indirekte, pluralistische und ‚demokratische‘ Art. Das Thema der Selbstüberhöhung, der Gottähnlichkeit, der *imitatio Dei* oder von Whiteheads „Apotheose der Welt“ (das nur Welker aufgreift), ist bereits bei Alexander vorgezeichnet. Die Idee ist folgende:¹³⁸¹

On the one hand we have the totality of the world, which in the end is spatio-temporal; on the other the quality of deity engendered, or rather being

¹³⁷⁹ Siehe Rescher 1986, chap. VII – Cf. Lovejoy 1960, 50 ff. (61 ff.) - Das Prinzip aus der „notwendigen Sphäre“, das hier noch anzufügen wäre, ist *the principle of sufficient reason* (ibid., 23 f.), das wir mit dem ontologischen Prinzip von Whitehead/Aristoteles gleichsetzen können, wenn wir daran denken, dass auch Gott eine aktuelle Entität ist.

¹³⁸⁰ Cf. Alexander 1920/II, 353; Lloyd Morgan 1923, 30 – 34; Collingwood 1960, 161 und 169 f. (zu Alexander und Whitehead)

¹³⁸¹ Alexander 1920/II, 353 f. – Cf. PR, 348 und Welker 1984a, 264 ff.

engendered, within that whole. These two features are united in the conception of the whole world as expressing itself in the character of deity, and it is this and not bare Space-Time which for speculation is the ideal conception of God.

Einen verwandten Gedanken finden wir bei Sarvepalli Radhakrishnan, der uns mit der Idee der Selbstvervollkommnung oder der Selbstüberhöhung noch näher an Whitehead heranbringt:¹³⁸²

The things in the world are struggling to reach the spirit by overcoming their inner void, the interval between what they are and what they aim to be. This negative principle measures the distance between being and not-being [respektive zwischen endlicher Existenz und unendlicher Essenz].

Was bei Alexander „deity“ und bei Radhakrishnan „spirit“ heisst, nennt Whitehead „God“, wobei er in *PR* die hegelianische Klausel hinzufügt „(...) the unity of vision seeking physical multiplicity“ (Essenz und Existenz streben zueinander).¹³⁸³

Gott ist als grosser Koordinator und Überzeuger nicht „alles“ und auch nicht „in allem“, sondern *für alles*. Ein Panentheismus ist ein Pantheismus in gemässiger (pluralistischer) Form. Wenn ein Panentheismus vorliegt, gilt sowohl *one in the many* als auch *many in the one*. Dabei ist das „one“ eine ‚lebende Gattung‘, ein Allgemeines mit einem Willen oder mit einem Ausdruck. James tendiert in *VRE* und in *PU* zu dieser Auffassung, wobei er das entstehende Problem des Bösen zu wenig reflektiert. Diese Frage ist mit der Freiheit der Individuen anzugehen, also mit einem positiven Faktum: „The one World and the free Individual imply each the other.“ Das negative Faktum wäre dann: „What happens in the temporal order is always more or less evil.“¹³⁸⁴ Dieser moralische Gegensatz wäre weiter als Konsequenz der Dialektik

¹³⁸² Radhakrishnan 1952, 31

¹³⁸³ *PR*, p. 348 – Cf. Taylor 1975, 533 (zu Hegel)

¹³⁸⁴ Royce 1929, 393 / 394

zwischen Individuum und Gesellschaft oder zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung (*causa sui* und „conformation“ bei Whitehead) auszuweisen, was unvermeidlich zu Spannungen führt. Das entspricht auch James' Denkweise. Die Welt *kann*, aber *muss* nicht besser werden (Meliorismus). Ohne gemeinsame Anstrengung gibt es keine Veränderung (*vide* Dewey).

Bei einer ‚richtigen‘ und einer ‚umgekehrten‘ Emanationstheorie (namens „Emergenztheorie“) gelten die komplementären Perspektiven *one for all* und *all for one*, die zusammen als liebende Beziehung von Gott und der (semiautonomen) Welt zu verstehen sind. Gott/die Essenz der Wirklichkeit verlangt nach der Welt, und die Welt/die Existenz verlangt nach Gott. Der Kosmos wird durch ein weibliches und ein männliches Prinzip regiert. Wir könnten das behelfsmässig einen „sophisticated panentheism“ nennen (wie das an anderem Ort getan wurde¹³⁸⁵), wenn wir damit *one for all*, und nicht *one in the many* meinen. Die korrekten Bezeichnungen wären etwas schwerfällig: „Verweltlichung Gottes“ und „Vergöttlichung der Welt“. Damit erledigt sich auch die Frage nach dem Panpsychismus. Wenn die Dinge in der Welt ein immanentes Bewegungsprinzip *unabhängig* von Gott hätten (wie bei Aristoteles), das nur auf Selbstverwirklichung und auf die Erhaltung der Art abzielt, könnte man sich überlegen, ob ein Panpsychismus oder ein Panmentalismus vorliegt (ein *omnia animata* ohne ein *omnia animans*). Da dies nicht der Fall ist (und Whiteheads Theorie nicht inkohärent ist), entfällt die Frage. Auf die populäre Frage nach dem Panpsychismus antworten wir genau gleich wie bei James: „Wenn Whitehead *etwas war*, dann war er eine Art Pantheist.“ Diese Antwort ist sehr ungenau und sehr unbefriedigend, aber die Frage, von welcher diese Antwort provoziert wird, fusst auf falschen historischen und systematischen Voraussetzungen (Hodgsons Regel bezüglich des Bewusstseins ist nicht auf Neuronen anwendbar). Es wäre eventuell möglich, James' und Whiteheads Ansätze als „Panpsychismus“ zu interpretieren, wenn wir darunter einen parallelistischen, und nicht einen radikal ‚psychistischen‘ oder spiritualistischen Theorietypus meinen (einen „psychicalism“ wie bei

¹³⁸⁵ Cf. Roggo 2009

Hartshorne), nur ist das nicht die interessante Interpretation, nicht einmal, wenn wir „mit Gott“ hinzufügen. Damit können wir dank des grossen Themas der Apotheose die Frage im Sinn von Dorothy Emmet und Ivor Leclerc auf die Seite legen, was unser Ziel war.

Der Philosoph, der Whitehead und Lloyd Morgan zeitlich und geistig am nächsten steht, ist Samuel Alexander. Alexander vertritt insgesamt einen Panentheismus und keinen Panpsychismus (eher schon einen Panmentalismus, wenn wir „deity“ mit „mentality“ übersetzen). Sein Panentheismus ist pluralistisch und voluntaristisch, sofern wir den „Nisus zu Gott hin“ als Willen (und nicht als Automatismus) deuten dürfen. Bei Alexander begegnen wir dem Thema „Apotheose“ in einem Sinn, der auch dem Denken von Bergson und Whitehead entspricht. Die Evolution des Kosmos ist gleichzeitig die Involution aller Stadien *vor* dem Göttlichen.¹³⁸⁶ Das Göttliche *in posse* geht im Prinzip im Göttlichen *in actu* auf, wenn wir einmal von der ewigen Unabgeschlossenheit des Weltprozesses absehen (bei Alexander eine „durée éternelle“, wie wir frei nach Bergson sagen könnten). Diese progressive totale Involution ist die letzte Konsequenz einer evolutionistischen Metaphysik nach Spencer und Bergson. Wir dokumentieren Alexanders Version von Whiteheads Idee der Vergöttlichung der Welt mit drei Stellen aus *Space, Time, and Deity*:¹³⁸⁷

God is the whole world as possessing the quality of deity. Of such a being the whole world is the ‚body‘ and deity is the ‚mind.‘ But this possessor of deity is not actual but ideal. As an actual existent God is the infinite world with its nisus towards deity (...)

(...) this deity is sustained by all the space-time to which it belongs, with all those qualities lower than deity itself which belong to that substance [Materie – Leben – Geist]. Moreover, as our mind represents and gathers up into itself its whole body, so does the finite god [einer Existenzform] represent or gather

¹³⁸⁶ Cf. Birx 1991, 230 f. (zu Teilhard de Chardin)

¹³⁸⁷ Alexander 1920/II, 353 / 355 / 357

up into its divine part its whole body, only in its body is included mind as well as the other characters of a body which has mind. Now for such a being, what for us are organic sensibles would include not merely the affections of its physiological body, but those of its mental ,body,' its mental affections.

(...) the body of God is the whole universe and there is no body outside his. For him, therefore, all objects are internal, and the distinction of organic and special sensa disappears.

Dieser philosophischen Gottheit, welche die gesamte Welt wahrnimmt und von innen her ,kennt' und liebt, entspricht „God's consequent nature“ in *PR*. Ein Unterschied besteht darin, dass Whiteheads Gottheit nicht „infinite in extent and duration“ ist, denn Gottes Folgenatur ,ist die Folge' oder ,superveniert' auf den Ereignissen *unserer* „kosmischen Epoche“ (man stelle sich analog zum *stream of thought* eine Abfolge von Universen vor).¹³⁸⁸ Dieses Detail hat jedoch keine nennenswerten systematischen Konsequenzen, umso mehr sich „God's primordial nature“ mit dem System der ewigen Objekte korrelieren lässt, die als reine Möglichkeiten absolut gegeben sind (sie hängen nicht vom Verlauf einer kosmischen Epoche ab). Gott ist zuerst Denken, seine Fühlungen sind gewissermassen Illustrationen respektive ,gute' oder ,schlechte' Erweiterungen seines Denkens. „Ewige Wahrheiten“ (Leibniz) oder ewige Objekte subsistieren auch dann, wenn sie während Äonen nicht in Geschehnisse ,eingebunden' werden. Sie sind als logische Partikel *sui generis* und bilden die ideale Verbindung zwischen allen Existenzformen und allen kosmischen Epochen. Die Idee der „schönen“ und „moralischen Ordnung“ ist unsterblich. Über jedem „irdischen Seelenleben“ besteht „eine bestimmte Norm“ (wie Carus sagt), die mit dem Individuum nicht untergeht.¹³⁸⁹ Genau so verhält es sich bei Whiteheads Abfolge von kosmischen Epochen und dem Streben nach

¹³⁸⁸ Ibid., 358

¹³⁸⁹ Carus 1860, 544: „die (...) Periodicität der Idee“

Schönheit und Gerechtigkeit. Die Idee des Guten entsteht und vergeht nicht. Entsprechendes finden wir auch bei James, der am Schluss von VRE sagt:¹³⁹⁰

God's existence is the guarantee of an ideal order that shall be permanently preserved.

In Whiteheads Denken ist allgemein eine Dualität oder eine Dialektik zwischen Sein und Werden (*flux and permanence*) zu beobachten, die wir nicht in einem starken idealistischen Sinn auffassen wollen (das Sein ist für uns ‚das Produzierte‘). Von einem monistischen oder hegelianischen Standpunkt aus ist das unbefriedigend.¹³⁹¹ Tendenziell finden wir diese Dualität in allen Theorien, die wir auf irgendeine Weise als „objektiven Idealismus“ - also als eine Art Synthese von Realismus und Idealismus – deuten können (James, Bergson, Peirce, Paulsen, Alexander, Whitehead, weiter Royce, Ritchie und Santayana). Royce's Gott beschränkt sich im Wesentlichen auf „conceptual experience“. Nicht seine Liebe, sondern sein Denken macht ihn stark. Er ist ein Gott der Gebildeten. In einer Kritik, die an Münsterberg gerichtet ist, weist er Whiteheads (und Schellings) Idee einer „physical experience derived from the temporal world“ strikt ab.¹³⁹² Royce ist *mit* Bradley und McTaggart und *gegen* Schelling und Hegel der Auffassung, dass ‚Zeit‘, ‚Materie‘, ‚Gesetz‘ und wohl auch die Mathematik nichts weiter als wissenschaftliche Instrumente (also nützliche Abstraktionen) sind, anhand deren eine konveniente „world of description“ aufgebaut wird (man beachte die Konvergenz mit Deweys Instrumentalismus). Deshalb kann es ausser in der grauen Theorie keinen zeitlichen Aspekt Gottes geben.¹³⁹³

¹³⁹⁰ VRE, p. 407

¹³⁹¹ Cf. Wells 1950, 174

¹³⁹² PR, p. 345 – Cf. Schelling, zit. in Lovejoy 1960: „(...) God is *Life*, and not merely being. All life has a *fate*, and is subject to suffering and to becoming. (...) Without the conception of a humanely suffering God (...) history remains wholly unintelligible.“ – Diese Ansicht teilen auch Carus, Coleridge, Hegel und Whitehead. (Auch Schellings Gott ist bipolar.)

¹³⁹³ Royce 1912, 261 – Auf Seite 286 gibt Royce Spinozas Position wieder, wie wir sie mit Wolfson verstehen. – Cf. Royce 1929, 418 ff.

To view Deity as just now waiting, as we wait, for the vicissitudes of coming experience that are floating down the time stream towards him, to conceive the divine foreknowledge merely as a sort of clever computation of what will yet happen (...) – well, I cannot suppose any competent theologian to be satisfied thus to conceive of the divine knowledge of time, or of what time contains [was natürlich nicht wörtlich zu nehmen ist].

Diese Sichtweise ist tatsächlich nicht befriedigend, allerdings nicht wegen der angeblichen Reifizierung der ‚abstrakten‘ Zeit. Es geht beim Problem des Bösen nicht nur um „prediction“ wie bei einem Wetterbericht, sondern um nichts weniger als um Gottes „omnipotence“.

Edward J. Lintz kritisiert seinerseits Whiteheads Vorstellung eines ‚schwachen‘ und ‚sentimentalen‘ Gottes von thomistischer Seite her (...und zu Recht, wie wir gleich sehen werden).¹³⁹⁴ Seine Ausführungen helfen uns, Whitehead von Leibniz‘ und Spinozas ‚Perfektionismus‘ abzugrenzen. Lintz evoziert in den folgenden Sätzen pythagoreisches, platonisches und neuplatonisches Gedankengut:¹³⁹⁵

He who is perfect Being is perfectly one, for one and being are convertible. Unity must therefore will oneness primarily, and cannot will multiplicity for its own sake. Thus in the act of creation the Creator primarily wills the entire universe and its perfection [*aspiration*, nicht *attainment*]. The component parts are willed only secondarily. Their perfection is to lead to the perfection of the whole [„finite god“ und „God“ bei Alexander].

(...) the only ultimate end of created things is a return to the Creator, for the perfection of an effect is to return to its cause [Entfremdung und

¹³⁹⁴ Cf. Roth 1976, 294 ff. und Epperson 2004, 112 (zu Whitehead)

¹³⁹⁵ Lintz 1939, 90 / 91

Selbstfindung im Anderen]. The more nearly it approaches to the Being of which it is a participation, the more perfect does it become.

Die pythagoreische Idee einer ethisch-ästhetischen Einheit („the moral order“) finden wir auch bei Whitehead, dabei wollen wir die Einheit nicht überbetonen. Auch der schöne und alte Gedanke aus der Mystik bezüglich der „Rückkehr zu“ oder der „Angleichung an Gott“ konnten wir bereits bei Whitehead feststellen. Es sind die Aussagen, die entfernt an Leibniz erinnern, die für Whitehead nicht gelten. Die Welt wurde nicht als vollendete Einheit erschaffen, weil semiautonome Individuen eine optimale Welt mit einem ‚perfekten Mechanismus‘ nicht erlauben. Die Perfektion liegt im Weltplan, aber nicht in dessen Ausführung ‚von unten nach oben‘ in der Seinspyramide. Lloyd Morgans philosophisches Credo gibt auch Whiteheads Einstellung wieder.¹³⁹⁶

Herein lies my monistic creed, that, in so far as there is progress and advance in the cosmos, God is All in all but *in diverse modes and degrees of manifestation*.

In diesem ‚modalen‘ Sinn nimmt auch Whitehead „degrees of reality“ an, nämlich ‚Reinheitsgrade‘ bei der Umsetzung von Idealen, bei der Verkörperung von Werten oder bei der Annäherung an Gott. Der kosmische Meliorismus von James und Whitehead sichert nicht nur die Freiheit, sondern auch die Gottähnlichkeit! Gott ist als Wille und Vernunft in einem stärkeren Sinn „causa sui“ und „autonom“ als die anderen aktualen Entitäten, denn er stützt sich nicht auf eine vergehende aktuelle Welt, sondern auf eine zeitlose ideale Wirklichkeit („conceptual experience“) und auf den gesamten Weltprozess bis zu einem gewissen Stadium („physical experience“). Individuen, die sich Gott zu unterwerfen haben, sind nicht gottähnlich und werden es wahrscheinlich auch nie sein; sie sind eher Auswüchse des Bösen, die es einzudämmen gilt. Wir wollen das ein wenig ausweiten.

¹³⁹⁶ Lloyd Morgan 1926, 302

Der fundamentale Fehler besteht aus philosophisch-theologischer Sicht in der voreiligen Aufgabe von Gottes Allmächtigkeit, die den antiken und späteren Denkern als solche nicht bewusst war. Zunächst gilt: entweder gibt es *ein* Prinzip oder *zwei* Prinzipien; ‚ein und ein halbes‘ Prinzip ist für die Theorie nicht annehmbar. Wenn statuiert wird, dass Gott allmächtig ist, dann muss man ihm wenigstens eine theoretische Möglichkeit zum Bösen zugestehen. Diese „theoretische Möglichkeit“ wird durch Gottes Allwissenheit und Güte sozusagen ‚neutralisiert‘, es besteht also keine Gefahr für die Welt oder für die Logik. *Gott kann alles, aber er will nicht alles*. Das erlaubt uns, ‚das Böse‘ einfach als Mangel an Wissen oder Güte zu definieren (also als ‚Gottesferne‘). Der eigentliche Fehler gründet seit ältester Zeit in der völligen Verkennung staatlicher und kirchlicher Gewalt. Kollektive Gewalt ist *Gewalt* und insofern etwas Böses (*exerted power is violence*). Staatliche und kirchliche Strafverfahren wären als ‚Irrtum‘ oder dann wenigstens ‚als notwendiges Übel‘ anzusehen, wenn sie dem menschlichen Gefühl und dem Lauf des Lebens zuwiderlaufen. Wenn der Gott der Bibel Gläubige prüft, Ungläubige bestraft und allgemein Leben beeinträchtigt (geline gesagt), vollbringt er etwas Böses, egal, ob wir darüber hinaus einen guten Zweck sehen oder nicht. Dasselbe gilt für Übergriffe von Seiten des Staates und der Kirche. Die Auffassung, wonach der Zweck die Mittel heiligt, ist in der Ethik nicht ausgewiesen – sie ist das Postulat des Stärkeren. Solange es darum geht, Gewalt zu legitimieren, kann das Problem der göttlichen Gerechtigkeit (Theodizee) nicht gelöst werden. Objektiv gesehen gibt es zu einem allmächtigen Gott, der freiwillig auf das Böse verzichtet, keine Alternative. Ein göttlicher Übermensch namens „Gott“, der dem Prinzip des Bösen weichen muss, ist weder für die philosophische noch für die dogmatische Theologie von Interesse; das Interesse an einer solchen Position liegt in der Religionsgeschichte, Religionssoziologie und in der Religionspsychologie.

§ 25 Einige abschliessende Gedanken

Unsere Streifzüge durch das menschliche Denken führen uns über Gott und die Natur wieder zu uns selbst zurück. Bei allem Interesse für historische und systematische Verbindungen entfliehen wir doch nie dem Schatten unserer Existenz: „For individualism is the puzzle of thought (...) and it is the element of discord“, wie David George Ritchie sagt.¹³⁹⁷ Alle Wege und Abwege leiten den Menschen wieder zum Menschen zurück. Wenn er überzeugt ist, etwas über Gott oder über die Natur zu sagen, drückt er doch zunächst nur seine eigenen Gefühle und Gedanken aus, die durch diese Ideen ausgelöst werden. Bei dieser langen und beschwerlichen Reise vom Selbstverlust zur Selbsterkenntnis werden Gott und die Welt nach und nach vermenschlicht, so dass der Mensch umgekehrt als göttliches und natürliches Wesen erscheint. Diese Angleichung ist nicht das ‚zufällige‘ Produkt von Analogiebildungen, sondern Analogien bieten sich an, weil ein Bedürfnis zur Angleichung besteht. Es geht darum, die Isolation des Menschen (im Singular und im Plural) zu überwinden.¹³⁹⁸ Wir dürfen auch hier nicht Mittel und Zweck miteinander verwechseln. Es ist nicht so wichtig, ob wir diese Angleichung als ‚Naturalisierung des Menschen‘ oder als ‚Humanisierung der Welt‘ deuten; wichtig ist allein die Einsicht in menschliche Denkweisen. (Deren Evaluierung ist in einem transkulturellen Panorama eine schwierige bis unmögliche Angelegenheit.) Das Denken strebt nach der Vereinheitlichung der Phänomene (wenigstens das männliche Denken).¹³⁹⁹ Was übersichtlich ist und klare Linien aufweist, wird als „schön und gut“ empfunden. Dies ist das klassische Moment in unserem Denken. Das romantische Moment verrät sich in unserer Gewissheit, dass das Schöne und Gute (oder die Gerechtigkeit) gewollt und erkämpft werden muss, aber auch im Bewusstsein, dass das Leben eine tragische Seite hat. Im Rahmen dieser

¹³⁹⁷ Ritchie 1905, 249 f.

¹³⁹⁸ Cf. Ritchie 1893, 96 ff.; 1905, 249 - 251 und Whiteheads wichtiges Thema der Einsamkeit in RM.

¹³⁹⁹ Cf. Ritchie 1905, 91 / 206

philosophisch-anthropologischen Überlegungen ordnen wir die Entwürfe von James, Whitehead und verwandten Denkern der evolutionistischen Metaphysik zu und nennen deren philosophischen Vorschläge aus guten Gründen „neuaristotelisch“ und „neuromantisch“.¹⁴⁰⁰ Weiter stellen wir bei unseren Autoren die unvermeidliche Spannung zwischen wissenschaftlicher Notwendigkeit und philosophischer Freiheit fest. Diese Spannung zwischen Tradition und Moderne ist „unvermeidlich“, was nicht heissen soll, dass eine radikal-positivistische Auflösung der Philosophie angesagt wäre, denn das menschliche Denken kommt auch unter Dogmen, Schmähungen und Verboten nicht zum Erliegen. Das ‚störende‘ und ‚unnötige‘ Denken und Fragen ist der spezifisch *menschliche* Ausdruck des Lebens. Dies ist die humanistische Haltung, die Whitehead auf vorbildliche Weise gegenüber Russell, Moore und Wittgenstein einnahm und die auch dem offenen Geist des Pragmatismus entspricht.¹⁴⁰¹ Bei James und Whitehead schlägt die anfänglich ‚empirisch gemeinte‘ Philosophie in eine spekulative Metaphysik um, wie das auch bei Condillac, Maine de Biran und Bergson geschehen ist (ferner bei Alfred Russell Wallace). Der Antimaterialismus erweist sich als Wegbereiter für den Spiritualismus. Dieser Übergang kommt deshalb zustande, weil die körperlichen Empfindungen allgemein als Zeichen der Natur (Locke und Spencer), und die Natur als Zeichen Gottes (Berkeley und die Romantiker) aufgefasst werden. Dazu rechnen wir noch das Bedürfnis nach theoretischer (und praktischer) Harmonie. Wenn die Seinspyramide (oder das thematische Dreieck) einen harmonischen - oder auch nur einen interessanten - Zusammenhang bilden soll, müssen die Pole „Mensch“, „Gott“ und „Natur“ irgendwie *zusammenhängen* (vergleiche die Etymologie von ἀρμονία); damit wird der Aufstieg zu Gott und allgemein zu Fragen der speziellen Theologie unvermeidlich. Während der Pol der Natur den *Fortgang der Wissenschaft* vorantreibt, leitet der Pol Gottes die *Rückkehr zur Tradition* ein. Die westliche Tradition steht auf festem pythagoreischem Untergrund. Wenn wir im Sinne von Pythagoras monieren „No entity without unity“, dann ist „unity“ auch als „Unity“ zu lesen: Jede

¹⁴⁰⁰ Cf. Lowe 1990, 260 (Whiteheadzitat)

¹⁴⁰¹ Siehe Lowe 1990 und *FR*, p. 43

Existenzform ist eine Einheit und als solche Teil einer Existenzgemeinschaft, die in der umfassenden Einheit des Kosmos aufgeht (Mikro- Meso- und Makrokosmos).¹⁴⁰² Es fällt in der europäischen Philosophie vor 1800 auf, dass der Mesokosmos (die „Existenzgemeinschaft“ oder die Gesellschaft) allgemein stark vernachlässigt wurde. Dieses soziologische Defizit half, in der Epistemologie und in der Ontologie einen starken Subjektivismus zu etablieren, der wiederum das soziologische Defizit verschärfte. Wir hatten bereits die Gelegenheit, einen einseitigen Subjektivismus, der geradewegs in einen Monadismus führt, zu kritisieren.

Die „Rückkehr zur Tradition“ ist indessen nicht nur eine Sache der philosophischen Theologie. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam Bewegung in den angestaubten Substanzbegriff der Antike. Antike Substanzen sind nicht nur selbstidentisch und selbstgenügsam, sondern auch *aktiv*. Demokrits Atome vibrieren, und Aristoteles' Substanzen werden durch Formen ‚belebt‘, wenn man das mit aller Vorsicht so sagen darf. Die logischen Elemente der Einheit und der Identität treten in den Hintergrund und machen der Idee der kontinuierlichen Aktivität Platz – eine Idee, die sich problemlos an Aristoteles' Substanzmetaphysik anbinden lässt.¹⁴⁰³ Rückwirkend deuten wir die beiden logischen Elemente als Aspekte einer ‚Gestalt‘, also eines empirischen Gebildes mit typischen und individuellen Charakteristika (einfach gesagt „mit einer Einheit und einer Identität“). So gelangen wir auf ungezwungene Art zu dem, was wir bei Bergson ein „gestrecktes Ganzes in der Zeit“ nannten (eine „lebendige“ oder „plastische Dauer“, wenn man so will). Alexanders Gottheit und Whiteheads Gott der Erfahrung („Deity“ respektive „God's consequent nature“) sind ebenfalls *stretched wholes in time*. Gott ist also in einem gewissen Sinn auch ausgedehnt (wie bei Bruno, Spinoza und Newton), was von orthodoxen Theologen freilich nicht anerkannt wird (was teilbar ist, ist keine ‚Person‘ und nicht vollendet).

Whiteheads Gott ist tatsächlich „bifurcated“ (wie Wells sagt), weil die legitime Unterscheidung *permanence/flux* als logische Dichotomie *a priori/ a posteriori*

¹⁴⁰² Cf. Ritchie 1905, 220

¹⁴⁰³ Cf. RM, p. 115 f. und Emmet 1984a, 173; Leclerc 1984a, 120 (124)

daher kommt, was an Gottes Doppelnatur abzulesen ist. Das ist das rationalistische Legat, das Whitehead mit Descartes, Leibniz und Kant teilt. Die naturalistische Version der genannten Unterscheidung wäre etwa jene zwischen *relativer Stabilität* und *relativer Bewegung* (auch hier kommt es nicht auf die genaue Wortwahl an). Ein weiteres Apriori ist die „logische Harmonie“, die „Ordnung der Natur“ oder die „moralische Ordnung“, zu der es *a priori* keine Alternative gibt. Es ist im Rahmen von Whiteheads Theorie deshalb nicht möglich, die schöne Ordnung aus einem kreativen Chaos ‚ohne Normen‘ hervorgehen zu lassen.

Weiter potenziert Whitehead den Begriff der absoluten Substanz zum Begriff der absoluten Möglichkeiten, die an ihrer primären Atomizität und an ihrer *quasi*-Substantialität (wenigstens in der sprachlichen Darstellung) ihre Herkunft erkennen lassen. *Relative change and stability* (was wir haben möchten) müssen wir mit Whitehead in ewige Objekte „*plus* Aktivität“ auflösen, so dass der Wandel in erster Linie eine Frage der Kombination und Rekombination von Essenzen („gemäß einem Willen“ und „ohne Substrat“) wird. Wie wir diese abstrakte Idee mit der Idee eines Energieflusses zu verbinden haben, bleibt unklar. Es ist durchaus anzunehmen, dass die Wirklichkeit teils rational, teils irrational ist; es fragt sich nur, ob dieser Paramechanismus und Paraplatonismus den Weg zu einem tragbaren metaphysischen Vorschlag ebnet. Gewagter und interessanter wäre eine ‚wilde‘ Emergenztheorie ohne ideale Präformationen im Mikrobereich, bei der die Freiheit als Sieg über die erdrückende Notwendigkeit erscheinen würde (also weg von Platon und Leibniz, hin zu Bergson und Alexander). Immerhin lassen sich Whiteheads Aussagen bezüglich der inhärenten Dualität der Natur auch naturalistisch deuten, wenn wir über Whiteheads ewige Objekte hinwegsehen. Die dazu geeignete Formulierung findet sich im Vorwort von *RM* – einem Werk, das mehr Beachtung verdient:

(...) our apprehension of those permanent elements by reason of which there is a stable order in the world, permanent elements apart from which there could be no changing world.

Einheit, Stabilität und Identität verstehen wir am einfachsten als offene *Kontinuität* und als geschlossener *Kausalnexus* („unity of sequence“ und „unity of subjection“), was sich bequem anhand von „Gestalten“ und formbildenden „Ideen“ beschreiben lässt. Während Whitehead die „permanent elements“ *analog* zu Descartes, Leibniz und Spinoza denkt (ein denkender Gott und eine expandierende Welt, an der sich Gott beteiligt), schlagen wir vor, an herleitbaren Strukturen festzuhalten, die ‚relativ stabil‘ und ‚relativ instabil‘ sind. Ein physikalisches Gesetz würde demnach konstante Beziehungen beschreiben oder symbolisieren, die „relativ stabil“ sind.

Was Whiteheads „Panentheismus“ (Levine) angeht, werden wir uns mit Vorteil an C. G. Carus halten. Wir verzichten auf den unnötigen Präfix „Pan“ und sprechen einfach von einem „Entheismus“, was wir nach Carus ganz unverkrampft als ideale oder *objektive* „Anwesenheit Gottes“ verstehen wollen.¹⁴⁰⁴ (Als Philosophen sehen wir uns nicht dazu veranlasst, auf der *formalen* Inexistenz Gottes zu bestehen.) Das erlaubt uns, die Antwort hinsichtlich der Themengruppe Panpsychismus/Panmentalismus/Pantheismus auf eine definitive Art zu formulieren und der weiteren Diskussion zur Verfügung zu stellen. Ausgehend vom Thema „Apotheose der Welt“ und von James’ mystischen Inklinationen sagen wir:¹⁴⁰⁵

Die passende Bezeichnung für Whiteheads metaphysischen Vorschlag lautet „evolutiver Entheismus“ (*evolutive entheism*), weil Gott und die Welt zusammen wachsen und gewissermassen auch *zusammenwachsen* und sich gegenseitig bestätigen und bereichern.

¹⁴⁰⁴ Siehe Carus 1860, 16 f.: „Entheismus, d. h. Erkenntnis des Göttlichen in Allem“

¹⁴⁰⁵ Cf. TP 1, p. 421 (zu Paulsen)

Samuel Alexander möchte seine recht abstrakte Gotteslehre teils als Theismus, teils als Pantheismus verstanden wissen,¹⁴⁰⁶ und Whitehead spricht nicht von „deity“, sondern von „mentality“. Das ändert jedoch nichts an unserer Interpretation von Whiteheads Kosmotheologie. Die „ideale Tendenz in den Dingen“ (James, auch Royce und Lotze) ist nicht von Gott abtrennbar, das ist das eine. Weiter vermittelt die mentale Aktivität einer aktuellen Entität zwischen ‚ruhiger‘ Ordnung und ‚wildem‘ Drang, also zwischen dem immanenten Ordnungsprinzip und dem immanenten Bewegungsprinzip namens „God“ und „creativity“. Das „initial aim“ (die generische und spezifische Idee, wie wir meinen) ist die *causa Dei*, welche die *causa sui* (die individuelle Idee oder das „subjective aim“) im Rahmen einer *harmonia rerum* erst ermöglicht. Die Konkreszenz mit dem anvisierten intensiven Gefühlskomplex, welcher sich trotz des hedonistischen Elements der „logischen Harmonie“ verpflichtet weiss, sehen wir am besten als *imitatio Dei* an („causa Dei“ und „imitatio Dei“ sind unsere Ausdrücke). Der Mikrokosmos ist demnach ein unvollständiges Abbild (ein Ikon) des Makrokosmos, d. h. der objektiven „Ordnung der Natur“ in Gottes Folgenatur (eine andere Art von Totalität gibt es im Rahmen von Whiteheads Pansubjektivismus nicht). In einem geringeren Mass ahmt Gott auch die Welt nach; er ‚sympathisiert‘ mit ihr und leidet mit. In *RM* streift Whitehead unsere allgemeinen Schlussfolgerungen haarscharf, wenn er bezüglich der Entstehung der Religion sagt:¹⁴⁰⁷

(...) in the process of forming a common expression (...) there is first a stage of primary expression, which each individual contributes at first hand. (...) It is the contribution of each to the knowledge of all. (...)

There is then a community of intuition by reason of the sacrament of expression proffered by one and received by the other.

But the expressive sign is more than interpretable [also mehr als nur eine Information]. It is creative. It elicits the intuition which interprets it [*activity*

¹⁴⁰⁶ Alexander 1920/II, 394 - 396

¹⁴⁰⁷ *RM*, p.132 f. – Die wichtigen Partien wurden wieder unterstrichen. *MR*

und *subjective form*]. (...) the expressive sign elicits the existent intuition which would not otherwise emerge into individual distinctiveness.

Damit spricht Whitehead die wichtigsten Punkte eines objektiven Idealismus im Gefolge von Peirce, James, Paulsen und Bergson an: Wandel, Emergenz, Intuition, Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft, Vorschläge oder Informationen, die interpretiert werden wollen und die Zeichenhaftigkeit von Wahrnehmungen und Gemütszuständen. Es gibt weder eine Kluft zwischen Gott und der Welt, noch die entsprechende innere Spaltung zwischen Subjekt und Objekt (respektive zwischen dem physischen und mentalen Pol einer aktuellen Entität). Der dreifache Gradient mit den Polen *subjektive Aktualitäten*, *objektive Aktualitäten* und *Gottes Doppelnatur* (Whiteheads Version des thematischen Dreiecks) bildet ein offenes Kontinuum, bei dem es ‚eher physische‘ und ‚eher mentale‘ Ereignisse gibt. Es wäre in diesem systematischen Kontext nach Spinoza, Leibniz und Whitehead verfehlt, zwischen den idealen Extrema *physical/mental* ein ‚mechanisches‘ Interaktionsproblem eruieren zu wollen. Die ideale Polarität der „wirklichen Dinge“ auf subatomarer Ebene lädt nicht zu einem Interaktionsproblem ein, ganz im Gegenteil: Bergson und Whitehead zeigen uns auf eindruckliche Weise, wie sich aristotelisches und cartesisches Gedankengut miteinander verbinden lässt. In dieser Hinsicht gehen beide über James‘ Radikalen Empirismus hinaus.

Fazit. Wir nehmen noch einmal die Ford/Roggo-Liste mit den Punkten a) bis k) zur Hand und versuchen, kurz Bilanz zu ziehen und einer möglichen Kritik bezüglich des letzten Punktes zu begegnen (siehe § 19, Abschnitt zu Ford).

Die Einheit ist neben der Vielheit ein Anliegen unserer beiden Philosophen. Bei Whitehead tritt das deutlicher hervor, weil Gott als distributives Ordnungsprinzip und als ideales Einheitsprinzip fungiert. Insofern ein objektiver Vorschlag eine subjektive „Entscheidung“ bewirken kann, ist Gott eine Ursache (*causa Dei*).¹⁴⁰⁸ Da bei

¹⁴⁰⁸ Cf. MT, p. 104

James und Whitehead die meisten Empfindungen oder Fühlungen (*feelings*) unbewusst sind, kann für beide gesagt werden, dass das ideale Band zwischen Gott und seinen ‚Geschöpfen‘ und zwischen den Aktualitäten untereinander unbewusst ist (Vertikale und Horizontale).¹⁴⁰⁹ Die Ordnung der Natur kommt als solche nicht zu Bewusstsein. Diese „order of nature“ und ihre inhärente Teleologie wird von Whitehead stärker betont als von James; Whitehead ist mehr der pythagoreischen und der aristotelischen Tradition verpflichtet als James (die Bezeichnungen „platonisch“ und „scholastisch“ sind im Allgemeinen zu meiden). Hinsichtlich der Panpsychismusfrage können wir feststellen, dass beide Philosophen in ihren metaphysischen Versuchen in Übereinstimmung mit der Tradition eine *top-down*-Perspektive und eine *bottom-up*-Perspektive einnehmen. Dabei dominiert eine neue Form von Panentheismus, die wir „evolutiver Entheismus“ nennen und als objektiven Idealismus verstehen. Es besteht eine Sympathie zwischen Gott und der Welt, aber nicht eigentlich eine Empathie analog zu Bergsons Intuition. Gott ist *objective* in jeder Aktualität präsent (als objektiver „Vorschlag“, als „spezifische“ und vielleicht auch als „individuelle Idee“, als *nisus*, *creative urge* oder als *causa Dei*, wie wir auch sagen). Die Präsenz oder die Aktivität Gottes wird mit der Aktivität der entsprechenden Existenzform korreliert, so dass auch Gott als „funktionale Ursache“ angesehen werden kann, selbst wenn diese von besonderer Art ist. Ein ‚echter‘ Panentheismus nimmt dagegen an, dass die allgegenwärtige Gottheit *formaliter* in jeder einzelnen Existenzform anwesend ist. So weit müssen wir als Metaphysiker jedoch nicht gehen. Es genügt, wenn wir eine ideale Einheit der Welt postulieren, die Raum für individuelle Vorschläge und ‚Experimente‘ lässt – eine Freiheit, die bis zu einem gewissen Grad auch eine Freiheit von Gott ist (woraus sich das Böse erklärt). Wir nehmen also im Rahmen eines objektiven Idealismus die objektive Inexistenz Gottes in allen Aktualitäten an. Wir sehen das als Grenzfall einer panentheistischen Weltsicht an, auch wenn Gott teilweise transzendent ist („God’s primordial nature“). Ob Gottes Folgenatur („God’s consequent nature“) wirklich immanent ist, bleibt eine

¹⁴⁰⁹ Cf. MT, p. 168 und Ford 1982, 42 f.

offene Frage, denn wir haben ja keinen systematischen Grund, eine formale Inexistenz Gottes in den Existenzformen anzunehmen (das *problem of evil* würde dadurch unlösbar).¹⁴¹⁰ Gott ist eine „ideal tendency“ (James) in den Dingen; so ist „deity“ bei Alexander, „the indwelling divine“ in PU und vielleicht auch „mentality“ in PR zu verstehen. Die Welt ist in Gottes Folgenatur oder in seinem historischen ‚Gedächtnis‘ immanent, aber diese Relation scheint nicht symmetrisch zu sein. Wir könnten uns hier mit einem gänzlich unverbindlichen Schichtenmodell behelfen, das wir als Überlagerung dreier Seinsbereiche verstehen. Zuunterst befindet sich die „world of activity“, in der Mitte so etwas wie ein Fundus von „Vorschlägen“ (im Sinne von „historische Produkte von Prozessen“), was von der „world of value“ in der Person Gottes nochmals überhöht wird.¹⁴¹¹ Diese so genannten „Vorschläge“ befinden sich gewissermassen zwischen den Bereichen *Sein* und *Werden*. (Vielleicht könnte man dabei mit Peirce und mit ein wenig Verwegenheit von „erstarrtem Geist“ sprechen.) In diesem provisorischen Schichtenmodell ist es so, dass ‚von unten nach oben‘ und ‚von oben nach unten‘ interne Relationen vorherrschen – alles hängt irgendwie von allem ab. Externe Relationen bestehen von ‚ganz oben‘ nach ‚unten‘, denn Gottes ewige Natur hängt nicht von Gottes zeitlicher Natur und von der Entwicklung *dieses* Universums ab (Gott vergeht mit der gegenwärtigen kosmischen Epoche nicht). All das wird klarer, wenn wir den letzten Satz vereinfachen und verallgemeinern: die Teile hängen vom Ganzen ab und *vice versa*, aber nicht in jeder Hinsicht. Die Idealität bleibt ein Bereich für sich. Die allseitige Abhängigkeit ist eine Sache, Gottes Immanenz eine andere. Da Gottes Vorschläge („initial aim“) analog zu Platons Ideen *objective* in den Elementarereignissen sind, kommt es zu einer Mimesis

¹⁴¹⁰ William Christian nennt die *objektive* Inexistenz Gottes sinngemäss „God’s immanence in the world“ (siehe 1959, 376 f.). Vielleicht könnte man einfach von einem „schwachen Immanenzbegriff“ sprechen, es scheint doch eher der Fall zu sein, dass die Unterscheidung *immanent/transzendent* ungeeignet ist, Whiteheads Gottesbegriff adäquat zu erfassen. Diese Unterscheidung bietet schon bei einem ‚gewöhnlichen‘ Panentheismus Schwierigkeiten, aber auch bei Spinoza. Bei einem Panentheismus würden wir eine *formale* Inexistenz Gottes in allen Existenzformen und damit einen „starken Immanenzbegriff“ annehmen. Ein ‚normaler‘ Pantheismus postuliert nicht die Existenz einer Gottheit, sondern sieht in der Welt eine Art hochkomplexer Organismus mit göttlichen Attributen (siehe Levine 1994, chap. 2). Deshalb kann man leicht von Spinozas Substanzbegriff zu Whiteheads Organismusbegriff gelangen (man denke nur schon an die „logische Harmonie“).

¹⁴¹¹ Cf. *EPS*, p. 79 - 82 und *Mem*, p. 37 / 43

(„re-enaction“) oder zu einer Erneuerung von typischen Mustern nebst dem Versuch, eine individuelle Idee („subjective aim“) durchzusetzen. Eigentlich liegt eine zweifache Mimesis vor, eine ‚horizontale‘ bezüglich den Vorgängern, und eine ‚vertikale‘ bezüglich Gott (Reproduktion des Alten und Produktion des Neuen; generische, spezifische und individuelle Ideen).

Insofern eine Aktualität *causa sui* ist, ist sie frei und wenigstens in einem metaphorischen Sinn ‚belebt‘. Es wäre ein Irrtum zu meinen, dass das besagte „ideale Band“ ein Mindestmass an Bewusstsein in den Aktualitäten voraussetzen müsse. Gott ist der grosse Mathematiker, Architekt und Dichter des Universums;¹⁴¹² kraft seiner Inspiration besteht eine natürliche Ordnung und eine ‚maximale Harmonie‘ zu einem gegebenen Zeitpunkt. Die „influence idéale“ der einzelnen Modi des raumzeitlichen Kontinuums (wir erinnern absichtlich an Leibniz und Spinoza) wären von sich aus nicht in der Lage, relevante Neuheiten hervorzubringen. Nur Gott hat den Überblick über den Weltprozess - nur Gott weiss, was das Beste für eine „kosmische Epoche“ ist und wie es von einem *terminus a quo* aus theoretisch zu erreichen wäre. Wenn wir das einmal verstanden haben, überblicken wir Whiteheads Kosmotheologie in all ihrer barocken Pracht:¹⁴¹³

What metaphysics requires is a solution exhibiting the plurality of individuals as consistent with the unity of the Universe, and a solution which exhibits the World as requiring its union with God, and God as requiring his union with the World. Sound doctrine also requires an understanding how the Ideals in God's nature, by reason of their status in his nature, are thereby persuasive elements in the creative advance.

Für James ist Gott weniger eine „Überseele“ (Emerson) als ein Übermensch, der etwas will und etwas bewirkt, und sei es auch nur die religiösen Gefühle in dafür

¹⁴¹² Cf. *PR*, p. 346 und Emmet 2003, 23

¹⁴¹³ *AI*, p. 168 – Diese Stelle nimmt ihren Ausgang von Platon.

empfänglichen Menschen.¹⁴¹⁴ James scheint Gott nicht als notwendige Bedingung für die Evolution im weiteren Sinne angesehen zu haben. Bei Whitehead gäbe es ohne Gott keine Gedanken, keine Entwicklung und keine Neuheiten (keine Prozesse und keine emergenten Produkte). Formal gesehen bildet die Kreativität das ‚Substrat‘, auf das Gott seinen Stempel drückt („...a character of creativity“), und nicht etwa umgekehrt (die „Kreativität“ treibt Gott nicht an).¹⁴¹⁵ Der Totalitätsgedanke ist bei Whitehead nicht als „total unity“, sondern als *partial unity* oder analog zur Person als *unity in diversity* zu denken („gemässigter Monismus“ respektive pluralistischer Pantheismus im Rahmen eines objektiven Idealismus).¹⁴¹⁶ Tendenziell bewegen sich James, Whitehead und andere Zeitgenossen in Richtung eines „idealistischen Monismus“ (Paulsen), wenn darunter eine Art *double aspect theory* nach Spinoza verstanden werden darf (ein psychophysischer Parallelismus als attenuierter Dualismus). Dabei haben „Idealismus“ und „Monismus“ nichts mit Statik oder Realitätsferne zu tun. Im Prinzip ist das Grundrezept einfach, es lautet „Parallelismus *plus* Pantheismus“. ¹⁴¹⁷ Die Wirklichkeit offenbart sich als reale Vielheit *und* ideale Einheit, worin wir die späten Abkömmlinge von Descartes’ beiden Hauptattributen der Wirklichkeit erblicken (physisch-extensiv/psychisch-intensiv). Da sich James mit dem Einheitsgedanken *vis-à-vis* Royce und Bradley schwertut, ist nicht anzunehmen, dass er eine objektive ideale Einheit ‚ohne den Menschen‘ befürwortet hätte; jedenfalls ist diese Frage aufgrund seiner Aussagen nicht eindeutig zu beantworten.¹⁴¹⁸

Es fragt sich, ob Gott räumlich und zeitlich ausgedehnt ist (ob er eine *res cogitans* und eine *res extensa* ist). Über den Existenzmodus einer transzendenten Gottheit lässt sich nichts sagen, dagegen klingt es vernünftig, einer immanenten Gottheit eine ‚Teilnahme‘ an der Welt zuzusprechen, was eine gewisse Ausdehnung in den uns

¹⁴¹⁴ Cf. Flournoy 1911, 145 f. und VRE, p. 407: „effects“ einer „unseen region“ namens Gott. – Aus dem *big noumenal ego* von Fichte, Green und Royce wird bei James sozusagen ein *big psychological subject*.

¹⁴¹⁵ Siehe PR, p. 164

¹⁴¹⁶ Cf. Hartshorne 1962, chap. 11 (zu Losskij und anderen russischen Denkern)

¹⁴¹⁷ Paulsen 1901, 291 (305) und *passim*

¹⁴¹⁸ Cf. TP 1, p. 408 f. und Royce 1927, 110: „illusory forms of unreal linkage“ (bezüglich realistischen / pluralistischen Theorien)

bekannten vier Dimensionen impliziert. In diesem Sinn bildet auch Whiteheads Gott ein extensives Kontinuum (genauer dessen Folgenatur) und darf deshalb „immanent“ genannt werden. Auf diese Weise ahmt er gewissermassen die Welt nach, denn seine primordiale Natur verhält sich zu seiner Folgenatur ungefähr so wie die Welt zu ihm selbst (genauer wie ewige Objekte zu aktuellen Entitäten). Der Parallelismus von *flux and permanence* läuft also ‚durch‘ Gott und ‚durch‘ die Welt. Dieser ‚doppelte Parallelismus‘ könnte als eine Art Dualismus aufgefasst werden („bifurcation“, wie H. K. Wells sagt). Auch James beginnt in SPP sinngemäss, ewige Objekte von zeitlichen Phänomenen zu unterscheiden, also die psychologische Unterscheidung *concepts/percepts* ontologisch zu fundieren. In dieser Hinsicht bildet der späte James einen Übergang von Bergsons philosophischer Psychologie und evolutiver Metaphysik zu Whiteheads Antwort auf die Dualismen von Platon und von Descartes. Ein Parallelismus (die besagte Antwort) kann synechistisch oder atomistisch gefasst werden, so dass wir entweder das Ganze oder jeden einzelnen Teil als „bipolar“ anzusehen haben. Bei Whitehead finden wir beides: die ‚platonische Vertikale‘ (Gott) ist kontinuierlich, während die ‚aristotelische Horizontale‘ (die Welt) diskrete Einheiten aufweist. Ewige Objekte sind zwar auch diskret, nur bilden sie keine eigene Wirklichkeit ‚neben‘ der Wirklichkeit, sondern nur den logischen Aspekt, der alle Existenzformen ‚harmonisch‘ miteinander verbindet. Gottes Denken und fühlen ist dagegen wirklich und kontinuierlich. Abgesehen vom Verhältnis „one and many“ finden wir in unserer Liste eine weitgehende Übereinstimmung von Whitehead mit James: offene Entwicklung, menschlicher Gott, Wirklichkeit als Erfahrung (Pansubjektivismus), wirkliche Terme und Relationen (Kontinuität von Denken und Fühlen), intern-asymmetrische Relationen (Entwicklungsgedanke), Individuum und Gesellschaft, Wille und Freiheit. Für diese Übereinstimmung gibt es keine einfache Erklärung. Der gemeinsame Fluchtpunkt von James, Whitehead, Alexander, Lloyd Morgan und Teilhard de Chardin ist Bergsons „neue Philosophie“, der man nach 1900 in der Metaphysik nicht mehr ausweichen konnte. Mehr als 200 Jahre nach Descartes gibt

mit Bergson ein weiterer bedeutender Franzose der westlichen Philosophie einen wichtigen Impuls. Alle die genannten Denker gehören in den weiteren Umkreis der Bergsonschule (selbst bei Royce hat Bergson Spuren hinterlassen). Die Übereinstimmungen zwischen James und Whitehead sind ein starkes Indiz für unser Schema bezüglich der postromantischen evolutionistischen Metaphysik und der Vergabelung in eine eher materialistische und eine eher spiritualistische Linie („process fork“). Die Annahme, Whitehead hätte zum Trost der Philosophie Zeit gewidmet und auf eklektische Art und Weise Gedanken von James, Ward, Russell und früheren Philosophen übernommen, ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, muss mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Whitehead nennt alle relevanten Vorgänger, so auch Dewey, Santayana und Lloyd Morgan, die für seine Philosophie weniger wichtig sind als James, Bergson und Alexander (aber trotzdem Beachtung verdienen).

Whitehead war ein Mann mit einer Vision, die er in seinen Schriften und Vorlesungen zu konkretisieren suchte. Vor allem war Whitehead ein grosser Humanist und mit Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann, Nikolai Losskij und Karl Jaspers einer der letzten ganzheitlich gebildeten und weltoffenen Philosophen des 20. Jahrhunderts.¹⁴¹⁹

Es wurde verschiedentlich gesagt, dass James' Philosophie im Grossen und Ganzen ein ‚asozialer‘ Charakter eigne. Er habe allgemein die Intersubjektivität (oder die Kommunikation) und das Gemeinschaftsleben zu wenig beachtet, etwa im Unterschied zu Royce oder Dewey.¹⁴²⁰ Tatsächlich begegnen uns in seinen Texten entsprechende Begriffe und Vokabeln nie oder nur selten. Das muss aber nichts

¹⁴¹⁹ Mit Losskij und Jaspers nähern wir uns zeitlich dem Jahre 1970. Zu den Philosophen, die seit 1950 Bedeutendes geschaffen haben, gehören die „Neopragmatisten“ Frederick L. Will, Morton G. White und Nicholas Rescher, der deutscher Abstammung ist. Diesen drei exemplarischen Autoren gelingt eine bruchlose Fortführung der pragmatistischen Tradition seit den Zeiten von Peirce, James und Dewey. Siehe besonders M. G. White, *From a Philosophical Point of View* (Princeton 2005). - Ich danke Herrn Prof. Graeser für diese guten Hinweise. MR

¹⁴²⁰ So Cronk 1976, 235 und Edel 1976, 258. - Eine andere Meinung vertreten McDermott 1976, 83 und Miller 1976, 75.

heissen. Es geht uns ja nicht um eine Wortstatistik, sondern um den Sinn der Sache. Es ist sicher bedauerlich, dass sich James in PP da und dort so trocken und leicht intellektualistisch ausdrückt. Es ist klar, dass nicht von isolierten epistemischen Subjekten ohne Geschichte ausgegangen wird, wenn es um das wissenschaftliche Objekt „mind“ geht, das mit „other objects“ aus der Umwelt in Beziehung tritt.¹⁴²¹ So versäumt es James denn auch, bei der bekannten Unterscheidung *knowledge of acquaintance* / *knowledge about* zwischenmenschliche Beziehungen als Beispiel anzugeben. Stattdessen begnügt er sich mit der halbherzigen Aussage, dass man von „mental states of other persons“ nur über ein „conceptual knowledge“ erfahren könne, ganz so, als gäbe es nicht so etwas wie Liebe, Sympathie oder Mitleid.¹⁴²² Nun dürfen wir dem aber nicht zu viel Bedeutung zumessen. Schliesslich spricht James in PP als Psychologe, und nicht als Soziologe oder als Sozialpsychologe zu uns. Als Psychologe, Naturfreund und geheimer Künstler mag James mit Santayana der Auffassung sein, dass...

Society is like the air, necessary to breathe but insufficient to live on.¹⁴²³

...aber als Pragmatist, Metaphysiker, Religionspsychologe und Moralist muss er sich der Gesellschaft vergewissern. „Moral“ und „Wissen“ (oder „Erfahrung“) sind denn auch die beiden grossen Themen, die für James ein „social approach to metaphysics“ (Royce) unvermeidbar machen. Es ist also nicht so, dass der letzte Punkt in der Ford/Roggo-Liste aus einem hegelianischen Zusammenhang oder aus dem späteren Kontext der *Chicago School* nachträglich und ungerechtfertigt in die Liste von Marcus Ford (zu James' philosophischen Thesen) importiert wurde. Wer am Wort „Dialektik“ Anstoss nimmt und meint, es sei möglich ‚rein realistische‘ von ‚rein idealistischen‘ Theorien zu unterscheiden und James unvermittelt zu den ‚reinen

¹⁴²¹ PP/I, p. 199

¹⁴²² PP/I, p. 222 f. (cf. TP 1, p. 386) - Bei Liebe, Sympathie und Mitleid lassen sich Intuition und Denken nicht klar voneinander trennen.

¹⁴²³ Santayana 1950, 36: „Society“

Realisten' schlägt, hat nicht verstanden, dass die Philosophiegeschichte ein Aspekt der allgemeinen Geschichte ist. Somit haben wir auch im historischen Abschnitt „Philosophie von 1880-1930“ (also ungefähr ein halbes Jahrhundert) mit Überlagerungen zu rechnen, die natürlich nicht rein materieller Natur sind. („Wirklichkeit“ heisst Wachstum, und Wachstum heisst Überlagerung oder zunehmende Komplexität, wie das Bergson nach Spencer lehrt.) Hier ist der geeignete Ort, zwei Stellen aus H. S. Thayers hervorragender Einleitung zu James' *Pragmatism* wiederzugeben. Thayer sagt uns, weshalb James' Philosophie insgesamt eben doch ein „sozialer Charakter“ (siehe oben) zukommt:¹⁴²⁴

The moral import of pragmatism is evident (...) Knowledge, faith, practical needs of adaptaion to and remolding of the world [dazu gehört *nota bene* auch die Gesellschaft], human temperaments and the philosophies they engender are each and all recognized and interpreted from his fundamental view of the purposive and moral character of all human action and experience.

(...)

The nobility of reason, and its ultimate responsibility, are alike realized in the human struggles to comprehend the conditions of existence [darunter die Gesellschaft] so as to discover in them the energies for significant humane and creative uses.

Dabei darf das letzte Wort „uses“ so gelesen werden, wie es gemeint ist. James' Pragmatismus ist kein neuer Utilitarismus, was nicht so zu verstehen ist, dass das

¹⁴²⁴ H. S. Thayer, „Introduction“ in: P, p. xxv / xxxviii – Siehe auch Thayers Einleitung zu MT. – Es geht im Wesentlichen um „Moral“ und „Wissen“, also um praktische Rationalität („living reason“). – Bruce Kuklicks Bemerkung bezüglich James und Royce müssen wir wegen dem starken Aktualitätsbezug ebenfalls beachten: Privilegierte Menschen (*lies*: Philosophieprofessoren) fühlen sich für die Gesellschaft nicht verantwortlich (2001, 171). Eine ästhetisierende aristokratische Haltung ist bei George Santayana und bei Gabriele D'Annunzio, dem berühmten italienischen Schriftsteller, deutlich zu spüren (auch bei Rilke und bei Nietzsche). Bei James ist eine gewisse Sympathie zu einem aufgeklärten politischen Anarchismus feststellbar (*vide* Godwin und Fourier), welche sich sehr gut mit dem christlichen Fourierismus seines Vaters verträgt. Siehe besonders P, p. 20 – 23 (zu M. I. Swift), ferner PP/II, p. 639 – Elisée Reclus, den wir an anderer Stelle zitiert haben, war ein französischer Anarchist. – Bei Royce dürfen wir den hegelianischen und christlichen Hintergrund nicht vergessen.

Wissen plötzlich wieder Selbstzweck sein soll. Nein, Wissen und Kommunikation beleben die Gesellschaft; als Formen kreativen Handelns erfüllen sie „eine Funktion im gesellschaftlichen System“, wenn man im weiteren Sinne Spencers so sagen darf. Es ist also nichts dabei, wenn wir sagen, dass James zwischen dem Guten und dem Nützlichen schwanke (wie das Coleridge in *Table Talk* über Sokrates sagt). Dieses Schwanken entspricht ganz der „Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft“ und der beweglichen Hierarchie an Werten und Gütern, die sie mit sich bringt.

Es steht ausser Zweifel, dass James in PP – und sicher nicht nur dort – ein Zentrum/Peripherie-Modell vorschwebt, wie es Bergson 20 Jahre nach dessen Tod zu Papier bringen wird: Die Gesellschaft bildet die Peripherie um das Zentrum des Selbst. Beide sind dynamisch und überlagern sich, so dass sowohl das Individuum *in* der Gesellschaft, als auch die Gesellschaft *im* Individuum zu finden und zu erkennen sind.¹⁴²⁵ Diese Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft ist auch die leitende Idee in Whiteheads Metaphysik: Individuen sind nur insofern autonom, als sie solidarisch sind. Was zunächst paradox erschienen mag, beschreibt Individuationsprozesse, die nicht einfach ‚gegeben‘ sind, sondern zuerst einmal ‚erreicht‘ werden müssen. Die Denker, die uns in unserer Studie in erster Linie angehen, sind keine extremen Individualisten, auch wenn gewisse Textstellen diesen Eindruck vermitteln mögen. Textausschnitte sagen eben nicht alles.

Bei Peirce, James, Bergson und Whitehead wurde verschiedentlich die Idee der Kreativität hervorgehoben. Wenn wir deren verwandte Philosophien auf einen gemeinsamen Nenner bringen wollten, würden wir nicht die Kreativität, sondern viel eher das Thema der Freiheit angeben. Denn diese Art von Philosophie ist ganz und gar vom Glauben an die Freiheit durchdrungen – an eine „gute“, „schöne“ und rationale Freiheit.¹⁴²⁶ Daraus ergibt sich die Stossrichtung der bergsonianischen

¹⁴²⁵ Bergson 1932, 12 und PP/I, p. 292 ff. – Man erinnere sich an die ethische Unterscheidung *Pflicht* / *Neigung* oder auch *Norm* / *Interesse*. – Siehe bei James auch MT, p. 117: „social experience“ und WB, p. 193: „zone of formative processes“

¹⁴²⁶ Siehe auch Schiller 1912a, *Essay XVI* „Freedom and Responsibility“ und *Essay XVIII* „Freedom“ in Schiller 1912b

Polemik: eine Polemik *gegen* das rein theoretische Denken ‚ohne Kunst‘, ‚ohne Geschichte‘ und ‚ohne Spiritualität‘; *gegen* einen sterilen und solipsistischen Kritizismus (wie er von Kant gerade nicht beabsichtigt wurde); *gegen* die Angleichung von Mensch und Maschine (wie bei Marx und Simmel); *gegen* theoretische Dualismen, die mit holistischen Denkweisen unvereinbar sind, aber auch *gegen* unwirkliche Monismen, die der Freiheit zu wenig Raum gewähren. Das Leben ist eine dynamische Verschränkung von Teil und Ganzem, eine wahre Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft. Es bewegt sich zwischen den Polen „Freiheit“ und „Determinismus“ und kämpft mit wechselndem Erfolg um eine Annäherung an den ersehnten Freiheitspol. Whitehead sagt das in einem verwandten Zusammenhang sehr schön:¹⁴²⁷

The emergence of life is better conceived as a bid for freedom on the part of organisms, a bid for a certain independence of individuality with self-interests and activities not to be construed purely in terms of environmental obligations.

Wenn wir alles überschauen und Gott im thematischen Dreieck in unsere abschliessenden Überlegungen miteinbeziehen, kommen wir zu einem überraschenden Ergebnis. Anstatt nur von einem „Antimaterialismus“, „Antideterminismus“ oder einem „Anticartesianismus“ zu sprechen (was ja alles bekannt ist), bringen wir die Sache besser so auf den Punkt: James und Whitehead (und mit ihnen Peirce, Royce, Bergson und andere Philosophen) lehnen sich im Grunde genommen gegen einen „kalten Deismus“ auf, wie wir frei nach Rousseau sagen wollen.¹⁴²⁸ Ein kalter Deismus besteht aus einem ‚kalten‘ Gott und einer ‚kalten‘ Welt, zwischen denen es nur abstrakte Relationen gibt (*lies*: Logik und Mathematik). In dieser mit Materiebrocken versetzten endgültigen platonisch-cartesischen Welt gibt es keinen Platz für persönliche und überpersönliche

¹⁴²⁷ S, p. 65 – Der letzte Teil des Zitats gibt James’ und Bergsons Spencerkritik wieder. – Cf. Roggo 2009: „margins of freedom“

¹⁴²⁸ Siehe J.-J. Rousseau, *Julie* (1761) V, iii : „le froid repos des dieux d’Epicure“

Entwicklungen, die auf kreative (oder destruktive) Art und Weise einen Unterschied machen könnten. Das Werden und das Sich-Verändern erscheinen als Verirrungen ohne Sinn und somit auch ohne ‚wirklichen‘ Wert. Das eigene Leben gewinnt nur einen Sinn, wenn es dem „theoretischen Leben“ geweiht wird (frei nach Platon, Aristoteles und Epikur) – eine Lebensform, die in der Erkenntnis von *wahr und falsch* oder von *gut und böse* den höchsten Wert sieht, nicht im Handeln und schon gar nicht in der Veränderung äusserer Umstände. Diesen Gedanken spricht Thayer mit „to comprehend the conditions of existence“ an, fügt aber gleich den Gedanken der schöpferischen Freiheit hinzu („creative uses“), wie das der amerikanische und englische Pragmatismus (mit F. C. S. Schiller) und der kontinentale und angelsächsische Bergsonismus (mit Whitehead) verlangen. Der kalte Deismus der Aufklärung wird bei unseren Autoren von der romantischen Sensibilität abgelöst: „(...) all that consoling teaching about an attainable God within“.¹⁴²⁹ Das Göttliche waltet im Menschen und in der Natur, *oder*: das Unendliche drückt sich im Endlichen aus, *oder*: Wahrheit und Wirklichkeit gehen nicht an der menschlichen Seele vorbei – die Seele ist zwar ein begrenzter, aber dafür ein unverfälschter Ausschnitt der konkreten Wirklichkeit. Die Rückkehr zur Tradition führt über Romantik und Rationalismus letztlich zu Aristoteles zurück, zum Anfang eines lebensnahen empirischen und holistischen Denkens überhaupt.

¹⁴²⁹ Aus Algernon Blackwood, *The Man from the 'Gods'* (aus einer Sammlung von 1910)

Die Grundgedanken von James' und Whiteheads metaphysischen Theorien

Eine bildliche Darstellung der Korrelation „Atom und Kontinuum“:¹⁴³⁰

Do you see the sea, breaking itself to bits against the islands
yet remaining unbroken, the level great sea?

James zur Orientierung:¹⁴³¹

He now [that is, after VRE, under the growing influence of Bergson] enlarged his theory of the stream of consciousness into a larger, more elemental, „stream of life“; and he enlarged his empirical study of „mind“ [in PP and elsewhere] to a study of the self or person, mind and soul, in their biological unity. However, this study developed in two directions, which reflected his double interest in health of mind [*i. e.* an open and pragmatic attitude to the world] and in the intricacies of „affectional facts“. The former led to pragmatism and the latter to pluralism [with a mystic touch]; the former, to scientific methods of verification of beliefs [after Peirce], and the latter, to a „moral“ individualism opposed to absolutistic, rationalist, abstract monism. Underlying both was his „radical empiricism“ and the theory of „pure experience,“ [neutral monism] which expressed his revolt against dualism of subject and object, inner and outer, mind and body [God and world]. (...)

¹⁴³⁰ D. H. Lawrence, „Mana of the Sea“, aus *Last Poems* 1932

¹⁴³¹ Schneider 1976, 373 (cf. Schneider 1955) und John Dewey, „Experience and Objective Idealism“, aus *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910), abgedruckt im ersten Band von J. McDermott, *The Philosophy of John Dewey* mit dem Untertitel „The Structure of Experience“ (New York 1973) – Die Ergänzungen in eckigen Klammern sind wie immer von mir. MR

This entire stream of life [or stream of experience] he conceived as „pure“ or „neutral“ experience, as something alternately physical and mental, subjective and objective [also animal and divine impulses in man].

Experience gives us meaning in process of becoming [or truth in the making]; special and isolated instances in which it *happens*, temporally, to appear, rather than meaning [or truth] pure, undefiled, independent [out of time]. Experience presents purpose, the good, struggling against obstacles, „involved in matter.“

Whitehead zur Orientierung: ¹⁴³²

We cannot here discuss the important notion of an occasion [in connection with propositions and events]. It is related to the notions of space and time. It would not be right to identify occasions with ‘instants’ or ‘points’ in space and time. They should rather be called spatio-temporal *locations* [Whitehead: actual entities/occasions and ‘active’ *regions* in the continuum]. Two occasions will be said to be *successive* (in time), if, and only if, the first occasion comes to and end (...) [as an epoch or a microcosmos] at the very point (...) where the second begins [to become active]. (...) Occasions are the ‘individualizers’ of generic propositions [or potential facts]. Their logical role in this regard is related to the old philosophical ideas of space and time as the *principia individuationis*.

But data [prehensions] are not always objectified by simple reproduction (...). Data are also integrated (...) according to novel potential forms (...) [*i. e.* eternal objects and their combinations] that were not simply inherited (...). In

¹⁴³² Aus G. H. von Wright, *Norm and Action* (New York 1963), S. 23 und Epperson 2004, 108 (mit Hinweisen auf Kant und Heisenberg)

this way, each occasion, and the societies they form, has the potential for novel growth [for change]. (...) For Whitehead, the potentia driving novelty constituted a different species of reality (...) – realities that do not derive entirely from some particular antecedent actual datum but rather from a more fundamental actuality, and this reasoning requires the concept of a supremely fundamental, primordial actuality [God in Whitehead's system].

James im Kontext

James versteht seine Adaptation von Peirce's Pragmatismus als Mittel und Methode, philosophische Streitfragen anzugehen.¹⁴³³ Daraus ist nicht der einseitige Schluss zu ziehen, dass Pragmatisten wie Peirce und James vorrangig an epistemologischen Fragen interessiert gewesen wären.¹⁴³⁴ Dies schon allein deshalb nicht, weil die Erkenntnistheorie als Antwort auf den (akademischen) Skeptizismus auf tönernen Füßen steht – wir befinden uns hier im Bannkreis des Intellektualismus. Etwas stark formuliert wäre es im Sinn von Peirce, James und Dewey zu sagen, das eine sei eine falsche Antwort auf falsche oder unangemessene Fragen. Eine solche „falsche Antwort“ kann auch die Gestalt von Royce's (oder auch Hegels) ontologischer Epistemologie / epistemologischer Ontologie annehmen. Dabei bestreiten James und andere Pragmatisten durchaus nicht die Notwendigkeit und den „quasi-ethischen“ Charakter der Metaphysik.¹⁴³⁵ Es geht hier vielmehr um einen anti-idealistischen und antikantianischen Reflex in der (uneingestanden) Nachfolge Herbert Spencers.

Spencer ist nicht nur als evolutionistischer Theoretiker/Metaphysiker eminent wichtig (siehe unsere *process fork*), sondern auch als Vermittler zwischen simplen realistischen und aleatorischen idealistischen Positionen. Damit setzt Spencer die

¹⁴³³ Kuklick 2001, 156 f. – Cf. Schillers „Humanismus“ in 1907, 16 ff.

¹⁴³⁴ Smith 1978, 78

¹⁴³⁵ Cf. Schiller 1912a, 13

Agenda für den mehr oder weniger spiritualistischen Arm in unserem *process fork*-Schema fest.¹⁴³⁶ Solche neuen Einsichten lassen uns vorsichtig werden, wenn es um einfache Realismus/Idealismus-Kontrapositionen geht. Nicht unabhängig davon werden wir uns auch davor hüten, die Terme *the knower*, *the known* und *knowledge as such* voneinander abzukoppeln (womit wir uns sowohl im semiotischen als auch im thematischen Dreieck bewegen, wie der Leser inzwischen weiss). Eine ‚reine Erkenntnistheorie ohne Ontologie‘ kommt von unserer holistischen Plattform aus gesehen überhaupt nicht in Frage. Als methodische Monisten ist es für uns von höchster Wahrscheinlichkeit, dass wir bei James eine „Einheit des Denkens“ (Cooper) entdecken können, und dass diese Einheit ihren Platz in einem weiteren Kontext findet. Es kann deshalb nicht angehen, das Leben von der Erfahrung – oder James’ *pragmatism* von dessen *radical empiricism* – loszulösen und aus James einen harmlosen ‚postkantianischen‘ Moralisten und Erkenntnistheoretiker zu machen, wo sich doch Kant in diesen Sparten selbst genügt (*pace* Putnam und Pihlström).¹⁴³⁷

James und Bergson waren ihrer geistigen Natur nach systematische Denker, die sich gerne im Gewand des philosophischen Literaten oder des literarischen Philosophen an die Öffentlichkeit wandten (hier besteht eine Verwandtschaft zu Samuel Taylor Coleridge).¹⁴³⁸ Die kolloquiale Präsentationsform sollte uns indessen nicht über die inhaltlichen Ambitionen dieser und anderer Autoren hinwegtäuschen. Es sind schliesslich James und Bergson, die den Weg zu Whiteheads grossartigem Syntheseversuch in *PR* ebnen – zum jüngsten und bisher unerreichten Versuch zwischen idealistischen und realistischen Ansätzen zu vermitteln.

¹⁴³⁶ Cf. Cooper 2020, 186 f. (zu James) und Smith 1978, 119 f.: „evolutionary viewpoint“ – Weiter gibt es eine interessante Verbindung Spencer – Spinoza, die für unsere Autoren wegweisend gewesen wäre, wenn James, Royce, Whitehead, Lloyd Morgan und andere diese Verbindung erkannt hätten.

¹⁴³⁷ Cf. Kuklick 2001, 170: „an active view of mind“

¹⁴³⁸ Cf. Santayana 1923, 254: „The universe is a novel of which the ego is the hero (...)“

Anhang zur Systematik

Mittlerweile ist Frühling 2010. Ich habe eben mit meinem Buch zur praktischen Rationalität unter spezieller Berücksichtigung von Frederick L. Wills Philosophie begonnen. In dieser philosophisch-soziologischen Studie wird einiges von dem, was in den vorhergehenden Kapiteln behandelt wurde, zur Anwendung kommen. Mit diesem und dem nächsten Anhang nehme ich einige unüberlegte Bemerkungen zu meiner metaphysischen Abhandlung gerne zum Anlass, meine Methodik und Systematik zu verteidigen. Dies werde ich nicht in Form eines Disputes tun. Für mich ist Polemik vor allem ein stilistisches Mittel, um die Aufmerksamkeit (oder das Mitdenken) des Lesers zu wecken. So wie Royce und Coleridge ziehe ich im Gespräch einen freundschaftlichen Dialog vor. Auf den folgenden Seiten gewähre ich deshalb dem interessierten Leser Einblicke in die Werkstatt eines Metaphysikers.

Ich war nie der Meinung, dass eine besonders komplizierte und umwundene Ausdrucksweise ein typisches Merkmal besonders klaren Denkens sei. Das ist beinahe so, als wollte man bei einem Musikstück die Noten zählen und dieses nach der Quantität an Noten beurteilen. Ein Text sollte ansprechend sein und sich an eine weitere Leserschaft richten. Ich wende mich also nicht nur an „professionelle Philosophen“ (wie es in Amerika heisst), sondern ebenso an Historiker, Soziologen, Psychologen, Theologen und natürlich auch an Künstler und Literaten.

In § 23 zur Systematik habe ich mich auf eine, sagen wir „nonchalante“ Art und Weise ausgedrückt (das tue ich auch in meinen Artikeln). Auf eine lockere und unkomplizierte Art wurden dort die wichtigsten Punkte zum Thema aufgeführt. Dabei ging es in erster Linie um die Kontinuität der Entwicklung seit der Romantik und dem Deutschen Idealismus. Diese Kontinuität wurde in dieser Arbeit verschiedentlich mit der Feststellung eines bleibenden Interesses an der Philosophie Spinozas markiert. Dieses „Spinoza Revival“ erstreckt sich mindestens von Herder bis zu Lloyd Morgan. Ein anderes systematisches Mittel zur Verdeutlichung der Kontinuität metaphysischer Theorien von der Weimarer Klassik bis zum kulturellen

Zusammenbruch Deutschlands, Russlands und Westeuropas (*i.e.* bis zum Zweiten Weltkrieg - in Russland schon nach dem Ersten Weltkrieg) waren unsere wichtigen Korrekturen an der gängigen Philosophiegeschichte, wie sie immer noch an den Universitäten gelehrt wird: *Erstens* ist die Metaphysik *mit Kant* oder *wegen Kant* nicht gestorben (Kant war der Metaphysik durchaus nicht abgeneigt); *zweitens* gab es bis zum Zusammenbruch Europas keine Brüche oder „Krisen“ weiteren Umfangs, was das grosse historische Projekt „Metaphysik“ anbelangt (somit ist die Konsistenz der Philosophie insgesamt gesichert); *drittens* ist der ‚organische‘ Paradigmenwechsel zu berücksichtigen, der mit der Veröffentlichung der Arbeiten von Darwin, Wallace, Huxley und Spencer nach 1850 einsetzt. Es gibt in der Philosophie und speziell in der Metaphysik eine Antwort auf diesen Paradigmenwechsel. Diese Antwort heisst ganz klar „evolutionistische Metaphysik“. Damit haben wir das Gesamtbild wieder zurechtgerückt und den zerzausten Inhalt dieses Bildes wieder ein wenig gebündelt. Im Weiteren werde ich die Zwischenschritte erläutern, die im Haupttext nicht erwähnt wurden, um die Darstellung nicht zu überlasten. Es geht dabei im Wesentlichen um die Unterscheidung *Panpsychismus* / *Panmentalismus*.

Zuerst versuchen wir, zwei oder mehr Typen von Panpsychismen voneinander zu unterscheiden, ganz ähnlich wie wir das beim Thema „Monismus“ respektive „Pantheismus“ getan haben.¹⁴³⁹ Dabei orientieren wir uns zunächst an Descartes und Aristoteles, den beiden wichtigsten Wegweisern in der Philosophie. Daraus ergeben sich ein dualistischer und ein hylemorphistischer (oder auch „funktionalistischer“) Typus. Beide wären spiritualistische Typen und zwar deshalb, weil es unter Descartes' und Aristoteles' - oder auch Leibniz' - Voraussetzungen nicht möglich ist, „die Seele“ (*i.e.* Gefühl, Imagination und Intellekt) als blosses Epiphänomen hinzustellen. Wenn eine materialistische Reduktion kategorisch ausgeschlossen werden kann, sprechen wir der Einfachheit halber von „mehr oder weniger spiritualistischen Theorien“. Das heisst aber nicht, dass wir die metaphysische Option „Epiphänomenalismus“ nicht offen lassen wollen. Gerade deshalb

¹⁴³⁹ Siehe weiter oben die Seiten 188 und 782

entscheiden wir uns *nicht* für einen „Panpsychismus I“ und „Panpsychismus II“ nach aristotelischem und cartesischem Muster. Die systematische Differenz zwischen den beiden projizierten Typen muss radikaler sein. Wir wollen auf der einen Seite „kleine Organismen“ haben (seien diese nun dualistisch oder hylemorphistisch konzipiert) und auf der anderen Seite „kleine Maschinen mit Programmen“, also etwas, das sich viel näher bei Hobbes und den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts als bei Descartes und Aristoteles (oder auch Leibniz) befindet. Wenn die besagten „kleinen“ oder auch „grossen Maschinen“ ihre Programme oder Algorithmen auf komplexe Art verursachen (oder von anderer Seite her „aufgedrückt“ bekommen) und die genannten Programme nicht als Ursache der entsprechenden „Maschinen“ angesehen werden können, haben wir die Möglichkeit eines Epiphänomenalismus für unser System gesichert. Im Weiteren werden wir die folgenden willkürlichen aber sehr nützlichen Entscheidungen treffen:

(a) Der Einfachheit halber benutzen wir auch bei der Definition des zweiten Typus die historische Bezeichnung „psychophysischer Parallelismus“, wenn auch mit dem Zusatz „materialistisch“.¹⁴⁴⁰ Man möchte beim zweiten Typus eine mögliche Bezugnahme auf Aristoteles' Psychologie vermeiden, andererseits dürfen wir unsere Fachsprache nicht mit alternativen Ausdrücken überladen. Wir lassen uns auf einen Kompromis ein, der keine negativen Folgen für das weitere Vorgehen hat.

(b) Um den Kontrast zwischen den beiden Typen zu verdeutlichen – und den Ausdruck „Psyche“ und das entsprechende Definitionsproblem zu umgehen – haben wir den zweiten Typus mit dem etwas besseren Namen „Panmentalismus“ belegt. Dabei kann „mens“ durchaus den Geist Gottes bezeichnen, dann nämlich, wenn wir einen Deismus mit einem Mechanismus koppeln. Öfters werden wir aber unter „mens“ die erwähnten nicht-materiellen „Programme“ zu verstehen haben. Aristotelisch gesprochen handelt es sich dabei um die abstrahierbare Form von Prozessen, die nicht als „lebendig“ verstanden werden.

¹⁴⁴⁰ Siehe auf Seite xy (793) in dieser Arbeit.

(c) Weiter ist die Verwendung des Epithetons „spiritualistisch“ im Unterschied zu „vitalistisch“ zu klären. „Vitalistisch“ (oder auch „hylozoistisch“) nennen wir Existenzformen mit einem distinkten und autonomen Lebens- oder Organisationsprinzip, das nicht von einem *spiritus mundi* oder einem Weltlogos gespendet, gefördert oder möglich gemacht wird (wie das unter anderem in den Theorien von Bergson und Whitehead der Fall ist).¹⁴⁴¹ „Spiritualistisch“ nennen wir ein Weltbild dann, wenn die verschiedenen Existenzformen allesamt von einer Gottheit abhängen und insofern am Leben und Denken Gottes teilhaben. Damit klärt sich auch das Verhältnis von Pantheismus und Panpsychismus. Ein „durchgehender spiritualistischer psychophysischer Paralellismus mit Gott“ (wie wir als kompetente Metaphysiker genauer sagen) ist nichts anderes als jene pluralistische Form des Pantheismus, die üblicherweise „Panentheismus“ genannt wird.¹⁴⁴²

Damit sind die wichtigsten Fragen geklärt. Unsere Unterscheidung zwischen „Panpsychismus“ und „Panmentalismus“ ist nicht *ad hoc*, sondern das Ergebnis gründlicher Überlegungen und deshalb durchaus opportun. Wir führen keinen ungeklärten *Psyche*-Begriff in unserem Gepäck mit, sondern wir setzen das entsprechende Definitionsproblem in Klammern und orientieren uns nach der Unterscheidung *Materialismus* / *Spiritualismus*. Wir nehmen dem metaphysischen Haus auch nicht das Dach weg, sondern belassen das thematische Dreieck, wie es tradiert ist (mit Gott im Apex). James und Whitehead sind keine materialistischen Panmentalisten („Hylozoisten“), sondern tendenziell spiritualistische Panpsychisten, was wir lieber mit dem Begriff ‚Panentheismus‘ abdecken. Allerdings haben wir weiter oben bei der Kritik von James’ Prozesstheorie diesen Schluss etwas abgeschwächt, als wir die zu diskutierende Tendenz als „systematischen Unfall“ bezeichnet haben. Wenn wir James’ vermeintlichen Panpsychismus als ‚natürlicher‘ oder ‚naturalistischer‘ Aspekt seiner pantheistischen Neigungen ansehen, schliesst sich der Kreis wieder.

¹⁴⁴¹ Cf. Hodgson 1878/II, 228: „First Cause“ oder *Causa Sui et Mundi* (was sich mit Spencer, James und Peirce verbinden lässt)

¹⁴⁴² Man erinnere sich an den korrekten Ausdruck „pluralistic pantheism“ von R. B. Perry.

Die Frage nach einem möglichen Panmentalismus ist ihrerseits nicht abwegig. Wir sagten soeben, dass „mens“ in „Panmentalismus“ sich als „Gottes Denken“ oder „Gedanken Gottes“ über einer mechanischen Welt verstehen lasse, wenn wir Descartes (oder auch Hobbes und Priestley) folgen. Wenn diese Denkweise gewährleistet ist, dürfen wir sagen, dass Gott über seine „Logik“ (oder über den allgemeinen Logos) und über die von ihm gewählten Algorithmen *objective* in allen Existenzformen präsent sei. Durch deren ‚Funktionsweise‘ oder durch deren ‚Programm‘ wird eine Sache der Existenz nach erhalten. Wie sich der Leser erinnern wird, wurde gerade im Kapitel zu „Whiteheads Kosmotheologie“ der Begriff *Panentheismus* auf liberale Art verwendet. Wenn wir als strenge Monisten an der Wesensgleichheit von Gott und der Welt festhalten, müssen wir eine subjektive Inexistenz Gottes in allen Dingen und allen Zusammenhängen postulieren (*eine* gemeinsame Essenz in *vielen* Existenzformen). In diesem Sinne wären die Liebe, die Schönheit und die Vernunft ‚im‘ Menschen letztlich als Attribute Gottes anzusehen, die sich ‚durch‘ den Menschen ausdrücken. Das andere Extrem wäre ein Theismus in der Art eines satten Gott/Welt-Dualismus‘ oder –Parallelismus‘. Immerhin ist auch im „kalten Deismus“ des 17. Jahrhunderts (wie wir in § 25 gesagt haben) Gott auf recht abstrakte Weise mit den endlichen Existenzformen verbunden, nämlich so, wie ein Architekt zeitlebens mit dem Gebäude „verbunden“ bleibt, das er entworfen hat. ‚Im‘ Architekten und ‚im‘ Gebäude walten dieselben Ideen, oder zumindest sind dort dieselben Ideen von dritter Seite her auffindbar. Der Architekt ist ‚im‘ Gebäude „objektiv inexistent“ (wie wir in der Art der Phänomenologen sagen¹⁴⁴³). In gewöhnlicher Sprache heisst das, dass dessen Ideen ‚im‘ Gebäude stecken und dort für das geschulte Auge auffindbar sind. Somit hätten wir subjektive oder intersubjektive Ideen auf der einen, objektive oder ‚materialisierte‘ Ideen auf der anderen Seite. Angenommen die Objektivierung oder Realisierung einer Idee gelingt auf optimale Art und Weise, dann läge im Idealfall eine Identität von subjektiver und objektiver Idee *qua* Idee oder *qua* Essenz vor. Nun kann eine solche Identität

¹⁴⁴³ Cf. MEN, p. 291 f.: ein gerichtetes Innesein oder „intentional inexistence“ (nach Brentano)

vernünftigerweise nicht hinsichtlich Gottes Gedanken und dessen unvollendeten ‚Abbildern‘ in der Welt angenommen werden. Wir müssen als die Riemen etwas lockern und auch den Begriff der objektiven Inexistenz grosszügig behandeln, damit wir nicht in einen terminologischen Wirrwarr hinein geraten („grosszügig“ ist nicht unbedingt „leichtfertig“). So könnten wir locker sagen, dass es ‚in‘ Gott und ‚in‘ der Welt gemeinsame Qualitäten, Bewegungen, Werte oder Ziele gebe, und dass Gott und die Welt in bestimmter Hinsicht miteinander konvergieren (wie das bei Hegel, Whitehead und Teilhard de Chardin deutlich erkennbar ist, andeutungsweise auch bei Peirce, Bergson und Losskij).

Nun ist bekanntlich alles miteinander verknüpft, so dass wir auch über unseren gelockerten objektiven Panentheismus oder über einen objektiven Idealismus *nolens volens* wieder in die Nähe des Panpsychismusbegriffs gelangen. Denn es wäre doch berechtigt, an diesem Punkt einzuwenden, dass es wenig Sinn mache, eine „objektive Inexistenz“ Gottes oder der Gedanken Gottes anzunehmen, wenn die einzelnen (und die miteinander verbundenen) Existenzformen keinen Gebrauch von diesen ominösen geistigen Objekten machen könnten. Anders gesagt, Objekte sind nur Objekte *für* ein Subjekt, und von diesem Subjekt dürfen wir wenigstens in der Theorie eine *quasi*-epistemische Leistung fordern. Damit sehen wir uns sicher einmal auf die Gattung „Pansubjektivismus“ verwiesen, wenn nicht gar auf ein Spezies von Panpsychismus (vergleiche das dritte Diagramm in § 23). Weshalb sollen wir überhaupt die erwähnte Gattung mit den diversen Spezies annehmen? Uns kann es doch genügen, von einem „Panpsychismus mit Gott“ zu sprechen und alle früheren Philosophen mit pantheistischen Anwandlungen kurzerhand als „Panpsychisten“ zu bezeichnen (*vide* Skrbina, McHenry u. a.). Nun gut, in einer oberflächlichen Behandlung unseres Themas mag das vielleicht angehen. Allerdings haben wir es in der Philosophie nicht mit blossen Worten zu tun, die eines Tages vom klaren Himmel in die dunkle Druckerstube fallen, sondern mit Ideen, die intern miteinander verbunden sind. Abgesehen vom genauen Wortlaut (der in der Philosophie längst nicht so „genau“ ist, wie gemeinhin angenommen wird) gibt es

auch noch so etwas wie eine sachgerechte Emphase oder eine ‚natürliche Akzentuierung‘ gewisser Aspekte und Elemente innerhalb eines Gedankengebäudes. Man muss sich einmal überlegen, weshalb ein grosser Philosoph wie Henri Bergson nicht einfach von einem magischen *fiat vita* ausging, sondern von den natürlichen und ‚übernatürlichen‘ Bedingungen, die das Phänomen „Leben“ ermöglichen und begünstigen (wir stehen wieder mitten im thematischen Dreieck, wie der Leser sicher gemerkt hat). Der Grund ist doch offensichtlich, dass uns bei Annahme des simplen Dualismus *Leben / Nichtleben* das verbindende Dritte fehlt. Damit würden wir sogar hinter Descartes‘ theoretischen Dualismus zurückfallen, denn dieser bedeutende Denker kennt ein verbindendes Logosprinzip (*i.e.* der christliche Gott im Rahmen seines deistisch-mechanischen Weltbildes). Dieses Problem dürfte mithin ein Grund sein, weshalb es den Philosophen seit dem Altertum schwer fiel, das Leben ‚zwischen‘ Geist und Materie begrifflich zu fassen (Aristoteles bildet hier eine folgenreiche Ausnahme). Aus unserer Sicht *post* Aristoteles, Bergson und Whitehead könnten wir einfach sagen, dass „reiner Geist“ und „reine Materie“ Grenzbegriffe oder die gegenüberliegenden Extrema eines Gradienten seien, und dass sich das Leben – wie jede andere konkrete Sache auch – immer zwischen den idealen Polen oder eben „auf dem Gradienten“ befinde oder bewege. Dieser elegante Ausweg blieb Philosophen mit christlichem und/oder neuplatonischem Hintergrund natürlich verwehrt, denn laut der Tradition *gibt* es einen „reinen Geist“ und eine „reine Materie“ ohne geistiges Prinzip, nämlich Gott und „das Böse“. Es ist freilich auch bei Bergson, Whitehead und anderen zeitgenössischen Denkern ein gemischter jüdisch-christlicher, neuplatonischer und stoischer Hintergrund feststellbar, nur wird dieser vielfach überlagert und überschattet - vor allem durch den Evolutionsgedanken und durch den unverbrüchlichen Glauben an die Freiheit.

Der Leser mit einem Hang zum trockenen und menschenleeren Physikalismus des vorigen Jahrhunderts möge solche Gedanken nicht ins Lächerliche ziehen, denn damit macht er sich letztlich über sich selbst lustig. Philosophie, philosophische Orientierungen und philosophische Denkmittel (wie das thematische Dreieck)

gehören zum gemeinsamen kulturellen Erbe der Menschheit, das sich glücklicherweise nicht im alleinigen Besitz westlicher Industrienationen befindet! Wenn wir verstehen wollen, *wer* wir sind und *warum* wir etwas tun oder lassen, kommen wir nicht umhin zu wissen, *wer* unsere Väter und Mütter waren und *warum* sie früher bereits das versuchten, was wir heute tun oder immer noch versuchen. Damit kommen wir zur Methode und zu einem weiteren philosophischen Ausblick.

Anhang zur Methode

In a deeper sense the elk *is* the wolf,
and the wolf *is* the elk, the demands
of each have so strongly influenced
the other's evolution. ¹⁴⁴⁴

For philosophical ideas and problems confront us like geological specimens *in situ*;
and, in the act of prising them free from their historical and cultural locations,
we can too easily forget about the matrix in which they took shape, and end by
imposing on them a sculptural form of our own making. ¹⁴⁴⁵

Da das, was ich am Schluss der Einführung zu der von mir hochgehaltenen „monistischen Methode“ geschrieben habe, offenbar nicht für alle Leser leicht auf- und anzunehmen ist, werde ich an dieser Stelle das dort Gesagte etwas weiter ausführen.¹⁴⁴⁶

„Monistisch“ soll bedeuten, dass es nur *einen* umfassenden Gegenstand gibt, den wir mit dem Namen „Philosophie“ bezeichnen. Diese ideale Einheit-in-der-Vielheit ist als Gedanke gut fassbar (als übergreifender Prozess, als *durée* oder als grosser Dialog). Wenn wir die Philosophie im Sinne von Spencer, Bergson und Whitehead ganz ungezwungen als fortdauernden Prozess mit ‚Produkten‘ auffassen, ist es klar, dass wir mit „Philosophie“ nicht einen erratischen Block in der Geschichte meinen, der aus einer dunklen mythischen Zeit stammt. Die Philosophie ist zu keiner Zeit ein

¹⁴⁴⁴ Aus D. H. Chadwick, „Return of the Gray Wolf“, in: *National Geographic* 5 (1998) – Siehe auch die Ausgabe 3 (2010), wo Chadwick sich auf ähnliche Art äussert.

¹⁴⁴⁵ Aus Stephen Toulmin, „Introduction“ zu: S. M. Engel, *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language* (The Hague 1971) - Das Kapitel 14 mit den „Grenzfragen“ in Toulmins *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge 1950) lässt sich auch als Verteidigung der Metaphysik lesen.

¹⁴⁴⁶ Mein methodischer Monismus sei „etwas missverständlich“, wie mir kürzlich in einem persönlichen Gespräch mitgeteilt wurde. Meines Erachtens ist völlig klar, was in der Einleitung zur vorliegenden Arbeit mit wenigen Worten umrissen wurde. Als Antwort würden die beiden Zitate oben bereits genügen. – Dieser und der vordere Anhang richten sich nicht an Prof. Andreas Graeser, der in den letzten Jahren nie Mühe bekundet hat, meinen Argumenten zu folgen. MR

Fremdkörper, es sei denn, wir verleugnen die Bedeutung kultureller Leistungen ,über' den materiellen Zwängen (was im Übrigen auch nicht Marx' Absicht war).

David George Ritchie und Robert George Collingwood sind neben Francis Herbert Bradley zwei weitere bedeutende Britische Idealisten, die der hier vertretenen monistischen Methode Pate stehen.¹⁴⁴⁷ Es ist hier nicht nötig, diese Bezüge näher zu erörtern. Der Grundgedanke, auf den es hier ankommt, erinnert an Bradley und besagt in wenigen Worten, dass wir das Ganze auf rationalem Weg nicht zu fassen vermögen, deshalb spalten wir grössere Zusammenhänge zwangsläufig auf. Dabei unterscheiden wir einen natürlichen Konnex von dessen theoretischen Beschreibung. Der Weg zum transobjektiven Ganzen führt über die zur Verfügung stehenden natürlichen Teile oder Zeichen (von da aus eröffnen sich Wege in die Gebiete der Semiotik und der Mereologie, der beiden logischen Hilfswissenschaften der Metaphysik).

Die *philosophia perennis* zerfällt in „natürliche Teile“ (wir wollen auch hier eine einfache Sprache pflegen) insofern einzelne Denker und bestimmte Schulen in weiten historischen und geographischen Räumen ,erscheinen' oder aufgrund von Dokumenten ,gegeben' sind. Die sozio-kulturelle Entwicklung von Japan verlief bis ins 19. Jahrhundert hinein völlig unabhängig von Europa und Amerika. Japan wäre ein besagter „natürlicher Teil“ eines weiterreichenden geistesgeschichtlichen Zusammenhangs, der sich nachzeichnen lässt (wohl über China). Solches soll hier nicht abgestritten werden. Die (scheinbare) Unmöglichkeit, aufgrund der Quellenlage, des Forschungsstandes oder wegen Bacon'schen „Idolen“ die feinen Verästelungen des menschlichen Denkens und der menschlichen Kreativität nachzuzeichnen (geschweige denn nachzuweisen), berechtigt noch nicht zur Annahme, es gebe da Teile, Phasen oder Terme, die völlig ungebunden und beinahe zufällig nebeneinander in Erscheinung treten und deshalb einer ,synthetischen Apperzeption' à la Kant bedürfen, um zur Einheit gebracht zu werden. Die

¹⁴⁴⁷ Siehe besonders Collingwood 1993, 444 ff. und 1995, 189 ff. (siehe auch Hylton 1990, 2 – 7 und 390 f.) – Es besteht auch eine gewisse Affinität zum Werk von Karl Jaspers - eines Philosophen, den wir als grossen Humanisten und Gelehrten ehren dürfen.

genetische Einheit ist immer schon da. Es wäre in jedem Fall vorsichtiger, den Satz vom zureichenden Grund als heuristisches Mittel zu akzeptieren, als die Annahme grund- und zusammenhangloser Ereignisse ohne jegliche metaphysische Abklärung zu portieren.

Gegenüber den „natürlichen Teilen“ stellen wir jene Aspekte und Abteilungen, die wir behelfsmässig als „künstliche Teile“ auffassen wollen, *viz.* das Spiel mit Begriffen, Hypothesen und Modellen (so das Modell der Pyramide in dieser Arbeit) oder die Erprobung von theoretischen Instrumenten (etwa die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Gradienten). Im kreativen, „künstlichen“ Bereich besteht eine gewisse Freiheit, gegebene Umstände und Verbindungen auszublenden, Probleme zu betonen oder gewisse Begriffe zu übernehmen, anders abzuzirkeln oder neu zu definieren (auf den vorhergehenden Seiten die Unterscheidung Panpsychismus / Panmentalismus). So besteht etwa die Möglichkeit, die folgenden Begriffspaare im Rahmen einer Theorie weitgehend voneinander loszulösen oder – wie wir das getan haben – die fraglichen Begriffe enger aneinander zu binden: Teil/Ganzes, Leben/Geist, Freiheit/Notwendigkeit, Wert/Faktum, Sein/Bewusstsein, Kunst/Philosophie, ferner Religion/Wissenschaft. Dabei fassen wir das Zusammensein von Begriffen als ‚weniger abstrakt‘ auf als deren Getrenntsein (dies in freier Analogie zur Chemie). Es gibt keine Freiheit ohne Risiko. Wenn die klassischen Pragmatisten meinen, dass sich der Wert einer Theorie an den pragmatischen Folgen ablesen lässt (im Sinne einer Übereinstimmung in der nahen Zukunft), dann unterschätzen sie die Dialektik von Mittel und Zweck respektive von Methode und Theorie. Wenn wir aus einem ungenannten aber wirksamen Grund C (der oft ideologischer Natur ist), vom Zweck B das Mittel A herleiten, dann erscheint A deshalb als das einzig richtige Mittel, *weil* B als einzig legitimer Zweck hingestellt wird. Das Problem dabei ist, dass wir uns in einem Kreis mit dem im Voraus gesetzten ideologischen Angelpunkt C als Mittelpunkt befinden, von wo aus wir das Ziel B ein für alle mal fixieren. A und B stimmen nur deshalb ‚so gut‘ miteinander überein (als relativ harmloses *agreement* à la James), weil das ideologische Element C

eine gewisse Perspektive der Dinge erzwingt und abweichende Sichtweisen sanktioniert. Hier haben wir ein praktisches Beispiel, wie im Kleinen eine Art gruppenspezifische „monistische Methode“ zur Anwendung kommt. Das dogmatisch vorausgesetzte Programm oder Paradigma C bildet den Hintergrund, vor dem sich die Relata A und B auf scheinbar ungezwungene Weise abheben und wieder miteinander verbinden. Der springende Punkt ist nicht das Verhältnis von A und B, sondern jenes von C zu allen weiteren aus C folgenden Relata. Wie der Leser wohl merken wird, bewegen wir uns mit unseren vermeintlich „idealisierenden“ Thesen ganz nahe an „wirklichen“ Ereignissen „in der Welt“, nicht zuletzt auch „in der gebildeten Welt“.¹⁴⁴⁸

Wenn wir im Rahmen einer naturalistischen und anti-idealistischen Theorie auf ahistorische Weise die Begriffe *Leben* und *Geist* gewaltsam voneinander trennen – was sich von Heraklit bis zu Bergson und darüber hinaus *nicht* verteidigen lässt – blenden wir den symbolisch-religiösen Pol im thematischen Dreieck einfach aus, ohne damit die grossen Orientierungen der westlichen und östlichen Traditionen (beispielsweise *Mensch-Erde-Himmel* in China) aus der Welt zu schaffen. Wenn wir nun so tun, als ob der unliebsame geistige/göttliche/normative Pol in Geschichte und Gegenwart keine Rolle spielen würde, laufen wir Gefahr, in eine beliebig definierbare, pseudowissenschaftliche ‚Philosophie ohne Vergangenheit‘ (die auch keine Zukunft haben kann, wie uns die Prozessphilosophie lehrt) abzugleiten. Einfach gesagt würden wir als Akademiker (also als hochprivilegierte Menschen in einer verarmten Welt) einfach den Kopf in den Sand stecken und irgendwelche esoterische Formeln vor uns hinsagen. Mehr als Sand wird damit nicht bewegt. Solche Feststellungen sind in gewissen akademischen Kreisen nur deshalb so

¹⁴⁴⁸ Vor dem Hintergrund dieser Kritik mutet das Zitat aus A. E. Taylor's *Elements of Metaphysics* (1903) in P, p. 117 etwas naiv an: „ ‚Reality‘ is in general what truths have to take account of.“ Mit einem deutlichen Nachklang an Herbert Marcuse darf bei Taylor's „excellent pragmatic definition“ (so James) auf die *petitio principii* hingewiesen werden, die sich gerade aus der pragmatistischen Auffassung ergibt, dass das menschliche Handeln ein formgebendes Element der „Realität“ ist (was dem zentralen Gedanken von F. C. S. Schillers Humanismus entspricht). Wir Menschen beteiligen uns an der „Wahrheit und Wirklichkeit“; in gewisser Weise können wir uns nicht von den entsprechenden Definitionen ausnehmen.

unverständlich, weil damit ebendiese Kreise getroffen werden. Ein adäquates Philosophieverständnis wird nicht der folgenden Gedankenreihe ausweichen können, aus der sich eine Verbindung von Subjektivismus und Humanismus ergibt, die sich teilweise auf die in dieser Arbeit berücksichtigten Autoren abstützen lässt:

(A) Das primäre Faktum ist der Mensch;

(B) der Mensch ist ein Wesen, das zwischen Natur und Kultur steht; diese Lage ist prekär und fördert Fragen nach der Berufung des Menschen, dem Sinn des Lebens, der Natur von Gefühlen und Gedanken und weitere mehr;

(C) alle Bewegungen im thematischen Dreieck fallen letztlich wieder auf den Menschen zurück; das Selbstverständnis des Menschen gewinnt erst im Kontext einer psychisch und physisch strukturierten Welt Gestalt; eine andere Welt ist uns nicht bekannt; das Ich erkennt sich im Anderen (*vide Coleridge*);¹⁴⁴⁹

(D) Philosophie, insbesondere Metaphysik, ist als menschliches Bedürfnis eine Notwendigkeit, welche nicht an Ort und Zeit gebunden ist (sie ist eine „anthropologische Konstante“, wie wir sagen); als Vollzug ist sie die Suche nach neuen Möglichkeiten, also ein Akt der Freiheit.

Viele Menschen haben nur deshalb Mühe, etwas mit dem Begriff *Philosophie* anzufangen, weil sie ausschliesslich gegenständlich eingestellt sind. Philosophie ist nicht eine Sache, die zu einem persönlichen Besitz werden kann; vielmehr ist sie der Ausdruck eines Lebewesens, das Fragen stellt... Nur wer sucht, hat die Chance, etwas zu finden, und sei es auch noch so bescheiden. Der Mensch *besitzt* weder sein Leben noch die Form, die er wählt oder mit Kraft durchzusetzen versucht. Wenn er stirbt, *verliert* er sein Leben nicht, denn ein persönlicher Besitz mit der Aufschrift

¹⁴⁴⁹ Cf. Badi 1960, 142 f. (zu Fichte und Heisenberg)

„Leben“ hat es nie gegeben. *Jemand sein* ist nicht *etwas haben*. Vollzüge lassen sich nicht in die Kategorien des Besitzes und des Eigentumsrechts übersetzen. Es ist diese eindimensionale gegenständliche Einstellung, die das Produkt über den Prozess stellt und leugnet, dass es so etwas wie „dialektische Verhältnisse“ gibt. Dieselbe Einstellung verleitet auch zu jenem einseitigen Individualismus, durch den die Person aus der Gemeinschaft herausgerissen und ‚objektiviert‘ wird (also zu einem Objekt wird, über das man verfügen kann). Wer ein Gefühl für das natürliche Wechselspiel von Produkt und Prozess (von Natur und Kultur, von Vergangenheit und Gegenwart, von Individuum und Gesellschaft, von Sprache und Denken, von reflexiven und transitiven Prozessen, von Theorien und Methoden, von Lehre und Forschung) erlangt, wird den idealistischen Begriff der Dialektik für sich fruchtbar machen können und erkennen, dass sich die Metaphysik tatsächlich mit *wirklichen* Verhältnissen auseinandersetzt („the nature of reality“, wie Peirce richtig sagt), wenn auch diese Aspekte der Wirklichkeit unsichtbar, ungegenständlich und scheinbar unwirksam bleiben.

Die monistische Methode ist eine spekulative historische Methode jenseits des Grabens zwischen Idealismus und Realismus. Denn *es gibt* eine historische Realität, nur ist sie entrückt und in Tausende von persönlichen und gesellschaftlichen Perspektiven aufgespalten. Das Ganze bleibt für eine dieser einzelnen Perspektiven ideal, es ist als solches kein Wahrnehmungsgegenstand, sondern etwas Gedachtes, und zwar etwas *als wirklich* Gedachtes. Die ganze Menschheitsgeschichte samt den verdrängten Verbindungen zum Tier- und Pflanzenreich ist als komplexe Einheit in der Zeit anzusehen (also als genetische Einheit), keinesfalls als wissenschaftliches Konstrukt. Die Gesellschaft aller menschlichen Gesellschaften ist selbst „ein gestrecktes Ganzes in der Zeit“, wie wir im Sinn von Bergsons *durée* sagen dürfen. Wir könnten frei nach Charles Darwin (und Charles Lyell) auch sagen, dass wir die Dialekte einer lückenhaft überlieferten Sprache erlernen und miteinander vergleichen, bis wir alle Dialekte als Teile einer unvernehmbaren geistigen Sprache erkennen können – der Sprache der hoffenden und leidenden menschlichen Seele,

dem emotionalen Zentrum unseres Lebens, das es laut einigen materialistischen Theoretikern nicht gibt.¹⁴⁵⁰ Weil der Mensch sich seit der letzten Eiszeit nicht mehr wesentlich verändert hat (ein paar zehntausend Jahre reichen bekanntlich für spezifische Veränderungen nicht aus), können wir heute unsere Vorgänger und entfernten Vorfahren *intuitiv* verstehen. Dabei müssen wir darauf achten, dass „Intuition“ nicht als „Identifikation“ (oder gar „Identität“) missverstanden wird, wie das in Kommentaren zu Bergson zuweilen geschieht. Was R. G. Collingwood „experience“ und „frame of mind“ (nämlich des Historikers) nennt, sind nicht mit der subjektiven Perspektive des Objekts identisch (nehmen wir als Beispiel Napoleon). Es ist nicht das Objekt, das sich des Subjekts bemächtigt und „mit ihm davonrennt“.¹⁴⁵¹ In unserem Zusammenhang ist „Intuition“ (oder auch „Empathie“) im Sinne Bergsons und Whiteheads zu verstehen. Ohne das abstrakte Denken allzu stark zu betonen, können wir sagen: „(...) all history is the re-enactment of past thought in the historian's own mind.“ Um historische Ereignisse zu verstehen, müssen wir von der Aussenseite in die Innenseite der Ereignisse vordringen.¹⁴⁵² Dies gelingt uns selbst dann, wenn wir die darin verübten Taten verurteilen. Wir können uns abstrakt und gefühlsmässig distanziert vorstellen, aus welchen Motiven unmenschliche Taten begangen wurden und immer noch begangen werden.

Wir haben in dieser Arbeit auf eine kritische und informierte Art und Weise die Metaphysik und eine ihr angemessene Methode verteidigt, denn es gilt das Wort des Dichters:¹⁴⁵³

Thought is not (...) an exercise (...),
Thought is a man in his wholeness wholly attending.

¹⁴⁵⁰ Nach Darwin 2009, 275 f.

¹⁴⁵¹ Collingwood 1993, 442 *nota* 8

¹⁴⁵² Ibid., 214 f. (446 f.) : „the outside and the inside of an event“

¹⁴⁵³ D. H. Lawrence, „Thought“, aus *More Pansies* (1930)

Alles gehört irgendwie zusammen, die Frage ist nur *wie*. Die Philosophie ist ein Teil der menschlichen Existenz, diese wiederum ein Teil der irdischen Natur; von unserem Planeten (der nicht uns gehört) gelangen wir so in Riesenschritten zu jenem idealen Ganzen, das zwar als ‚wirklich‘ vorgestellt wird, aber als umfassende Wirklichkeit nicht Gegenstand der Beobachtung und des sich daran anschliessenden Denkens werden kann. Wie man sieht, bilden ‚Realität‘ und ‚Idealität‘ keinen fundamentalen Gegensatz.¹⁴⁵⁴ Das ist eine jener wichtigen Erkenntnisse, die sich einem über die Metaphysik eröffnen.

¹⁴⁵⁴ Cf. Collingwood 1993, 449 f.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Alexander, S. 1927 (1920)/I-II: *Space, Time, and Deity*. London: Macmillan & Co.

Aristoteles/Barnes, J. (ed.) /I-II 1984: *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Princeton: Princeton University Press.

Bain, A. 1855: *The Senses and the Intellect*. London: J. W. Parker & Son.

Bergson, H. – Werke in der Ausgabe von *Presse Universitaires de France*
Paris: Quadrige / P.U.F.:

- 1927 (2003): *Essai sur des données immédiates de la conscience* (1888)
- 1939 (1999): *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1895)
- 1940 (2007): *Le rire. Essai sur la signification du comique* (1899)
- 1941 (2003): *L'évolution créatrice* (1907)
- 1968 (1998): *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1922)
- 1938 (1999): *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934)
- 1919 (2003): *L'énergie spirituelle* (1919)
- 1932 (2003): *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)

Berkeley, G. – *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*

London, Edinburgh etc., Thomas Nelson & Sons:

- 1949a: *The Principles of Human Knowledge* / vol. II, ed. by T. E. Jessop
- 1949b: *Three Dialogues between Hylas and Philonous* / vol. II
- 1949c: *Philosophical Correspondence with Johnson* / vol. II

- 1950: *Alciphron or The Minute Philosopher* / vol. III, ed. T. E. Jessop

Bradley, F. H. – *Collected Works of F. H. Bradley*

Bristol, Thoemmes Press (1999 reprints from the Clarendon Press edition):

- 1922 I/II: *The Principles of Logic* (1883)

- 1930: *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893)

- 1914: *Essays on Truth and Reality* (1914)

- 1935 I/II: *Collected Essays* (1935)

Carus, C. G. 1860: *Psyche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Nachdruck 1964).

Cassirer, E. 1910 (1980): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- 2001: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Gesammelte Werke*, Bd. 7. Hamburg: Meiner Verlag.

- 2002: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Gesammelte Werke*, Bd. 14. Hamburg: Meiner Verlag.

Chisholm, R. M. 1989: *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota.

Collingwood, R. G. 1960 (1945): *The Idea of Nature*. London *etc.*: O.U.P.

- 1979 (1940): *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

- 1993 (1946): *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.

- 1995 (1933): *An Essay on Philosophical Method*. Bristol: Thoemmes Press.

Cousin, V. 1857/I-III: *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Paris : Didier & Cie.
(zweite erweiterte Auflage)

Darwin, C. 2009 (1859): *On the Origin of Species*. The 150th anniversary landmark edition, William Bynum (ed.). London *etc.*: Penguin.

Dewey, J. 1925 (1981): *Experience and Nature*, in: Boydston, J. A. (ed.), *John Dewey – The Later Works*, vol. I, 3 – 326. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

- 1930: "From Absolutism to Experimentalism", in: Adams/Montague 1930 (eds.), 13-27.
- 1934 (1987): *Art as Experience*, in: Boydston, J. A. (ed.), *John Dewey – The Later Works*, vol. 10, 5-352. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- 1941 (1951): „The Philosophy of Whitehead“, in: Schilpp 1941 (ed.), 643-661.

Eddington, A. S. 1946 (1928): *The Nature of the Physical World*. New York etc.: Macmillan Press / C.U.P.

- 1935: *New Pathways in Science*. Cambridge: C.U.P.

Goethe, J. W. 1982: *Schriften zur Biologie*. Mit einem *Vorwort* hrsg. v. K. Dietzfelbinger. München/Wien: Langen/ Müller Verlag.

Hartshorne, C. 1941: „Whitehead's Idea of God“, in: Schilpp 1941 (ed.), 515-559.

- 1952: „Radhakrishnan on Mind, Matter, and God“, in: Schilpp 1952 (ed.), 315-322.

1962: *The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics*. Lasalle, Ill.: Open Court.

- 1987: „Bergson's Aesthetic Creationism Compared to Whitehead's“, in: Gunter/Papanicolaou 1987 (eds.), 369-382.
- 1997: *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. Chicago/La Salle, Ill.: Open Court.

Hobbes, T. 1968 (1651): *Leviathan* (ed. by C. B. Macpherson). London etc.: Penguin Books.

Hodgson, S. H. 1878/I-II: *The Philosophy of Reflection*. London: Longmans, Green & Co.

- 1898/I-IV: *The Metaphysic of Experience*. London etc.: Longmans, Green & Co.

Hume, D. 1978 (1739-40): *A Treatise on Human Nature* (ed. by L. A. Selby-Bigge/P. H. Nidditch, second edition). Oxford: O.U.P.

Huxley, T. H. 1881: *Hume*. London: Macmillan.

- 1931: Lectures and Essays. London: C. A. Watt/Rationalist Press Association. Reprint: *Agnosticism and Christianity* and other Essays (1992). Buffalo, New York: Prometheus Books.

James, W. 1893 (1890)/I-II: The Principles of Psychology. New York: Henry Holt & Co.

The Works of William James – the Harvard critical edition edited by F. H. Burkhardt, F. Bowers and I. K. Skrupskelis. Cambridge, Mass./London, Harvard University Press:

- 1984: Psychology: Briefer Course (1892)
- 1979: The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy (1897)
- 1983: Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals (1899)
- 1985: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature (1902)
- 1975: Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907)
- 1977: A Pluralistic Universe (1909)
- 1976: Essays in Radical Empiricism (1912)
- 1982: Essays in Religion and Morality
- 1983: Essays in Psychology
- 1978: Essays in Philosophy (teilweise 1911)
- 1979: Some Problems of Philosophy (1911)
- 1988: Manuscript Essay and Notes
- 1988: Manuscript Lectures

Koffka, K. 1925: "Psychologie", in: M. Dessoir 1925 (*ed.*), 495-603.

Lamarck, J. B. 1968 (1809): Philosophie zoologique. Union générale d'éditions.

Leibniz, G. W. 1990: G. W. Leibniz's Monadology. An Edition for Students, by Nicholas Rescher (*ed.*). London: Routledge.

Leonardo da Vinci 1958: Philosophische Tagebücher. Mit einem *Essay* und einer Bibliographie zweisprachig hrsg. v. G. Zamboni. Hamburg: Rowohlt.

Locke, J. 1975 (1690): *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Losskij (Lossky), N. O. 1928: *The World as an Organic Whole* (aus dem Russischen übers. von N. A. Duddington, mit Ergänzungen des Autors). Oxford: O.U.P.

Lotze, R. H. 1913: *Der Zusammenhang der Dinge*. Berlin: Deutsche Bibliothek, *aus*:
- 1869/1872 (zweite Auflage): *Mikrokosmos*. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, 3 Bde. Leipzig: S. Hirzel.
Band 3, Buch 9, 453-616: "Der Zusammenhang der Dinge"

Lutoslawski, W. 1924 (1897): *A World of Souls* (Erstausgabe: *The Progress of Souls*)

Margenau, H 1950: *The Nature of Physical Reality. A Philosophy of Modern Physics*. New York *etc.*: McGraw-Hill.

McTaggart, J. E. 1927: *The Nature of Existence*, vol. II. Cambridge: C.U.P.

Mead, G. H. 1936: *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (ed. by M. H. Moore). Chicago/London: University of Chicago Press.
- 1938: *The Philosophy of the Act* (ed. by C. W. Morris). Chicago/London: University of Chicago Press.

Moore, G. E. 1922: *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.

"The Refutation of Idealism", 1-30,

"William James' *Pragmatism*", 97-146,

"External and Internal Relations", 276-309.

Morgan, C. L. (Lloyd Morgan) 1923: *Emergent Evolution*. London: Williams & Norgate.
(*Gifford Lectures I*)

-1926: *Life, Mind, and Spirit*. London: Williams & Norgate. (*Gifford Lectures II*)

Morris, C. W. 1993: *Symbolism and Reality. A Study in the Nature of Mind.*
Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publ.

Münsterberg, H. 1900: *Grundzüge der Psychologie.* Leipzig: Verlag J. A. Barth

Paulsen, F. 1901 (1872): *Einleitung in die Philosophie.* Berlin: Wilhelm Hertz.

Perry, R. B. 1930: „Realism in Retrospect“, in: Adams/Montague 1930 (*eds.*), 187-209.

Plotin/Tornau, C. (*ed.*) 2001: *Ausgewählte Schriften.* Stuttgart: Reclam.

Radhakrishnan, S. 1952. “The Religion of the Spirit and the World’s Need: Fragments of a Confession“, in: Schilpp (*ed.*), 5-82.

Ravaisson, F. 1984a: *De L’habitude.* Paris: Librairie Fayard.

- 1984b: *La philosophie en France au XIX^e siècle.* Paris: Librairie Fayard.

Ritchie, D. G. – *Collected Works of D. G. Ritchie*

Bristol, Thoemmes Press (1998 reprints from the Macmillan edition):

- 1893: *Darwin and Hegel* with other Philosophical Studies

- 1905 (1998): *Philosophical Studies*

Rodin, A. 1911: *L’art. Entretiens réunis par Paul Gsell.* Paris: B. Grasset.

Royce, J. 1893: *The Spirit of Modern Philosophy. An Essay in the Form of Lectures.* Boston & New York: Houghton Mifflin & Co.

- 1912: *William James and other Essays on the Philosophy of Life.* New York, *etc.*: Macmillan.

- 1919: *Lectures on Modern Idealism.* New Haven: Yale U. P.

- 1927/1929 (1900): *The World and the Individual (Gifford Lectures 1899/1900)*, vols. I/II. New York: Macmillan.

- 1998: *Metaphysics*. Philosophy 9 Course of 1915-1916 edited by W. E. Hocking and F. Oppenheim. Albany: State University of New York Press.

Ruskin, J. 1903 (1846): *The Works of Ruskin*. Library Edition, vol. IV: *Modern Painters*, (vol. II). London : George Allen.

Russell, B. 1966 (1910): *Philosophical Essays*. London: Allen & Unwin.

“Pragmatism”, 79-111,

“The Monistic Theory of Truth”, 131-146,

“On the Nature of Truth and Falsehood”, 147-159.

- 1992 (1900): *The Philosophy of Leibniz*. London: Routledge.

Ryle 1949: *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble.

- 1971 (1990): *Collected Paper*, vol. 1. Critical Essays. Bristol: Thoemmes Press.

Santayana, G. 1923: *Scepticism and Animal Faith*. Dover Publications (reprint 1955).

- 1940 (1913): „The Philosophy of M. Henri Bergson“, in: *ders.*, *Winds of Doctrine*: 58-109.

London: J. M. Dent & Sons.

- 1950: *Atoms of Thought*. New York: Philosophical Library (anthology by I. D. Cardiff).

Schiller, F. C. S. 1912a (1903) : *Humanism. Philosophical Essays*. London: Macmillan.

- 1912b (1907): *Studies in Humanism*. London: Macmillan.

Schlick, M. 1925: „Naturphilosophie“, in: M. Dessoir 1925 (*ed.*), 395-492.

- 1986: *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*. Vorlesungen aus dem Wintersemester 1933/34. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1979 (1925): *Allgemeine Erkenntnislehre*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sellars, R. W. 1930: „Realism, Naturalism, and Humanism“, in: Adams/Montague 1930 (*eds.*), 261-285.

- 1941: “Philosophy of Organism and Physical Realism“, in: Schilpp 1941 (*ed.*), 407-434.

Spencer, H. – *The Works of Herbert Spencer*

Osnabrück: Otto Zeller (Reprint):

- 1899 (1966): *The Principles of Psychology*, vol. I.

- 1904 (1966): *First Principles*.

Strong, C. A. 1908: "Substitutionalism", in: D. S. Miller *et al.* 1908, 169-191.

- 1930: "Nature and Mind" in: Adams/Montague 1930 (*eds.*), 313-332.

Thompson, D. W. 1913: *On Aristotle as a Biologist*, with a Prooemion on Herbert Spencer.

Oxford: Clarendon Press.

- 1961: *On Growth and Form*. An abridged edition edited with an *Introduction* by J. T. Bonner (original editions 1917/1942), *Foreword* by S. J. Gould. Cambridge: C.U.P.

Wallace, A. R. 1910: *The World of Life: A Manifestation of Creative Power, Directive Mind and Ultimate Purpose*. New York: Moffat/Yard,

Ward, J. 1899: *Naturalism and Agnosticism*, 2 vols. London: Adam and Charles Black.

- 1911: *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*. Cambridge: C.U.P.

Whitehead, A. N. – *Werke in verschiedenen Ausgaben:*

- 1917: *The Organisation of Thought - Educational and Scientific*. London / Philadelphia: Williams and Norgate/J. B. Lippincott.

- 1920: *The Concept of Nature*. Cambridge: C.U.P.

- 1922: *The Principle of Relativity*. Cambridge: C.U.P.

- 1924: "The Analysis of Process", in: Maassen, H. 2003 (*ed.*), 34-51.

- 1925: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge: C.U.P. (New York: Dover Publications 1982)

- 1925: *Science and the Modern World*. New York: Macmillan. (The Free Press 1967)

- 1926: *Religion in the Making*. New York: Macmillan. (New York: Fordham U. P. 1996)

- 1927: *Symbolism - Its Meaning and Effect*. New York/Cambridge: Macmillan. (New York: Fordham U. P. 1985)
- 1929: *The Function of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- 1929: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York/Cambridge: Macmillan / C.U.P. – Corrected Edition, ed. by. D. R. Griffin/D. W. Sherburne 1978 (*eds.*). New York/London: The Free Press (Macmillan).
- 1933: *Adventures of Ideas*. New York/Cambridge: C. U. P. (The Free Press 1967)
- 1938: *Modes of Thought*. New York/Cambridge: Macmillan/C. U. P. (The Free Press 1968)
- 1947: *Essays in Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- 1961: *The Interpretation of Science. Selected Essays*.

Siehe zu den publizierten *Gifford Lectures* <http://www.giffordlectures.org/> unter "authors".

Sekundärliteratur

Adams, G. P. / Montague, W. P. 1930 (*eds.*): *Contemporary American Philosophy*. Personal Statements, vol. II. London: Allen & Unwin/New York: Macmillan.

Mit Beiträgen von J. Dewey, A. O. Lovejoy, G. Santayana, R. W. Sellars u. a.

Allan, G. 2008: "A Functional Reinterpretation of Whitehead's Metaphysics", in: *The Review of Metaphysics*, 2 (2008), 327-354.

Ames, V. M. 1976: „James and the Open Universe“, in: Corti (*ed.*) 1973: 17-32.

Antliff, 1999: „The rhythms of duration: Bergson and the art of Matisse“, in: Mullarkey 1999 (*ed.*), 184-208.

Atkinson, G. 2006: „Potential Being and the Source of Cosmic Order“, in: *International Philosophical Quarterly*, 46, 3 (2006), 345-369.

Ayer, A. J. 1976 (1973): Die Hauptfragen der Philosophie (engl. *The Central Questions of Philosophy*), übers. von F. Giese. München: Piper.

- 1999 (1968): The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James. Houndmills/London: Macmillan Press.

Badi' , A. M. 1957: L'illusion de l'extensibilité infinie de la vérité / I: La vision subjective du monde. Lausanne : Librairie Payot.

- 1960: L'illusion de l'extensibilité infinie de la vérité / II: Vers une connaissance objective. Lausanne : Librairie Payot.

- 1953 : L'idée de la méthode des sciences/I : Introduction. Lausanne : Librairie Payot.

Baertschi, B. 1982: L'ontologie de Maine de Biran. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse.

- 1992: Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran. Paris : J. Vrin.

Ballard, E. G. 1961: „Kant and Whitehead, and the Philosophy of Mathematics“, in: *Studies in Whitehead's Philosophy*, Tulane Studies in Philosophy, vol. X. New Orleans / The Hague, NL: Tulane University / Martinus Nijhoff, 3-29.

Barden, G. 1999: „Method in philosophy“, in: Mullarkey 1999 (*ed.*), 32-40.

Barfield, O. 1971: What Coleridge Thought. London: O.U.P.

Barnard, G. W. 1997: Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism. New York: State University of New York Press.

Basile, P. 1999: Experience and Relations. An Examination of F. H. Bradley's Conception of Reality. Bern: Verlag Paul Haupt.

- 2009: *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*. New York: Palgrave Macmillan.

Becco, J. 1976: „Leibniz, Bergson et le langage“, in: Robinet *et al.* 1976, 9-24.

Bird, G. 1986. William James. *The Arguments of the Philosophers*. London/New York: Routledge & Kegan Paul.

Birx, H. J. 1991: *Interpreting Evolution. Darwin & Teilhard de Chardin*. Buffalo/New York: Prometheus Books.

- 1984: *Theories of Evolution*. Springfield, Ill.: C. C. Thomas.

Bjelland, A. G. 1987: „Durational Succession and Proto-Mental Agency“, in: Gunter/Papanicolaou 1987 (*eds.*), 19-28.

Bochenski, I. M. 1951 (1947): *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern/München: Francke Verlag.

Bohm, D. 1980: *Wholeness and the Implicate Order*. London *etc.*: Ark Paperbacks.

- 1998: *On Creativity*. London/New York: Routledge.

Boisvert, R. D. 1988: *Dewey's Metaphysics*. New York: Fordham U. P.

Brinkley A. B. 1961: „Whitehead on Symbolic Reference“, in: *Studies in Whitehead's Philosophy*, Tulane Studies in Philosophy, vol. X. New Orleans / The Hague, NL: Tulane University / Martinus Nijhoff.

Brun, J. 1976: „Bergson et coïncidence“, in: Robinet *et al.* 1976, 25-33.

Bubser, E. 1979: „A. N. Whitehead: Organismus-Philosophie und Spekulation“, in: Speck, J. (Hg.): *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I*, 265-300. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Čapek, M. 1991: *The New Aspects of Time. Its Continuity and Novelties*. Dordrecht *etc.*: Kluwer Academic Publishers.

- 1969 (1961): *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*. Princeton: Van Nostrand.

Capra, F. 1997 (1996): *The Web of Life. A New Synthesis of Mind and Matter*. London: Flamingo.

Carr, H. W. 1911: *The Philosophy of Change* (reprint Kessinger Publishing).

- 1928: *The Freewill Problem*. London: Ernest Benn.

- 1922: *A Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity*. London: Macmillan.

Carus, P. 1998 (1915): *The Teachings of Buddha*. London *etc.*: Rider.

Chappell, V. C. 1963: „Whitehead's Theory of Becoming", in: Kline 1963 (*ed.*), 70-80.

Christian, W. A. 1959: *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.

- 1961: „Some Uses of Reason", in: Leclerc 1961 (*ed.*), 47-89.

- 1983: „Some Aspects of Whitehead's Philosophy", in:

- 1989: „Whitehead's Explanation of the Past", in: Kline 1963 (*ed.*), 93-101.

Cloots, A. 1978: *Van Creativiteit naar Allesomvattendheid. De vraag naar het ultieme in the proces-filosofie van Alfred North Whitehead en Charles Hartshorne*. Dissertation, Universität Leuven, NL.

Code, M. 2007: *Process, Reality, and the Power of Symbols: Thinking with A. N. Whitehead*. New York: Palgrave Macmillan.

Cohen, R. A. 1999: „Philo, Spinoza, Bergson: the Rise of an Ecological Age“, in: Mullarkey 1999 (*ed.*), 18-31.

Cooper, W. 2002: *The Unity of William James's Thought*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Cornford, F. M. 1937: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato with a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul.

Corti, W. R. 1976 (*ed.*): *The Philosophy of William James*. Hamburg: F. Meiner.

Mit Beiträgen von V. M. Ames, V. D. Oliver, E. H. Madden, P. H. Hare, u. a.

Cronk, G. F. 1976: „James and the Problem of Intersubjectivity“, in: Corti 1976 (*ed.*), 221-244.

Czerwionka, F. 1976: „The Self in William James' Psychology“, in: Corti 1976 (*ed.*), 201-220.

David, K. R. 1976: „Percept and Concept in William James“, in: Corti 1976 (*ed.*), 133-146.

Deleuze, G. 1953: *Empirisme et Subjectivité*. Paris: P.U.F.

- 1966: *Le Bergsonisme*. Paris: P.U.F.

Delhomme, J. 1976: „Le sens interne“, in: Robinet *et al.* 1976, 35-65.

Dennett, D. 1991: *Consciousness Explained*. Boston *etc.*: Little, Brown & Co.

- 1995: *Darwin's Dangerous Idea*. New York *etc.*: Simon and Schuster.

Eames, E. R. 1976: „A Pragmatic Concept of Causation“, in: Corti 1976 (*ed.*), 119-132.

Edel, A. 1946 (2009): *The Theory and Practice of Philosophy*. New York: Harcourt, Brace & Co. (reprint London/New Brunswick, NJ: Transaction Publ.).

- 1953: „Some Relations of Philosophy and Anthropology“, in: *American Anthropologist* 55 (1953), 649-660.

- 1963: "Idealism", in: Gutmann, J. *et al.* (eds.) 1963: *Philosophy A to Z*, 65-69. New York: Grosset & Dunlap (aus Edel 2009, chap.21).

- 1976: "Notes on the Search for a Moral Philosophy in William James", in: Corti 1976 (ed.), 245-260.

Eisendrath, C. R. 1971: *The Unifying Moment. The Psychological Philosophy of William James and Alfred North Whitehead*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (San José *etc.*: toExcel 1999)

Emmet, D. 1971: „Coleridge and Philosophy“, in: R. L. Brett 1971, *S. T. Coleridge*, 195-220. London: G. Bell & Sons.

- 1984a: „Whitehead's View of Causal Efficacy“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (eds.), 161-178.

-1984b: *The Effectiveness of Causes*. London/Basingstoke: Macmillan.

- 1988 (1967): „Coleridge and the Growth of Mind“, in: Wolf-Gazo 1988 (ed.), 201-224.

- 1991: „Whitehead und Alexander“, in: Hampe/Maassen 1991b (eds.), 100-120.

- 2003: „Dorothy Emmet's Notes on Whitehead's Harvard Lectures, 1928-29“ (ed. by J. Bradley *et al.*), in: Maassen, H. 2003 (ed.), 1-30.

Epperson, M. 2004: *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*. New York: Fordham U. P.

Eslick, L. 1987: „Bergson, Whitehead, and Psychical Research“, in: Gunter/Papanicolaou 1987 (eds.), 353-368.

Feibleman, J. K. 1960: *An Introduction To Peirce's Philosophy Interpreted as a System*. London: Allen & Unwin.

Felt, J. W. 1984: „Transmutation and Whitehead's Elephant“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (eds.), 179-184.

- 1987: „Intuition, Event-Atomism, and the Self“, in: Gunter/Papanicolaou 1987 (eds.), 38-50

- 2000: *Coming to Be: Toward a Thomistic-Whiteheadian Metaphysics of Becoming*. New York: State University of New York Press.

Fetz, R. L. 1981: Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber (siehe auch unter www.religion-online.org).

- 1984: „Zur Genese ontologischer Begriffe: Für eine Verbindung Whiteheadscher und Piagetscher Ansätze“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (eds.), 220-239.

- 1986: „Kreativität: Eine neue transzendente Seinsbestimmung?“, in: Rapp/Wiehl 1986 (eds.), 207-225.

- 1990: „Whiteheads Begriff einer Religion im Werden und die Theorie der Moderne“, in: Holzhey *et al.* 1990 (ed.), 278-300.

Fisch, M. H. 1951 (ed.): Classic American Philosophers. Peirce – James – Royce – Santayana – Dewey – Whitehead. New York: Appleton-Century-Crofts.

Flanagan, O. 1984: Naturalizing the Mind: The Philosophical Psychology of William James. Cambridge: MIT Press.

Flournoy, T. 1911: La philosophie de William James. Saint-Blaise: Foyer Solidariste.

- 1919: Metaphysique et psychologie (Préface de H. Höffding). Genève: Librairie Kundig/Paris: Librairie Fischbacher.

Flower, E. F. 1976 : „The Unity of Knowledge and Purpose in James' View of Action“, in: Corti 1976 (ed.), 179-199.

Ford, M. P. 1982: William James's Philosophy. A New Perspective. Amherst: The University of Massachusetts Press.

François, A. 2004: „La volonté chez Bergson et Schopenhauer“, in: *Methodos*, 4 (2004).

Frieden-Markevitch, N. 1982: La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse.

Fullerton, G. S. 1908: „The New Realism“, in: D. S. Miller *et al.* 1908, 3-49.

- Gale, R. M. (ed.) 1968: *The Philosophy of Time. A Collection of Essays*. New Jersey: Humanities Press / Sussex: Harvester Press.
- 1997: „Dewey's Naturalization of William James“, in: Putnam 1997 (ed.), 49-68. (ebenfalls in Gale 1999)
 - 1999: *William James' Divided Self*. Cambridge: C. U. P.
- Genovesi, A. 1991/I-II: „Le idee di durata e di tempo dell'universo materiale“, in: *Filosofia*, fasc. II & III (1991), pp. 177-233 & 359-412.
- Glasenapp, H. v. 1949: *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart: A. Kröner Verlag.
- Graeser, A. 1992: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike (Heraklit, Parmenides, Platon, Plotin u. a.)*. Stuttgart: Reclam.
- 1993 (1976): *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles. Geschichte der Philosophie*, Bd. II. München: Verlag C. H. Beck.
 - 1999: *Studien zu Spinoza, Herder, Hölderlin und Hegel*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
 - 2000: *Bedeutung, Wert, Wirklichkeit. Positionen und Probleme*: 363-380. Bern, Berlin etc.: Peter Lang.
 - 2010: *Metaphysik. Begriffe, Analysen, Probleme*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Grayling, A. C. 1986: *Berkeley: The Central Arguments*. London: Duckworth.
- Gunter, P. A. Y. / Papanicolaou, A. C. 1987 (eds.): *Bergson and Modern Thought. Towards a Unified Science*. Chur/Switzerland, London etc.: Harwood Academic Publishers.
- Mit Beiträgen von J. W. Felt, J. Millet, M. Čapek, H. P. Stapp u. a.
- Harris, E. E. 1984: „The Contemporary Significance of Hegel and Whitehead“, in: G. R. Lucas 1984 (ed.), 17-28.
- 1954: *Nature, Mind and Modern Science*. London: Allen & Unwin.

Hampe, M. 1990: Die Wahrnehmungen der Organismen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- 1998: Alfred North Whitehead. München: Verlag C. H. Beck.

Hampe, M. / Maassen, H. 1991a (eds): Prozess, Gefühl und Raum-Zeit. Materialien zu Whiteheads ‚Prozess und Realität‘ 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1991b (eds.): Die Gifford Lectures und ihre Deutung. Materialien zu Whiteheads ‚Prozess und Realität‘ 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

1 und 2 mit Beiträgen von M. Hampe, H. Maassen, D. Emmet, T. Sprigge u. a.

Hattiangadi, J. 1994: „Philosophy of biology in the nineteenth century“, in: Ten 1994 (ed.), 272-296.

Heidelberger, M. 1993: Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- 1995: „Die Wirklichkeit emergenter Eigenschaften“, in: H. Pape 1994 (ed.), Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen, 340 – 358. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heinemann, G. 1986 (ed.): Zeitbegriffe. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

- 1986: „... Was Zeit ist?“, in: Heinemann, G. 1986 (ed.), 27-50.

- 1990: „Zenons Pfeil und die Begründung der epochalen Zeittheorie“, in: Holzhey et al. 1990 (eds.), 92-122.

Henning, B. G. 2005: „Saving Whitehead’s Universe of Value. An ‚Ecstatic‘ Challenge to the Classical Interpretation“, in: *International Philosophical Quarterly*, 45, 4 (2005), 447-465.

Henry, G. C. 1983: „Whitehead’s Philosophical Response to the New Mathematics“, in: Ford/Kline 1983 (eds.), 14-28.

Holz, H. 1984: „Über den Begriff der Potenzialität bei Aristoteles, Schelling und Whitehead“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (eds.), 404-423.

Holz, H. / Wolf-Gazo, E. 1984 (eds.): *Whitehead und der Prozessbegriff*. Whitehead and the Idea of Process. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Mit Beiträgen von L. S. Ford, R. M. Martin, W. W. Hammerschmidt u. a.

Holzhey, H. / Rust, A. / Wiehl, R. 1990 (eds.): *Natur – Subjektivität - Gott*. Zur Prozessphilosophie Alfred N. Whiteheads. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mit Beiträgen von R. Wiehl, R. L. Fetz, H. Holzhey, H. Maassen u. a.

Höfding, H. 1889 : *Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit* (übers. von H. Kurella), Leipzig : Verlag Theodor Thomas (zu Mill, Bain, Spencer u. a.)

- 1916: *La philosophie de Bergson*. Paris: Librairie Félix Alcan.

- 1924: *Der Begriff der Analogie*. Leipzig: O. R. Reisland.

Horstmann, R.-P. 1984: *Ontologie und Relationen*. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. Königsstein: Athenäum-Hain.

- 1991: „Bradley und Whitehead über Realität und Erkennen“, in: Hampe/Maassen 1991, 142-159.

Hubbeling, H. G. 1984: „Whitehead and Spinoza“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (eds.), 375-385.

Hylton, P. 1990: *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Johansen, T. K. 2004: *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: C. U. P.

Kallen, H. M. 1914: *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of Life*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1925: *The Philosophy of William James*. New York: The Modern Library.

Kim, J. / Sosa, E. 1995 (eds.): *A Companion to Metaphysics. Blackwell Companions to Philosophy* vol. 6. Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell.

“William James”, by C. H. Seigfried, 252-254,

“Alfred North Whitehead”, by D. W. Sherburne, 510-512,

“Process Philosophy”, by N. Rescher, 417-419,

“Henri Bergson”, by T. H. Goudge, 49-50,

“Evolution”, by E. Sober, 144-145,

“Pantheism” / “Natural Theology”, by A. Plantinga, 376 / 346-349,

“Part/Whole” by P. Simons, 346-378,

“Fact/Values” by G. Sayre-McCord, 165-168.

Klein, A. M. 2007: *The Rise of Empiricism: William James, Thomas Hill Green, and the Struggle over Psychology* (Diss. Indiana University, Bloomington,).

/ siehe unter www.csulb.edu/~aklein

Kline, G. L. 1963 (ed.): *Alfred North Whitehead. Essays on His Philosophy*. Lanham/London: University Press of America (reprint 1989).

Mit Beiträgen von E. W. Hall, V. C. Chappell, W. A. Christian, I. Leclerc u. a.

Kline, G. L. / Lewis, S. F. 1983 (eds.): *Explorations in Whitehead's Philosophy*. New York: Fordham U. P.

Mit Beiträgen von A. H. Johnson, S. L. Ely, W. J. Garland, R. Rorty u. a.

Klose, J. 2002: *Die Struktur der Zeit in der Philosophie Alfred North Whiteheads*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber.

Kolakowski, L. 1985: *Bergson*. Oxford: O.U.P.

- 1985: *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*. Aus dem Englischen übers. von U. Ludz. München: Springer.

Krueger, J. W. 2006: "The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment", in: *William James Studies* 1 (2006).

/ siehe unter <http://williamjamesstudies.org>

Kuklick, B. 2001: *A History of Philosophy in America 1720-2000*. Oxford: Clarendon Press.
1977: *The Rise of American Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Lamberth, D. C. 1997: „Interpreting the Universe after a Social Analogy: Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe“, in: R. A. Putnam 1997 (*ed.*), 237-259.

Lasswitz, K. 1910: *Gustav Theodor Fechner*. Stuttgart: F. Frommann Verlag

Leclerc, I. 1961 (*ed.*): *The Relevance of Whitehead. Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead*. Bristol: Thoemmes Press (reprint 1983).

Mit Beiträgen von W. Mays, G. Martin, N. Lawrence, W. A. Christian u. a.

- 1961: „Form and Actuality“, in: Leclerc 1961 (*ed.*), 169-189.
- 1972: *The Nature of Physical Existence*. Lanham *etc.*: University Press of America.
- 1984a: „Process and Order in Nature“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (*eds.*), 119-136.
- 1984b: „Whitehead and the Problem of the Knowledge of Nature“, in: G. R. Lucas 1984 (*ed.*), 167-185.
- 1986 (1958): *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*. Lanham/London: University Press of America.

Lee, H. N. 1961: „Causal Efficacy and Continuity in Whitehead's Philosophy“, in: *Studies in Whitehead's Philosophy*, Tulane Studies in Philosophy, vol. X. New Orleans / The Hague, NL: Tulane University / Martinus Nijhoff, 59-70.

Leue, W. H. 2005: *Metaphysical Foundations for a Theory of Value in the Philosophy of Alfred North Whitehead*. Ashfield, Mass.: Down-to-Earth Book.

Levert, 1976: „Passé-durée-présent“, in: Robinet *et al.* 1976, 77-86.

Levine, M. P. 1994: Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity. London/New York: Routledge.

Lintz, E. J. 1939: The Unity of the Universe according to Alfred North Whitehead. Baltimore: J. H. Furst.

Lovejoy, A. O. 1960 (1936): The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. New York: Harper & Row.

- 1930: The Revolt Against Dualism. An Inquiry Concerning the Existence of Ideas. London: Allen & Unwin (reprint Kessinger Publishing).

Lowe, V. 1941: „The Development of Whitehead's Philosophy“, in: Schilpp 1941 (*ed.*), 17-124.

- 1949: „The Influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead“, in: The Journal of the History of Ideas X (1949), 267-296.

- 1976: „The Relation between James and Whitehead“, in: Corti 1976 (*ed.*), 331-345.

- 1985/1990: Alfred North Whitehead. The Man and His Work (2 vols.). Baltimore/London: The John Hopkins University Press (Band. 2 ergänzt durch L. B. McHenry).

Lucas, G. R. 1986 (*ed.*): Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy. New York: SUNY Press.

Mit Beiträgen von I. Leclerc, M. Welker, E. E. Harris, J. N. Findlay u. a.

- 1989: The Rehabilitation of Whitehead. An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy. New York: State University of New York Press.

Lucas, H. - C. 1984: „Spinoza, Hegel, Whitehead: Substance, Subject, and Superject“, in: Lucas, G. R. 1986 (*ed.*), 39-57.

- 1991: „Whiteheads Organizismus und der Streit um interne und externe Relationen“, in: Holzhey *et al.* 1990 (*eds.*), 71-91.

Maassen, H. 2003 (ed.): *European Studies in Process Thought*, vol. 1. In Memoriam Dorothy Emmet (1904-2000). Germany: Books on Demand.

Mainx, F. 1955: „Foundations of Biology“, in: C. Morris/O. Neurath/R. Carnap 1955 (eds.), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, 568-654.

Matthews, E. 1996: *Twentieth-Century French Philosophy*. Oxford: O.U.P.

- 1999: „Bergson's concept of a person“, in: Mullarkey 1999 (ed.), 118-134.

Mays, W. 1959: *The Philosophy of Whitehead*. London: Allen & Unwin / New York: Macmillan.

McDermott 1976: „A Metaphysics of Relations: James' Anticipation of Contemporary Experience“, in: Corti 1976 (ed.), 81-99.

McHenry, L. B. 1992: *Whitehead and Bradley. A Comparative Analysis*. New York: State University of New York Press.

Meyers, R. G. 1971/1992: „Meaning and Metaphysics in James“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 31 (1971), 369-380 - auch in: Olin, D. 1992 (ed.), *William James – Pragmatism in focus*. London/New York: Routledge, 143-155.

Miller, D. L. 1976: „James and the Specious Present“, in: Corti 1976 (ed.), 51-79.

Miller, D. S. et al. 1908: *Essays Philosophical and Psychological, in Honor of William James*. London etc.: Longmans, Green & Co.

Mit Beiträgen von J. Dewey, A. O. Lovejoy, R. S. Woodworth u. a.

Miller, D. S. 1908: „Naïve Realism; What is it?“, in: D. S. Miller et al. 1908, 233-261.

Möckel, Ch. 2005: Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff. Hamburg: Meiner.

Montague, W. P. 1908: „Consciousness a Form of Energy“, in: D. S. Miller *et al.* 1908, 105-134.

Moore, F. C. T. 1970: The Psychology of Maine de Biran. Oxford: Clarendon Press.

- 1996: Bergson – Thinking Backwards. Cambridge: C.U.P.

Moreau, P.-F. 1994: Spinoza. Paris: P.U.F.

- 1996: “Spinoza’s reception and influence“, in: D. Garrett (*ed.*), *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge: C.U.P., 1996), 408-433.

Mullarkey, J. 1999 (*ed.*): The New Bergson. Manchester/New York: Manchester University Press.

- 2005: “Forget the virtual: Bergson, actualism, and the refraction of reality“, in: *Continental Philosophical Review*, 37 (2004), 469-493.

Munnik, R. P. H. 1987/I-II: De wereld als creative voortgang. De ontwikkeling van een totaliteitsgedachte bij A. N. Whithead. Tilburg/NL: Tilburg University Press.

Myers, G. E. 1986: William James. His Life and Thought. New Haven/London: Yale University Press.

- 1997: „Pragmatism and Introspective Psychology“, in: R. A. Putnam (*ed.*) 1997, 11-24.

Nagel, T. 1979: Mortal Questions. Cambridge: C.U.P.

Papanicolaou, A. C. 1987: “Aspects of Henri Bergson’s Psycho-Physical Theory,” in: Gunter /Papanicolaou 1987 (*eds.*), 56-128.

Passmore, J. 1957: A Hundred Years of Philosophy. London: Duckworth.

Pearson, K. A. 1999: „Bergson and creative evolution/involution: exposing the transcendental illusion of organismic life“, in: Mullarkey 1999 (*ed.*), 146-167.

Pepper, S. C. 1961: „Whitehead's Actual Occasion“, in: *Studies in Whitehead's Philosophy*, Tulane Studies in Philosophy, vol. X. New Orleans / The Hague, NL: Tulane University / Martinus Nijhoff, 71-88.

Perler, D. 1998: René Descartes. München: Verlag C. H. Beck.

Perry, R. B. 1935/I-II: The Thought and Character of William James. London: Humphrey Milford / O.U.P.

Poggi, S. 1989: „Positivistische Philosophie und naturwissenschaftliches Denken“ (Mill, Comte, Spencer, T. H. Huxley u. a.), in: S. Poggi/W. Röd: Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert. *Geschichte der Philosophie*, Bd. X. München: Verlag C. H. Beck.

Prickett, S. 1970: Coleridge and Wordsworth. The Poetry of Growth. Cambridge: C.U.P.

Putnam, R. A. (*ed.*) 1997: The Cambridge Companion to William James. Cambridge, Mass.: C.U.P.

Mit Beiträgen von G. Myers, O. Flanagan, R. Rorty, T. Sprigge u. a.

Quinn, P. L./Taliaferro, C. 1997 (*eds.*): A Companion to Philosophy of Religion. Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell.

Mit Beiträgen von D. R. Griffin, M. L. Peterson, N. Frankenberry u. a.

Quinton, A. M. 1986: „Absolute Idealism“, in: A. Kenny 1986 (*ed.*), *Rationalism, Empiricism, and Idealism* (Oxford: Clarendon Press), 124-150.

Rapp, F./Wiehl, R. (*eds.*) 1986: Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Freiburg/München: Verlag Karl Alber. – engl. Übersetzung (ohne weitere Angabe):

- 1990 (eds.): *Whitehead's Metaphysics of Creativity*. Albany: State University of New York Press (die Übersetzer werden nicht genannt).

Mit Beiträgen von I. Leclerc, D. Emmet, R. L. Fetz, R. Wiehl, E. Wolf-Gazo u. a.

Reck, A. J. 1961: „The Philosophy of Charles Hartshorne“, in: *Studies in Whitehead's Philosophy*, Tulane Studies in Philosophy, vol. X. New Orleans / The Hague, NL: Tulane University / Martinus Nijhoff, 89-108.

- 1967: William James. Bloomington: Indiana University Press.

Reed, E. S. 1994: „The separation of psychology from philosophy: studies in the sciences of mind 1815-1879“, in: Ten 1994 (ed.), 297-356.

Rescher, N. 1986 (1979): *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*. Lanham / London: University Press of America.

- 1994: *American Philosophy Today and other philosophical Studies*. Lanham/London: Rowman & Littlefield.

- 1994: „Chisholm's Ontology of Things“, in: Rescher 1994, 137-151.

- 1996: *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: Suny Press.

- 2000: *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.

- 2002: *Realistic Pragmatism*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.

Richardson, R. D. 2006: *William James in the Maelstrom of Modernity. A Biography*. Boston/New York: Houghton Mifflin.

Röd, W. 1988 (1976): *Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit. Geschichte der Philosophie*, Bd. I. München: Verlag C. H. Beck.

- 1989: „Traditionalistische und spiritualistische Strömungen“, in: S. Poggi/W. Röd: *Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert. Geschichte der Philosophie*, Bd. X, 251-303. München: Verlag C. H. Beck.

- 2004 „Die Erneuerung des Idealismus“ und „Der erkenntnistheoretische Realismus“, in: H. Holzhey/W. Röd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts* / 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie. *Geschichte der Philosophie*, Bd. XII, 234-254 und 255-275. München: Verlag C. H. Beck.

Robinet, A. *et al.* 1976: *Les Etudes Bergsoniennes*, vol. XI. Paris. P.U.F.

Mit Beiträgen von A. Becco, A. Robinet, M. Piclin, D. Jous u. a.

Roggo, M., 2008: „Diluting Man and Nature: The Strange Case of Mr. Sprigge“.

- 2009: „God and the Temporal Order: A Reply to George Allan“.

- 2010: „James' Vision and Problem: Idealism between Berkeley and Royce“.

/ siehe unter www.philosophie.ch/mattrogo

Rorty, R. 1983: „Matter and Event“, in: Ford/Kline 1983 (*eds.*), 68-103.

Sachs-Hombach, K. 1993: *Philosophische Psychologie. Entstehung und Problemgeschichte*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Sambursky, S. 1956: *The Physical World of the Greeks*. London: Routledge & Kegan Paul.

- 1958: *Physics of the Stoics*. London: Routledge & Kegan Paul.

-1962: *The Physical World of Late Antiquity*. London: Routledge & Kegan Paul.

-1977 (1966): „Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus“, in: C. Zintzen 1977 (*ed.*), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, 475-495. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schilpp, P. A. 1941 (*ed.*): *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. Evanston, Ill.: *The Library of Living Philosophers*, Inc. (1951, New York: Tudor Publishing Company, second edition).

Mit Beiträgen von R. W. Sellars, W. E. Hocking, C. I. Lewis, W. V. Quine u. a.

- 1952 (*ed.*): *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. New York: Tudor Publishing Company.

Schneider, H. W. 1955: *Histoire de la Philosophie Américaine*, trad. par C. Simonnet. Paris: Gallimard.

1963 (1946): *A History of American Philosophy*. New York: Columbia University Press.

- 1976: „Healthy Minds with Sick Souls“, in: Corti 1976 (*ed.*), 357-377.

Sherburne, D. W. 1966: *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Simons, P. 1987: *Parts. A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press.

- 1991: „Whitehead und die Mereologie“, in: Hampe/Maassen 1991b (*eds.*), 369-388.

Siorvanes, L. 1996: *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Smith, J. E. 1978: *Purpose and Thought. The Meaning of Pragmatism*. Chicago / London: The University of Chicago Press.

- 1992: *America's Philosophical Vision*. Chicago / London: The University of Chicago Press.

Smith, N. K. (Kemp Smith) 1902: *Studies in Cartesian Philosophy*. London: Macmillan & Co. (reprint 1987 Garland Publ.)

- 1960: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. New York: Macmillan.

Sohst, W. 2009: *Prozessontologie. Ein systematischer Entwurf der Entstehung von Existenz*. Berlin: Xenomoi Verlag.

Sorabji, R. 1983: *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth

- 2006: *The Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: O.U.P.

Souriau, E. 2009 (1943): *Les différents modes d'existence*. Paris: P.U.F.

- Sprigge, T. S. L. 1979: „Russell and Bradley on Relations“, in: G. W. Roberts 1979 (*ed.*), *Bertrand Russell Memorial Volume* (London/New York 1979), 150-170.
- 1983: *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
 - 1993: *James and Bradley. American Truth and British Reality*. Chicago / La Salle, Ill.: Open Court.
 - 1994: „Bradley“, in: Ten 1994 (*ed.*), 437-458.
 - 1995 (1974): *Santayana – An Examination of his Philosophy. The Arguments of the Philosophers*. London/New York: Routledge.
 - 1997: „Pantheism“, in: *The Monist* 80 (1997), 191-217.
 - 2006: *The God of Metaphysics, Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, Green, Bosanquet, Royce, Whitehead, Hartshorne, and Concluding with a Defense of Pantheistic Idealism*. Oxford: Clarendon Press.
- Skrbina, D. 2005: *Panpsychism in the West*. Cambridge/ Mass: MIT Press.
- 2009 (*ed.*): *Mind that Abides*. Amsterdam: John Benjamins.
- Stace, W. T. 1960: *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.
- 1946: „Russell’s Neutral Monism“, in: Schilpp 1946 (*ed.*): *The Philosophy of Bertrand Russell*, 351-384. Evanston, Ill.: *The Library of Living Philosophers*, Inc.
- Stevens, R. 1974: *James and Husserl. The Foundations of Meaning*. The Hague, NL: Martinus Nijhoff.
- Strawson, G. 1989: *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Tulane University 1961: *Studies in Whitehead’s Philosophy*. Tulane Studies in Philosophy, vol. X. New Orleans / The Hague, NL: Tulane University / Martinus Nijhoff.
- Mit Beiträgen von A. B. Brinkley, R. T. Comier, R. C. Whittemore u. a.
- Taylor, C. 1975: *Hegel*. Cambridge: C.U.P.

Ten, C. L. 1994 (*ed.*): *The Nineteenth Century. Routledge History of Philosophy*, vol. VII. London/New York: Routledge.

Turner, J. H. 1985: *Herbert Spencer – A Renewed Appreciation*. Beverly Hills *etc.*: Sage Publications.

Vaysse, J.-M. 1994: *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris: J. Vrin.

Vetö, M. 2005: „Le passé selon Bergson“, in: *Archives de Philosophie*, 68 (2005), 5-31.

Vlastos, G. 1963: „Organic Categories in Whitehead“, in: Kline 1963 (*ed.*), 158-167.

Wallack, F. B. 1980: *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*. Albany: State University of New York Press.

Walsh, W. H. / Grayling, A. C. 2002: „Metaphysics“, in: *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 24 (15th edition). Chicago, London *etc.*: Encyclopaedia Britannica, Inc.

Welker, M. 1984a: „Whiteheads Vergottung der Welt“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (*eds.*), 249-272.

- 1984b: „Hegel and Whitehead: Why Develop a Universal Theory?“, in: G. L. Lucas 1984 (*ed.*), 121-132.

- 1987: „Alfred North Whitehead's Basic Philosophical Problem: The Development of a Relativistic Cosmology“, in: *Process Studies*, 16, 1 (1987), 1-25 (siehe auch unter www.religion-online.org).

Wells, H. K. 1950: *Process and Unreality. A Criticism of Method in Whitehead's Philosophy*. New York: King's Crown Press (Columbia University).

White, M. J. 1992: *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*. Oxford: Clarendon Press.

Whyte, L. L. 1978: *The Unconscious before Freud*. London: Julian Friedman Publishers / New York: St Martin's Press.

Wickham, H. 1930: *The Unrealists. James, Bergson, Santayana, Einstein, Russell, Dewey, Alexander and Whitehead*. New York: The Dial Press.

Wiehl, R. 1984: „Prozesse und Kontraste. Ihre kategoriale Funktion in der philosophischen Ästhetik und Kunsttheorie auf der Grundlage der Whiteheadschen Metaphysik“, in: Holz/Wolf-Gazo 1984 (*eds.*), 315-341.

Wilcox, J. 1991: „A Monistic Interpretation of Whitehead's Creativity“, in: *Process Studies*, 20, 3 (1991), 162-174 (siehe auch unter www.religion-online.org).

Wilshire, B. 1968: *William James and Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.

- 1997: „The Breathtaking Intimacy of the Material World: William James' Last Thoughts“, in: R. A. Putnam 1997 (*ed.*), 103-124.

Wolf-Gazo, E. 1986: „Negation and Contrast: The Origins of Self-Consciousness in Hegel and Whitehead“, in: G. R. Lucas 1986 (*ed.*), 207-215.

- 1986: „Epochen und Kategorien. Zur Whiteheadschen Epochentheorie der Zeit“, in: Heinemann 1986 (*ed.*), 79-94.

- 1988 (*ed.*): *Process in Context. Essays in Post-Whiteheadian Perspectives*. Bern, New York *etc.*: Lang.

Mit Beiträgen von I. Leclerc, L. S. Ford, E. Wolf-Gazo, C. Hartshorne u. a.

Wolfson, H. A. 1934/I-II: *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, (reprint 1962). Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.

Woodbridge, B. A. *et al.* (*eds.*) 1977: *Alfred North Whitehead: A Primary-Secondary Bibliography*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center Bowling Green State University.

Zaehner, R. C. 1957: *Mysticism – Sacred and Profane*. Oxford: Clarendon Press.

Register

- Abbot, F. E. 84, 550
 Absolute 49, 163, 206
 Abstraktionsebenen 39, 181
ad hominem-Argumente 221
adaequatio 474, 571
 Agassiz, L. 64, 102
 Ähnlichkeitsrelation 111, 493, 525
 aktiv und passiv 142
 Aktivität 43, 51, 108, 445, 551, 667, 730
 Aktualitätsprinzip 494
 Al Ghazali 205
 Albatross 144
 Alexander, S. 36, 295, 313, 315, 345, 362, 394,
 421, 464, 476, 535, 590, 700, 719, 722, 733
 Algorithmus 10, 632
 Allan, G. 638, 719
 Allosaurus 136
 analog / homolog 327, 386, 513, 670, 680
 Analogien 65, 66, 76, 85, 94, 99, 125, 128, 130,
 132, 139, 191, 196, 212, 214, 230, 246, 260,
 286, 300, 331, 371, 375, 413, 421, 467, 510,
 513, 523, 525, 528, 565, 569, 585, 588, 629,
 647, 669, 697, 728, 739
 Anarchismus 742
 Anaxagoras 165, 265, 288, 291, 353, 472, 532
 Aneignung/Assimilation 520, 571
 Angleichung 698
 Anstrengung 133
 anthropisches Prinzip 272
 anthropologische Konstanten 248, 503, 569,
 576, 685, 762
 Anthropomorphismus 131, 375, 454, 585
 Antizipation 111, 147, 524
 Apotheose 522, 627, 680, 719, 732
 Appropriation 82, 85, 86, 114, 316, 449, 597,
 714
 äquivok / univok 284, 386, 510, 680
argument from design 409
 Aristoteles 122, 149, 326, 360, 380, 384, 433,
 438, 468, 504, 542, 561, 586, 589, 626, 656,
 678, 745, 756
 aristotelische Ursachenlehre 339, 407
 Artenbildung 406, 452, 540
 Assoziation 128, 634
 Assoziationspsychologie 554, 594
 Atkinson, G. 406, 539
 Atman und Brahman 176, 194
 Atom und Kontinuum 80, 334, 387, 589
 Aufklärung 40
 Aufmerksamkeit 592, 610
 Ausdruck 102, 248, 346, 365, 370, 374, 378, 381,
 426, 447, 453, 456, 505, 523, 542, 576, 599,
 629, 646, 647, 675, 698, 701, 714, 729, 762
 ausgreifen und eingreifen 448, 495
 autonom / heteronom 448, 452, 626, 628
 Autopoiesis 444, 458, 680
 Ayer, A. J. 127
 Bacon, F. 759
 Badi, A. M. 343, 353, 718
 Barnes, J. 149
 Barock 31
 Baumreihe 151, 556
 Bergson, H. 37
 Berkeley, G. 138, 140, 145, 312, 435, 473, 499,
 550, 586, 594, 632, 667, 672, 682, 713
 Bewegung 362, 392, 396, 406, 443, 504, 513,
 701, 718, 731
 Bilder bei Bergson 137, 140, 146, 373
 Bjelland, A. G. 110, 615
 Blackwood, A. 344, 544, 745
 Blockuniversum 212, 216, 325, 588
 Blood, B. P. 211
 Bohm, D. 344, 408
 Boisvert, R. D. 336
 Bosanquet, B. 432
 Britischer Empirismus 61, 67, 80, 456, 470, 592
 Britischer Idealismus 159, 431
 Britisches Imperium 162
 Bruno, G. 506
 Buddhismus 168, 366

- Capek, M. 57, 104
 Capra, F. 462, 522
 Carr, H. W. 179, 230, 344, 700
 Carus, C. G. 87, 113, 186, 381, 446, 724, 732
 Carus, P. 169
 Cassirer, E. 137, 317, 526, 740
causa efficiens 329, 338
causa sui 290
causal efficacy 360
 Chardin, Teilhard de 35
 Chicago School 464, 598, 741
 China 162
 Chisholm, R. M. 331
 Chomsky, N. 153, 573
 Christian, W. A. 326, 718, 736
 Clay, E. R. 74, 105, 592
 Clifford, W. K. 36, 595
 Cohen, R. A. 350
 Colebrooke, H. T. 162
 Coleridge, S. T. 25, 35, 158, 171, 186, 229, 257, 373, 374, 529, 622, 655, 743
 Collingwood, R. G. 537, 759
compounding of consciousness 601
conceptual realism 509, 533, 574, 585
concrecence 245, 267, 291, 293, 296, 297, 333, 368, 465, 469, 492, 566, 603, 630, 714, 733
 Cope, E. D. 587
 Cousin, V. 37, 65, 113, 132
 Cronk, G. F. 740
 Cudworth, R. 47, 655, 679
- Dante 200
 Daoismus 534
 Darwin, C. 26, 28, 31, 187, 541, 584, 751
 Darwin, E. 354
 Davies, P. 272
 Definitionsfragen 277, 497
 Deismus 678, 715, 744, 752, 754
 Demokrit 105, 130, 138, 141, 328, 438, 550, 589, 687, 730
 Dennett, D. 36, 485
 Descartes, R. 153, 164, 211, 312, 353, 530, 555, 586, 600, 626, 656, 665, 678, 714, 754
 Dewey, J. 15, 30, 36, 117, 128, 159, 212, 300, 301, 323, 336, 340, 344, 358, 396, 406, 572
 Dialektik von Theorie und Methode 52, 92, 760
 Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft 92, 191, 266, 311, 401, 426, 431, 447, 480, 490, 495, 519, 542, 598, 614, 619, 629, 661, 690, 700
- Differenzierung 195, 363, 491, 699
 Dilemmata 104, 222, 269, 292, 332, 454
 Dispositionsansatz 537
 Dreigliedrigkeit 84
 Driesch, H. 393, 666
 duale Natur des Lichts 325, 334
 Dualismus 20, 147, 164, 167, 180, 347, 391, 410, 473, 563, 600, 634, 647, 695, 739
durée 115, 131
 Durkheim, E. 265, 519
- Eddington, A. S. 14, 155
 Edel, A. 677, 679, 740
 Einheit und Vielheit 52, 318, 428, 589, 734, 754
 Einheiten bei James 319
 Eisendrath, C. 416, 417, 673
 Eleatische Schule 176
 Emanation 535, 700, 721
 emergente Eigenschaften 339
 Emergenz 394, 409, 458, 488, 495, 533, 536, 670, 707, 731
 Emerson, R. W. 627, 673, 737
 Emmet, D. 462, 470, 692
 Empathie 158, 185, 354
 endliches Erfahrungszentrum 176
 Energie 465, 475
 Energiefluss 332
 Energiequantum 339
enjoyment and contemplation 315, 328
 Entelechie 261, 393, 438
 Entfremdung 200, 529
 Epikur 25, 438
 Epiphänomen 156, 167, 670, 751, 752
 Epochen 103, 293, 332, 338, 339, 380, 450, 466, 630
 Erfahrung 516
 Erfahrungsontologie 368, 626, 681
 Erinnerung 80, 86, 112, 458, 520
 Erkenntnisfortschritt 92
 Erkenntnisweisen 201
 Erscheinung und Wirklichkeit 462, 500, 511, 589, 606, 695
 Essenz und Existenz 158, 176, 190, 293
 Essenzialismus 400, 407, 588, 596, 598
 essenzielle Einheit des Menschen 410, 678
eternal objects 44, 51, 138, 387, 537, 562, 603, 604, 620, 710, 714, 723, 731, 739
 Ethik und Metaphysik 528, 675, 721
 Ethik und Polemik 207, 248
 Ethnophilosophie 685
 Eurozentrismus 162, 199, 349

- Evolution 155, 471, 477
 evolutionistische Metaphysik 365, 471, 751
 Evolutionstheorie 35, 565
 evolutiver Entheismus 676, 732, 735
 externe / interne Relationen 49, 174, 269, 427, 475, 610, 615, 703, 736
- Fadenkreuz 593
 Fakten und Werte 143, 378, 401, 664
 Fechner, G. T. 165, 186, 211, 407, 671
 Feldbegriff 418
 Felt, J. W. 339
 Fetz, R. L. 234, 368, 386
 Fichte, J. G. 68, 310, 311, 432, 596, 633, 690, 698
 Fisch, M. H. 197
 Flussmetapher 458
 Ford, M. P. 422, 637, 664, 671
 Ford/Roggo-Liste 425, 734, 741
 Formeln als Gedächtnisstützen 84, 117, 168, 187, 219, 236, 247, 323, 393, 403, 442, 581, 596, 666, 702
 Formkonstanz / Formvarianz 28, 102, 336
 Fragmentierung 190, 323, 373, 412, 476
 Frankfurter Schule 285
 Freiheit 85, 154, 166, 324, 367, 446, 720, 743, 760, 762
 Freiheit und Notwendigkeit 137, 221, 437, 452, 532, 537, 731
 Freud, S. 444
 Fullerton, G. S. 564
 Funktion 155, 250, 330, 435, 460, 487, 493, 569, 582
 Funktionalismus 64
 funktionalistischer Ursachenbegriff 337, 370, 464, 577
- ganzheitliches Denken 145, 357, 398, 415, 459, 515, 553, 600, 655, 684, 695
 Gedankenexperimente 55, 332, 665
 Gegensätze 429
 Gehirn und Denken 153
 genetische Einheit 53, 320, 378, 602, 619, 684, 760, 763
 Genus und Spezies 392, 462, 493, 505, 509, 537, 589, 629, 666, 678, 755
 geometrisches Denken 108, 369, 479, 484, 585, 591, 606, 629, 693
 Gepard und Gazelle 575
 Geschichte 136
 Gesellschaft 85
- Gestalt 123, 374, 453, 505, 542, 613, 620, 698, 730
 Gewalt 727
 Giddens, A. 344
 Gifford Lectures 223
 Glasenapp, H. v. 163, 216
 Glaubenssätze 412
 Gluckman, M. 310, 692
 Goethe, J. W. 25, 87, 90, 158, 172, 356, 426, 431, 529
 Gott 82, 165, 167, 232, 313, 318, 324, 328, 353, 360, 399, 409, 459, 464, 474, 501, 549, 551, 587, 588, 596, 661, 670, 684, 693, 705, 714, 718, 727, 734, 738, 753, 761
 Gradienten 48, 182, 203, 232, 321, 351, 434, 534, 536, 540, 560, 616, 653, 678, 700
 Graeser, A. 532, 563
 Grashalm 708
 Grayling, A. 34
 Green, T. H. 67, 68, 432
 Griffin, D. R. 237
 Gupta, B. 167
 Gut und Böse 156
- Haeckel, E. 452
 Hamletmotiv 299
 Hartmann, E. v. 317, 381, 446
 Hartmann, N. 297, 512, 599, 700, 740
 Hartshorne, C. 36, 470, 585, 598, 651, 674, 710
 Haus und Brunnen 154
 Heath, L. R. 228
 Hedonismus 469, 733
 Hegel, G. W. F. 32, 35, 122, 143, 182, 216, 366, 431, 691
 Heraklit 172, 180, 511, 690
 Herder, J. G. 28, 356, 374
 Hobbes, T. 47, 66, 130, 167, 219, 508, 754
 Hodgson, S. H. 66, 75, 83, 318, 457, 459, 592, 632, 683
 Hodgsons Regel 445, 477
 Höffding, H. 366, 536, 547
 Holenstein, E. 163
 Holismus 52, 86, 87, 135, 193, 765
homo mensura 108, 130
 Hookway, C. 614
 Hubble, E. 29
 Hume, D. 148, 184, 235, 313, 330, 428, 441, 499, 550, 669
 Husserl, E. 104, 134, 317, 344, 355, 418, 438, 570, 599
 Huxley, T. H. 167, 649

- Hylemorphismus 561, 751
 Hylozoismus 507, 652, 670, 753
 Hypostasen 183
- ideal tendency* 706, 733, 736
 Idealismus 635
 - absoluter 36, 606, 706
 - bei Berkeley 138, 319, 456, 473, 548, 587, 675
 - latenter 91, 210, 454, 574, 674, 750
 - objektiver 84, 91, 306, 496, 614, 677, 705, 710, 724, 734, 738
 - panpsychistischer 659, 667, 671, 677, 755
 - und Realismus 30, 199, 210, 227, 314, 325, 346, 447, 473, 480, 482, 500, 516, 546, 660, 705, 711, 741, 763
- Idealtypen 224
 Identität 111, 195, 217, 377, 579, 676, 682, 754
 Ideologie 412
 Illusion 165, 167, 168, 203, 216
 Imagination 136, 474, 669
imitatio, mimesis 335
immanent causality 464
 immanente Kritik 280
 Immanenz und Transzendenz 736
 Immaterialismus 265, 682
 Indien 162
 Indifferenzpunkt 371, 630, 632
 Individualismus 400, 476, 625, 645, 763
 Individuation 109, 113, 333, 340, 426, 440, 451, 469, 543, 578, 619, 620, 703, 705
 individuelle Idee 122, 348, 446, 469, 496, 537, 543, 620, 717, 735
induction naturelle 302, 669
 Induktion 221
 induktive Metaphysik 45
 infinite Teilung 292
influence idéale 737
influence physique 333, 360, 714
 Information 138, 606
 innen und aussen 316, 448, 495, 500, 529, 560, 567
 Integration 113
 Intellekt und Intuition 364
 intellektuelle Anschauung 358, 524, 690
 Intension, Extension und Manifestation 266, 447, 477
 intentionale Gegenstände 215, 313
 Interaktion 463, 470, 476, 514, 517, 549, 604
 Interaktionsproblem 410, 531, 555, 616, 648, 665
- intern-asymmetrische Relationen 94, 108, 342, 447, 475, 487
 Intersubjektivität 628, 740
 intrinsische Werte 136
 Introspektion 74, 133
 Intuition 17, 37, 133, 136, 142, 185, 337, 355, 370, 764
 Involution 433, 702, 722
 italienische Renaissance 526, 657
- James' *magnum opus* 546
 James/Lange-Theorie 627
 Jaspers, K. 205, 355, 740, 759
 Joachim, H. H. 49, 50
 Johnson, S. 551
judging thought 72, 77, 78, 86, 114, 115, 146, 443, 455, 591, 597, 697
 Jung, C. G. 133
- Kant, I. 51, 108, 135, 150, 158, 319, 356, 467, 480, 556, 599, 641, 682, 684, 751, 759
 Kategorien 197
 Kategorienfehler 233, 290, 339, 357, 362, 383, 397, 455, 532, 533, 579, 696
 Kausalrelation 85, 91, 168, 219, 359, 581, 588, 666
 keltisches Erbe 284
 Kemp Smith, N. 575, 715
knowledge of acquaintance / knowledge about 185, 524, 741
 Koffka, K. 374
 Kommunikationstheorie 480, 580, 606, 712
 Kompenetration 107, 341, 541
 Konkomitanz 85
 konkret und abstrakt 494, 512, 562, 583, 630
 konkretes Universale 51, 218, 276, 377, 383, 448, 492, 495, 542, 620, 716, 720
 Konstruktion 127
 Kontiguität 105
 Kontinuität 103, 104, 322, 337, 340, 386, 394, 448, 470, 541, 543, 545, 590, 610, 614, 644, 732, 739, 750
 Kontrast 48, 151
 Konvention 148, 704, 724
 Korrelationen 92, 139, 196, 224
 Korrespondenz 48
 Korrespondenz und Kohärenz 178
 kosmische Evolution 323
 Kovarianz 464, 514
 Kraft 502, 504, 670

- Kreativität 136, 154, 385, 508, 705, 717, 718, 733, 743
- Krishnamurti, J. 38, 344
- Kritischer Realismus 227, 586
- Kuklick, B. 634, 742
- Kumulation 152, 544
- Kunst und Metaphysik 143, 344, 367, 383, 481, 689, 696, 754
- Kunst und Natur 359
- Kunst und Prozess 336, 371
- Kunst und Wissenschaft 154
- Lamarck, J. B. 102, 308, 322, 443, 461, 479, 584, 684, 702
- Lawrence, D. H. 746, 764
- Leben 426, 433, 675, 677, 756
- Leclerc, I. 234, 463
- Lee, H. N. 341, 604, 696
- Leibniz, G. W. 229, 253, 339, 380, 469, 590, 594, 607, 650, 719, 731
- Leonardo da Vinci 148, 156, 273, 356, 504, 526
- Lernprozess 322, 395, 398, 443, 703
- Lewes, G. H. 79, 172, 339, 580
- lineare Entwicklung 354
- Lintz, E. J. 698, 725
- Lloyd Morgan, C. 36, 43, 395, 481, 555, 594, 623, 700
- Locke, J. 63, 105, 130, 131, 217, 328, 329, 330, 360, 499, 575, 697, 702
- logische Harmonie 223, 380, 439, 469, 690, 731
- Logos 54, 203, 205, 226, 321, 756
- Losskij, N. O. 134, 344, 358, 384, 680, 740
- Lotze, R. H. 175, 379, 471, 650, 697
- Lovejoy, A. O. 9, 316, 588, 634
- Löwe 152
- Lowe, V. 13, 355, 413
- Lucas, G. R. 40, 637
- Lutoslawski, W. 358, 380, 384
- Lyell, C. 494
- Mach, E. 421, 582
- MacIntyre, A. 553
- Maine de Biran, M.-F.-P. 113, 132, 142, 669
- Mainx, F. 533, 585
- Manifestation Gottes 164
- Marcuse, H. 252, 761
- Margenau, H. 502
- Margulis, L. und Sagan, D. 584
- Markale, J. 170
- Markevitch, N. 233, 642
- Marx, K. 366, 437, 519, 691, 744
- Material- und Formursache 338, 361, 488, 541, 583
- Materialebene und Organisationsebene 76, 82, 100, 153, 246, 310, 373, 444, 568
- Materialismus und Spiritualismus 156, 585, 637, 753
- Materie und Form 122, 384, 444, 453, 488
- Materie und Geist 454, 694, 700
- Mathematik 165, 220, 265, 526, 556, 689, 724
- Matisse, H. 126, 344
- McHenry, L. 48, 245
- McTaggart, J. E. 166, 431, 474, 673
- Mead, G. H. 30, 128, 222, 395, 576
- Mechanismus 441, 594, 752
- Meliorismus 156, 479, 721, 726
- Melodie 123
- Mensch und Umwelt 430
- Mereologie 200, 476, 541, 759
- metaphysische Optionen 38, 163, 627
- Methode 178, 185
- Mikro- und Makroprozess 334
- Mill, J. S. 429
- Miller, D. S. 554
- Mimesis 246, 328, 333, 346, 616, 621, 714, 733, 737, 739
- Mitose 467, 672, 711
- Modus, Modi 163
- Monadismus 165, 191, 229, 409, 466, 474, 551, 577, 586, 595, 602, 608, 652, 675
- Monismus 163, 634, 754
- monistische Methode 19, 347, 415, 544, 636, 685, 758
- Montague, W. P. 653
- Moore, G. E. 49, 50, 146, 208
- multiple drafts model* 372, 485
- Multiplizität, qualitative 106
- Munnik, R. 314, 433, 698
- Münsterberg, H. 724
- Münsterbergs Formel 517, 561
- Musik und Melodie 374
- Muster 138
- Mutation 155
- Myers, G. 611, 672
- Mystik 38, 111, 139, 161, 172, 176, 182, 189, 194, 206, 356, 366, 387, 524, 527, 673, 691
- Naher Osten 162
- Nativismus 150, 363
- Naturgesetz 109, 678
- Negation 141, 192, 216, 401

- Nettleship, R. L. 156
 Neuer Realismus 319, 564
 Neues Testament 288
 Neuhegelianismus 159
 Neuplatonismus 186, 227, 284, 510, 534, 555, 672, 680
 neuromantisches Denken 110, 202, 257, 322, 347, 729
 neutraler Monismus 186, 334, 424, 683
 Newton, I. 31, 65, 265, 438, 650, 672
 Nietzsche, F. 367, 601, 647, 742
 Nihilismus 467, 653
 Nishida, K. 169, 344
nisus 706, 718
 Nobo, J. L. 312, 328, 355, 718
 Nominalismus 219
 Normen 8, 35, 47, 376, 427, 605
novelty 155, 396, 398, 405, 463, 477, 533, 543, 704, 714, 737
 Nutzen 117
- objektive Inexistenz 735, 754
 objektiver Idealismus 554, 598, 641, 735
 objektiver Relativismus 84, 107, 317
 Okkasionalismus 107, 470, 595, 714, 719
 O'Meara, D. 186
omnia animata 510, 522
one for all / all for one 318, 569, 721
 Ontologie und Epistemologie 389
 ontologisches Prinzip 455
 operationale Definition 317
 Optimismus und Pessimismus 156
 Orang-Utan 378
 Ordnung 675
 innere und äussere 85
 Ordnung der Natur 220, 439
 Organismus 110, 439, 461, 470, 519, 541, 623, 651, 736
 Organizismus 24, 49, 83, 231, 309, 343, 395, 430, 493, 672
 Paläontologie 136, 587
 Panaristotelismus 196, 259
 Panentheismus 50, 164, 166, 240, 640, 661, 696, 719, 735
 Panmentalismus 653, 660, 670, 680, 722, 752, 754
 Pannenberg, W. 491, 698, 713
 Panobjektivismus 587
 Panpsychismus 91, 165, 166, 234, 373, 409, 417, 423, 502, 526, 531, 584, 595, 629, 640, 652, 653, 657, 674, 721, 735, 751, 755
- panpsychistischer Idealismus 677
 Pansubjektivismus 359, 490, 515, 551, 581, 584, 587, 645, 667, 755
 Pantheismus 143, 164, 202, 373, 416, 638, 672, 677, 682, 738, 753
 Parallelismus
 psychophysischer 93
 Parmenides 38, 165, 172, 439, 534, 679
 Passmore, J. 528
 Patrizi, F. 657
 Paulsen, F. 548, 648, 658, 666, 670
 Peirce, C. S. 36, 84, 104, 128, 138, 154, 159, 181, 186, 438, 614, 667, 694, 706
 Pepper, S. C. 302
 Perikles 366
 Perry, R. B. 30, 219, 659
 Person 461, 492, 500, 554, 597, 604, 622, 716
 Perspektiven 177, 180, 334, 387, 401, 669, 694
 Phänomenalismus 84, 195, 265
 Phänomenalismus und Realismus 158, 361, 667, 682
 Philo von Alexandrien 352
 Philosophie
 analytische 279, 297
 der Zeit 272
 hellenistische 25, 56, 226
 islamische 169
 offene 22, 34, 139, 280, 432, 552, 695
 soziale 91
- philosophische Geographie 163, 351, 528, 573, 759
 Platon 149, 156, 534, 541, 568, 621, 694
 Platonismus 144, 153, 156, 224, 227, 359, 441, 563, 586, 641, 685, 701
 Plotin 161, 182, 186, 195, 366, 530, 535, 656, 680, 719
 poetischer Hinweis 459, 484, 492, 508, 513, 533, 623, 700
 Polarität 368
 Popper, K. R. 155, 209
 Population und Spezies 584
 Postmodernismus 262
 Potenzialität 111, 190, 288, 483, 539, 588
 Potenzierung 114
 Pound, R. 344
 Pragmatismus 472, 480, 520, 545, 550, 552, 580, 638
 Präsentation und Repräsentation 337
 prästabilisierte Harmonie 29, 733, 737
 Prehensionstheorie 108, 458, 463, 484, 597, 616, 697, 712, 714

- presentational immediacy* 360
 Prickett, S. 57
 Prinzipienmonismus 532, 717
problem of evil 706, 720, 736
 Problembewusstsein 199
process fork 33, 158, 225, 374, 740
 Produktion und Reproduktion 737
 Proklos 134
 prospektiv und retrospektiv 540
 Protagoras 108, 130, 426
 Prozess und Produkt 255, 332, 355, 379, 389, 516
 Prozess/Substanz 37
 Prozesslogik 476
 Psyche 137, 502, 542, 551, 554, 583, 585, 597, 651, 752
 psychischer Prozess 72
 Psychoanalyse 195, 458, 471, 489
 psychologische Subjektivität 382
 psychophysischer Parallelismus 154, 556, 600, 627, 641, 652, 655, 665, 667, 672, 681, 752
 Pyramide 177, 186, 229, 381, 392, 403
 Pythagoras 220, 291, 438, 469, 505, 522, 590, 687, 701, 729, 735
- Quale, Qualia 48, 127, 219
 Quantenphysik 232, 288, 421
- Radhakrishnan, S. 165, 189, 720
 Radikaler Empirismus 552, 571, 580, 658
 radikaler Skeptizismus 90, 312, 360, 442, 467
 Ramakrishna 212
 Rationalisierungsprozess 352, 469
 Raum-Zeit 154, 362
 Ravaisson, F. 186, 358
 Realdistinktion zwischen Physik und Metaphysik 165, 265, 391, 555, 607, 650, 687
 Realismus 50, 195, 358, 360, 657
 metaphysischer 631
 neuer / kritischer 30, 107, 219, 227, 319, 481, 515, 549, 554
 neuer/kritischer 146
 platonischer 153, 227, 563
 pragmatischer 48, 76, 467, 761
- Realismus und Idealismus 38, 228, 554, 641
 Realismus und Phänomenalismus 557, 563, 577, 606
reason and revelation 351
 Reclus, E. 742
- Reflexbogen 298, 580
 reflexive und transitive Prozesse 368, 518, 521
 Reich, W. 344, 489, 578, 640, 702
relational property 51
 Relationen 150, 221
 Relationen bei Bergson 110, 609
 Relationen bei Bradley 47
 Relationentheorie 47, 361, 399, 441, 475, 481, 613
 Relativismus 177, 184, 267
 Repräsentation 364, 595
 Rescher, N. 36, 331, 650, 740
 Resonanz 141
 Rhythmus 97, 123, 181, 333
 Rinderherde 76
 Ritchie, D. G. 166, 208, 621, 728, 759
 Rodin, A. 344, 503
 Romantik 31, 40, 41, 87, 210, 229, 231, 235, 416, 426, 437, 450, 673, 681, 728, 745
 Rorty, R. 480
 Rousseau, J.-J. 349, 744
 Royce, J. 73, 84, 107, 161, 162, 166, 311, 313, 315, 404, 422, 432, 549, 622, 706, 724
 Ruskin, J. 52, 164, 260, 307, 319, 383, 520, 643, 701
 Russell, B. 50, 137, 146, 241, 253, 330, 442, 575, 683
 Ryle, G. 74, 79, 290, 340, 517
- Sambursky, S. 620
 Santayana, G. 84, 146, 184, 208, 293, 516, 741
 Schalenmodell, aristotelisches 255, 276
 Schein 168
 Schelling, F. W. J. 25, 122, 158, 186, 196, 356, 358, 446, 690, 724
 Schiff des Theseus 493
 Schiller, F. 386
 Schiller, F. C. S. 426, 584, 761
 Schlegel, A. W. 162
 Schlick, M. 317, 503, 524, 582
 Scholastik 474, 679
 Schopenhauer, A. 426, 568, 576, 647
 Schöpfungsmythos 535
 Schrag, C. 417
 Sedimentation 100
 Sein und Bewusstsein 154, 410
 sein und haben 316
 Sein und Werden 483, 525
 sekundäre Qualitäten 360, 439, 515
 Selbstbezug des Absoluten 239, 272
 Selbsteinschluss 184, 194, 206, 240

- Selektion 77, 79, 91, 107, 109, 379, 382, 390, 445, 446, 451, 488, 520, 616, 623
 Sellars, R. W. 36, 42, 45, 209, 331
 Semiotik 138, 327, 476, 480, 631, 759
 semiotisches Dreieck 365, 448, 465, 569
 Sextus Empiricus 282
 Shankara 135, 162, 163, 165, 167, 216, 240
 Sheldon, W. H. 36
 Signifikat 171
 Simons, P. 331
 Simplifikation 106, 117
 Skepsis 184, 206, 235, 282, 305, 439
 Skrbina, D. 507, 512, 640, 654
 Sober, E. 583
social analogy 91, 372, 625, 661
 Sokrates 165
 Solidarität 313, 372
 Solipsismus 443, 480, 514, 595, 604
 Sonne und Energie 55, 245
 Sorabji, R. 450
 Sozialisation 109
 soziologisches Defizit 476
 Spaziergänger und Gewitter 631
species sensibilis / species intelligibilis 328
specious present 72, 74, 78, 86, 114, 115, 213, 341, 591, 594, 608
 Spencer, H. 26, 35, 67, 153, 158, 172, 187, 192, 308, 313, 328, 337, 339, 363, 420, 434, 477, 519, 553, 692, 722
 Spiel 386, 432
 Spinoza 172, 187, 228, 256, 314, 319, 340, 416, 506, 588, 626, 655, 678, 696, 716, 719
Spinoza Revival 257, 750
 Spiralen 129, 182, 196, 198, 201, 317, 334, 357, 365
spiritual self 381
 Spiritualismus und Materialismus 210
 spiritualistische Metaphysik 159, 347, 364, 425, 459, 471, 574, 671, 675
 Sprigge, T. L. S. 57, 189, 410, 528, 673
 Sprung bei Bergson 140
 Stace, W. T. 189
 Stoa 25
 Strawson, P. F. 120, 241, 252
stream of thought 116, 429, 446, 457, 465, 484, 545, 609
 Strong, C. A. 426, 572, 585, 653
 subject / superject 475, 621, 693
 Subjekt / Objekt 85, 108, 141, 187, 309, 316, 348, 401, 417, 467, 491, 500, 575
 Subjekt/Prädikat-Schema 123, 253, 275, 702
 Subjektivismus 586
 Substanz/Attribut-Schema 258, 332
 Substanz/Prozess 39
 Substanzbegriff 38, 330, 331, 332, 359, 361, 375, 380, 403, 423, 439, 449, 461, 489, 493, 521, 574, 584, 598, 605, 626, 645, 667, 676, 696, 702, 730
 Substrat 332, 333, 359, 424
superjective zone 370
 Suzuki, D. T. 38, 169
 Swedenborg, I. 180, 212, 300
 Symbol 146, 150
 Sympathie 371, 712, 733, 741
 Synechismus 332, 455, 470, 589, 612, 671, 696, 739
 Syntaxen und Parataxen 374
 Systemtheorie 462, 476, 479, 518, 623

 Taylor, A. E. 761
 Teil und Ganzes 65, 129, 149, 166, 173, 176, 179, 186, 191, 197, 347, 357, 373, 374, 395, 397, 432, 442, 446, 466, 476, 490, 494, 517, 541, 588, 612, 633, 635, 677, 717, 759
 Teleologie 544, 574, 583, 626, 735
 teleologische Einheit 320, 324
 Telepathie 360, 372
 Telesio, B. 510
 Terme und Relationen 492, 514, 609
 Thayer, H. S. 742
 thematisches Dreieck 34, 143, 210, 211, 218, 248, 257, 260, 308, 331, 346, 350, 358, 360, 390, 416, 430, 459, 480, 499, 528, 530, 569, 684, 729, 734, 744
 Theodizee 727
 Theorie und Methode 579
 These von Cohen/Wolfson 350, 472
 Thomson, J. J. 333, 355
 Thoreau, H. D. 144, 673
 Timaios 53, 306, 356, 385
 Totalität 315, 318, 334, 491, 580, 587, 700, 733, 738
 Toulmin, S. 758
transeunt causality 464
 transitive und reflexive Prozesse 290, 371, 395, 466
 Triangulation 75, 111, 169
 Tychismus 332, 455, 589

 Überlagerung 370, 479, 487, 509, 541, 614, 676, 742, 756
 Überzeugung und Gewalt 496

Unbewusste 137
unity (Ruskin)
 of membership 52, 164
 of origin 53
 of purpose (James) 324
 of sequence 53, 164, 324
 of subjection 54

 Universalien 275, 568, 632
 Utilitarismus 676, 742

 Variable und Invariable 332
 Vektor 116
 Verschiedenheit versus Verbundenheit 415
 Verwandtschaft 82, 468, 525, 540, 588, 703
vinculum substantiale 176
 Vitalismus 393, 531, 666, 677, 753
 Vivekananda 212
 Vlastos, G. 690
 Vorannahmen, metaphysische 281
 Vorschlag 294, 735, 736

 Wachstum 81, 452, 490, 672, 676, 742
 Wallace, A. R. 26, 729
 Wandel 95, 121, 375, 483, 731
 Ward, J. 67, 208
 Weber, M. 31, 141, 224
 Wechselwirkung 84
 Weizenfeld 54
 Welker, M. 716
 Wells, H. K. 690, 698, 730
 Weltbejahung 131
 Weltplan 726

 Wert 177, 339, 529, 546, 552, 584, 692, 702, 726
 Weyl, H. 272
 White, M. G. 740
 Wickham, H. 575, 634
 Wilcox, J. R. 717
 Will, F. L. 710, 740, 750
 Wille 113, 132, 142, 157, 166, 312, 360, 374, 379,
 381, 446, 456, 473, 528, 647, 669, 714, 719
 Wittgenstein, L. 48
 Wolf 758
 Wolfson, H. A. 9, 350, 506, 573, 717
 Wordsworth, W. 469
 Wright, G. H. v. 36, 747
 Wundt, W. 676

 Yeats, W. B. 342

 Zaehner, R. C. 162
 Zeichen 168, 171, 197, 219, 346, 392, 448, 463,
 501, 508, 562, 573, 579, 645, 729, 733
 Zeit 50, 110, 683
 Zeit und Ewigkeit 689
 zeitliche Homöomerie 66, 288, 436, 446, 478
 Zeitphilosophie 338, 362, 366, 369, 420, 591,
 617
 Zen-Buddhismus 169
 Zenon von Elea 104, 174, 287, 330, 460
 zentraler Körper 128, 138
 Ziel 56, 149, 246, 320, 322, 709, 714, 755
 Zufall 308, 407, 663
 Zufall und Notwendigkeit 270
 Zweckordnung 107

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons
Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>