

von Sivers / Diehl (Hrsg.)

—

Wege zur Politischen Philosophie

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11-23
I.	
Volker Gerhardt Gibt es einen imperialen Weg zum Frieden?	27-39
Vittorio Hösle Psychologie des Spielers und Ethik des Va-banque-Spiels. Zu Friedrich Schillers <i>Die Verschwörung des Fiesko zu Genua</i>	41-64
Klaus-M. Kodalle Reinach – von Hildebrand – Plessner: Bausteine zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung	65-77
Peter König Von der Pflicht zur Metaphysik. Kants Theorie der Sittlichkeit	79-90
Jürgen Gebhardt Senso comune: Vico und die alteuropäische Tradition	91-100
Reiner Manstetten Freiheit, Heil und Politik. Von Aristoteles über Las Casas zur Idee der Menschenrechte	101-118
Thomas Petersen Phronesis und Urteilskraft – antike und zeitgenössische Philosophie	119-133
Peter von Sivers No time to rest: hurtling from one modernity to the next	135-153
Chiara Colli Staude Sappho als Philosophin?	155-179

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2005

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-3199-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Reiner Wiehl Prozessphilosophie und das Universalienproblem	181-196
II.	
Ulrich Diehl Was heißt „Philosophie als strenge Wissenschaft“? Zu Husserls gleichnamiger Schrift aus heutiger Sicht	199-219
Jan-Ivar Lindén Wahrheit, Zeichen, Disposition. Zum radikalen Empirismus von William James	221-234
Manfred Henningsen Über die Schwierigkeiten vergleichender Völkermordforschung oder Soll man das deutsche Holocaust-Regime mit anderen Demozid-Regimen vergleichen?	235-250
Giandomenico Bonanni Zur Entstehung der sozialistischen Verfassung der DDR von 1968	251-262
Bärsch Claus-E. Das "Dritte Reich", der Glaube an das Charisma Adolf Hitlers, Volk, Rasse und Antisemitismus in der nationalsozialistischen Weltanschauung aus der Perspektive der Religionspolitologie	263-284
Peter Opitz The Drama of Humanity – Spuren eines unvollendeten Werkes	285-294
Walter Rothholtz Krisenstimmung und Neubessinnung im letzten Drittel des Lebens	295-318
Stephan Sattler Gott und Politik. Ein Versuch, Leo Strauss zu verteidigen	319-363
Julius Schoeps Der Auserwähltheitsglaube. Identitätssuche, Erlösungswahn und religiöser Selbstzweifel im Judentum der Neuzeit	365-370
Kurt Stenzel Ich habe den Präsidenten getötet“.	371-383

Wahrheit, Zeichen, Disposition. Zum radikalen Empirismus von William James

Jan-Ivar Lindén

1. Warum radikaler Empirismus?

Was William James Pragmatismus nennt, eine Philosophie in der Handlungen und Folgen eine entscheidende Rolle spielen, ist in einem naturphilosophischen und zwangsläufig auch ontologischen Kontext eingebettet. Es ist die Reaktion gegen die Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit, so wie sie bei Descartes entworfen und bei Kant weiterentwickelt wird, die bei James so wie bei vielen anderen Autoren der Zeit zum Ausdruck kommt – bei Herbert Spencer, Ernst Mach, Henri Bergson, um nur einige namhafte und untereinander sehr verschiedenartige Vertreter dieser naturalistischen Strömung zu nennen.

Was bedeutet letztendlich diese für die Epoche so charakteristische Naturalisierung des Subjekts? Selbstverständlich eine Ablehnung des so genannten Substanzdualismus von Descartes, der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*, von denkender und ausgedehnter Substanz. Heute wird aber häufig übersehen, was der Sinn dieser cartesischen Unterscheidung im Grunde beinhaltet. Wer die kognitionstheoretische Debatte verfolgt, bekommt fast den Eindruck, dass es Descartes vor allem darum ging, die Existenz einer unausgedehnten und deshalb unsterblichen *Seele* im ausgedehnten, mechanischen Körper des Menschen nachzuweisen. Es ist als ob Gilbert Ryle recht gehabt hätte, als er von einer cartesischen „ghost in the machine“ sprach. Er hat sich aber in seiner Deutung geirrt.

Descartes wollte sich von der früheren vor allem aristotelisch gedachten Konzeption der Seele als Form des Leibes absetzen und dies nicht weil er im Sinne eines platonischen *chorismos*, einer Trennung des Sinnlichen und des Geistigen, die Seele von ihrer inkarnierten Funktion als Organisationsprinzip des Organismus loslösen wollte, sondern weil er aus wissenschaftstheoretischen Gründen eine Instanz außerhalb der natürlichen Welt brauchte um auf diese Weise dieselbe natürliche Welt neutral, d.h. ohne Vorurteile, beschreiben zu können. Das Cogito-Argument soll gerade diesen archimedischen Punkt außerhalb der Natur bereitstellen, ein Ich das nicht mal seinen Leib braucht um Ich zu sein. Die hier erstrebte Selbstbezüglichkeit des Geistes ist zwar im Platonismus von Augustin angelegt, hat aber bei Descartes einen ganz anderen Sinn als die der theologischen Transzendenz. Sie soll die Erkenntnis von ihrer leiblichen Abhängigkeit befreien, wenn auch die sinnliche Wahrnehmung selbstverständlich im-

mer noch eine Funktion innerhalb der physikalischen Experimentalwissenschaft beibehält. Gerade die Wahrnehmung wird jedoch bei Descartes so verstanden, dass die sowohl bei Aristoteles als auch im mittelalterlichen Aristotelismus zentrale Theorie der Einbildungskraft wegfällt. Die *imaginatio* ist der Ort der verworrenen Ideen gerade weil sie noch nicht durch die Trennung von Körper und Geist geläutert worden ist. Cartesisch verstanden, sollte die Wahrnehmung sich unmittelbar zwischen den mechanischen Vorgängen des Nervensystems und dem ordnenden Bewusstsein abspielen. Es ist gar nicht nötig zu erwähnen, dass diese Vermittlung zu einigen Problemen in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie geführt hat, die keineswegs nur mit der Zirbeldrüse verbunden sind. Bei Descartes lässt sich das Problem folgendermaßen ausdrücken: Wenn es in den mechanischen Vorgängen des Körpers nur Kausalität durch Druck und Stoß gibt, was Ausdehnung voraussetzt, wie ist dann eine Einwirkung auf das Unausgedehnte möglich, das weder unter Druck gesetzt noch gestoßen werden kann. Wie ist Wahrnehmung möglich? Es ist nicht leicht einzusehen, wie Descartes die Wahrnehmungstheorie der *Dioptrik* mit dem Cogito-Argument in Übereinstimmung bringen kann. Vielmehr müsste man sagen, dass der klassische Cartesianismus der *Meditationen* seine logische Konsequenz im Occasionalismus von Malebranche findet, in dem die Ausdehnung zu einer mathematischen Entität im Geiste Gottes wird.

Der radikale Empirismus von William James richtet sich nicht nur gegen die cartesische Bewusstseinsphilosophie, sondern auch gegen ihre Abwandlung bei Kant und im deutschen Idealismus. Bei Kant wird der cartesische Ansatz ausgebaut und verfeinert, was auch in der Wahrnehmungstheorie zum Vorschein kommt. Der Verstand ist immer noch die ordnende Instanz und dies kraft gewisser Bedingungen, die durch transzendente Deduktion nachträglich erschließbar sind. Ich sage ausdrücklich „nachträglich“ weil dies einen entscheidenden Unterschied zwischen Descartes und Kant erfasst. Wenn es bei Descartes kategoriale Voraussetzungen der Erfahrung gibt, dann am ehesten in den angeborenen Ideen. Die kantischen Verstandesbegriffe stellen dagegen eine kategoriale Ordnung dar, die nicht als angeboren verstanden wird, sondern die wir eben *nachträglich* durch transzendente Deduktion erfassen und zwar indem wir die menschliche Erkenntnis als ein unbestreitbares Faktum betrachten. Vorstrukturiert ist die Erfahrung nicht nur durch Verstandesbegriffe, sondern schon auf der Ebene der sinnlichen Anschauung, insofern es die transzendentalen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) gibt. Auch die Einbildungskraft erhält in der kantischen Philosophie wieder eine zentrale Rolle, insofern sie zwischen dem Verstand und dem „Mannigfaltigen des in den Sinnen Gegebenen“ vermittelt. Auf gewisse Weise stellt die Transzendentalphilosophie einen großartigen Versuch dar, der occasionalistischen Konsequenz des Cartesianismus zu entgehen. Die sinnliche Anschauung erhält eine genau abgegrenzte Funktion als Empfindungsmaterie der intellektuellen Form und die Einbildungskraft steht ihrerseits für die synthetische Leistung, die diese Verbindung ermöglicht. In dieser Beschreibung bleibt aber das cartesische Cogito als das „Ich denke, das alle mei-

nen Vorstellungen muss begleiten können“ immer noch bestehen. Ebenso wenig wie bei Descartes ist diese transzendente Subjektivität eine psychologische, d.h. natürliche. Kant ist auf diesen Punkt sogar viel expliziter, indem er eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Transzendentelem und Empirischem, zwischen Geltung und Genese, trifft.

Dies in Erinnerung zu halten ist im vorliegenden Kontext wichtig, weil gerade die transzendente Apperzeption an das Erlebnisstrom von James erinnern könnte. James verweigert sich aber zwischen Empirischem und Transzendentelem zu unterscheiden. Er will sogar das „ich denke“ mit „ich atme“ ersetzen.¹

Ebenso wenig übernimmt James die empiristische Position des Psychologismus (Bain, Sigwart, Wundt), die sich letztendlich von der cartesisch-kantischen Philosophie nur darin unterscheidet, dass sie die ideale Ordnung nicht als Bedingung, sondern als Folge der Erfahrung versteht. Wenn jemand hier einwendet, dass dies doch ein ziemlich wesentlicher Unterschied darstellt, hat er natürlich in gewisser Hinsicht recht – aber nur in gewisser Hinsicht, nämlich insofern die Reihenfolge von Ordnenem und Geordnetem in Frage steht. James will aber nicht nur die platonische bzw. transzendente Deutung der Ordnung bestreiten, sondern viel grundsätzlicher den idealen Charakter der Ordnung als solchen – und dies letztere trifft auch den Empirismus insofern er ideale Beziehungen aus empirischer Assoziation abzuleiten versucht. Der *radikale* Empirismus behauptet dagegen, dass Beziehungen und Ordnung schon gegeben sind in diesem Naturereignis des Erfahrenden, das James „the stream of thought“, „the immediate flux of life“ oder „the stream of experience“ nennt. Es gibt „kein Mannigfaltiges des in den Sinnen Gegebenen“ – weder so wie diese sinnliche Anschauung bei Kant noch so wie sie im Empirismus verstanden wird – und deshalb gibt es auch keine Empfindungsatome, die mit einander verbunden werden müssten.² Beziehungen die wir sprachlich mit Worten wie „wegen“, „und“, „früher“ und „später“ usw. ausdrücken, sind keine idealen Kategorien die eine kategorienlose Anschauung ordnen, sondern sie sind schon – wenn auch auf etwas vagere Weise – in jeder Erfahrung enthalten. Die Beziehungen sind weder – wie der Empirismus behauptet – konstruiert noch – die „rationalistische“ Variante – als ideale Bedingungen gegeben.

Die Subjektivität bekommt bei James den Charakter eines interessierten Zentrums in einer Welt von Beziehungen verschiedener Art. Gerade dies soll James' Begriff des Erlebnisstroms ausdrücken, was an die „reale Dauer“ (*durée réelle*) von Bergson erinnert. Der Strom ist wirklich und nicht subjektiv, aber der Einzelne kann unterschiedlich teilhaftig am Strom sein. Das Maß an Teilhabe entscheidet sich durch Mitwirkung in Wirkungszusammenhängen.

¹ *Essays in Radical Empiricism in The Works of William James*, Cambridge Massachusetts and London, England, S. 37.

² A.A., S. 41ff.

2. Das pragmatische Wahrheitsproblem

Gerade hierin wird der Bezug des radikalen Empirismus zum Pragmatismus deutlich. Vor allem die pragmatische Wahrheitstheorie lässt sich ohne radikalen Empirismus kaum aufrechterhalten. Um der gängigen Kritik an der pragmatischen Wahrheitstheorie zu entgehen, muss es plausibel gemacht werden, warum die Zurückführung von Wahrheit auf einen Charakter der Erfahrung (wie das Nützliche, das Befriedigende, das Gute oder, allgemeiner, das Weiterführende) keine Verwechslung von Wahrheit und Für-Wahr-Halten bedeutet.

In jeder Wahrheitstheorie spielt die Wirklichkeit eine nicht gerade geringe Rolle. Genau anzugeben, wie sich Wahrheit zu Wirklichkeit verhält, bleibt aber schwierig. Wenn von Übereinstimmung gesprochen wird, muss entschieden werden, was mit was übereinstimmen soll und wie die Übereinstimmung als Beziehung zu verstehen ist. Diese Problematik der *adequatio* soll hier nicht näher behandelt werden, aber ich werde kurz zusammenzufassen versuchen, was *nicht* als selbstverständlich gelten kann. Selbstverständlich ist keineswegs: erstens, dass Wahrheit in wahren Sätzen läge; zweitens, dass die Wahrheit etwas prinzipiell anderes wäre als Wirklichkeit; und drittens, dass die Wahrheitsbeziehung ein Verhältnis des Idealen zum Realen darstellt. James scheint tatsächlich alle drei Punkte zu bestreiten. Stattdessen will er unter Wahrheit etwas verstehen, das in der Struktur der Erfahrung liegt („something essentially bound up with the way in which one moment in our experience may lead us towards other moments which it will be worth while to have been led to“).³

Einige in der frühen Pragmatismusrezeption häufig wiederkehrende Argumente gegen diese Auffassung können wohl schon als verfehlt und überholt gelten. Die pragmatische Wahrheitstheorie bedeutet nicht, dass etwas wahr ist, wenn es mir nützlich ist. Ebenso wenig stimmen andere Kurzformeln, die Wahrheit auf die Interessen des Einzelnen zurückführen. Der Ausdruck „in the long run“, der in der Wahrheitstheorie von James ständig vorkommt, wird mit der ersten Person Plural verbunden, d.h. mit der Existenz einer wahrheitstragenden menschlichen Gemeinschaft. Wenn Wahrheit von der Nützlichkeit her definiert wird, müsste es dann eher heißen: Wahr ist etwas, wenn es in einem wiederholten Meinen der Gemeinschaft verwurzelt ist, das sich als nützlich bewährt hat.

Ohne den Begriff des Nützlichen jetzt zu problematisieren,⁴ kann festgestellt werden, dass die Wahrheit hier einen kontextbedingten Zug bekommt. Sie ist nicht relativ im Sinne des Willkürlichen, aber relationell, d.h. gebunden an eine Konstellation. In einer derart relationalistischen Wahrheitstheorie gibt es keinen Platz für unveränderliche Wahrheit. Das heißt zugleich, dass der Unterschied zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ von einer fundamentalen Unterschied zwischen ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ abgeleitet wird. Die erstere positive Unterscheidung ist von der letzteren komparativen Unterscheidung abhängig, weil die

Wahrheit als ein Prozess verstanden wird.

So ist die Wahrnehmung eine interessierte Tätigkeit, die aus der Wahrheit schöpft. Die Wahrheit ist – wie auch das deutsche Wort *Wahrnehmung* andeutet – ein Strukturmoment der Wahrnehmung als solcher. Dies schließt keineswegs aus, dass es in der Wahrnehmung auch Irrtümer geben kann. Irrtümer gibt es und die Tatsache, dass es sie schon in einer ziemlich elementaren sinnlichen Wahrnehmung geben kann, scheint sogar ein Indiz dafür zu sein, dass ein Irrtum kein explizites Urteil fordert. Ich sehe statt eines Fensters eine Tür da drüben und will das Zimmer auf diesem Weg verlassen. Dann irre ich mich. Vielleicht gibt es so etwas wie ein „als“, ein *qua*, indem ich das Fenster *als* Tür wahrnehme – aber ob man dieses „als“ wirklich am besten als ein unausdrückliches Urteil versteht, ist eine andere Frage. James würde dieses unausdrückliche „qua“ als ein Grundzug der Erfahrung verstehen, die vor jeder Unterscheidung in Idealem und Realem liegt.⁵ Wie der Irrtum ist auch die Wahrheit ein immanenter Charakter der Erfahrung und genauer gesagt, gerade derjenige Charakter, den die Erfahrung dann hat, wenn sie sich weniger täuscht. Täuschung wird nicht intellektuell verstanden, sondern vital – so wie es ja zweifellos gewisse unerwünschte Folgen haben könnte, wenn wir überall Zimmer durch Fenster statt durch Türen zu verlassen anfangen.

Übereinstimmung (*adequatio*) muss als eine *Tätigkeit* verstanden werden. Eine Meinung wird so „gestimmt“, dass sie gut in den Wahrheitsvorgang hineinpasst, dass sie stimmt. Wohlgestimmt ist der Vorgang, wenn Zusammenstöße (*clashes, collisions*) vermieden werden.⁶ Die Wahrheit wird so als kontinuierliche Umstellung innerhalb einer überwältigenden Kontinuität verstanden,⁷ und die Korrespondenzbeziehung dementsprechend durch eine Übereinstimmung ersetzt, die nicht notwendigerweise als die traditionelle Alternative logische Kohärenz zu verstehen ist, sondern vielmehr als die Übereinstimmung in der Gemeinschaft der Wahrheitstragenden. Die Übereinstimmung unter Stimmen entscheidet was stimmt.⁸

Wenn Bestätigungen sich anhäufen, liegt Wahrheit vor, und die Wahrheit ist, so gesehen, dasjenige was uns im Leben weiter führt. Weil es aber in der Erfahrung viele Zentren (Personen, Individuen) gibt, hat die Wahrheit nicht nur gemeinsam zwingende Züge, sondern auch persönliche Aspekte. Letztendlich

⁵ Man vergleiche die Unterscheidung zwischen „apophantischem Als“ und „existential-hermeneutischem Als“ bei Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, § 33.

⁶ *Pragmatism*, S. 97, 103.

⁷ A.A., S. 42-43, auch 34ff.

⁸ Die Tatsache, dass James sich bisweilen (z.B. im sechsten Kapitel von *Pragmatism*) in einer Weise ausdrückt, die an den Positivismus erinnert, soll darüber nicht hinwegtäuschen, daß er eine positivistische Auffassung der Verifizierung ganz fern steht. Man vergleiche „*True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not*“ und die folgende Bemerkung, in der die Verifizierung prozessual verstanden wird: „*Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process, the process namely of its verifying itself, its verification...*“ *Pragmatism*, S. 97.

³ *Pragmatism in The Works of William James*, S. 98.

⁴ Der Begriff des Nützlichen ist bei James nicht scharf definiert. Oft spricht er, statt vom Nützlichen, vom Guten oder nur Befriedigenden.

wäre es wohl auch plausibel zu behaupten, dass eine wahrheitsüberprüfende Intersubjektivität nur dann existieren kann, wenn es solche persönliche Zentren gibt. Würde die subjektive oder besser, die persönliche Erfahrung fehlen, gäbe es nichts zusammenzustellen in der Intersubjektivität.⁹

Ohne eine Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrem verwickelt sich der Pragmatismus jedoch in unlösbare Schwierigkeiten. Das Wahre ist dies und jenes in einer besonderen Lage, die Wahrheit dagegen eine überall geltende Bedingung dieses partikular Wahr-Seienden. Gerade diese Tugend der Wahrheit war in der Lebensphilosophie von Nietzsche Gegenstand der Kritik. Ebenso bei James, aber er drückt sich bisweilen so aus, als ob auch das Wahre mit dem Befriedigenden zusammenhinge und scheint sogar im Pragmatismus-Buch die Unterscheidung von Wahrheit und dem Wahren zu bestreiten. Dies wahrscheinlich aus Angst davor, dass sie zurück zu einer Konzeption der idealen Wahrheit führen könnte. Dies ist jedoch nicht zwingend. Völlig in Übereinstimmung mit den Prinzipien des radikalen Empirismus wäre es zu behaupten, dass die Wahrheit, auch wenn sie prozessual zu verstehen ist, in ihrer Entfaltung *Dispositionen* erzeugt, die in sehr verschiedenartigen Lagen aktualisiert werden können und demgemäß dem Partikularen überschreiten.

Eine Disposition stellt aber ein Moment organisierter Wirkungszusammenhänge dar, hat nur eine relative Beständigkeit und ist deshalb nicht als Idee oder Kategorie zu verstehen. Weil sie jedoch das Gelegentliche der Einzelfälle überschreitet, kann über sie auch getrennt gesprochen werden – und was auf sie zutrifft muss nicht zwangsläufig auf jeden Einzelfall zutreffen. So kann das Kennzeichen der Wahrheit z.B. das Befriedigende sein, ohne dass das Wahre des Besonderen uns deshalb immer befriedigen müsste. Es ist wahr, dass es Autounfälle gibt, und dies ist sicher nicht besonders befriedigend, aber es ist dagegen befriedigend, dass wir diese Tatsache feststellen können, weil dies uns einen größeren pragmatischen Spielraum verleiht, etwas dagegen zu tun. Zugleich gibt es aber einen Zusammenhang zwischen der Wahrheit als Disposition – oder Tugend – und den Einzelfällen des Wahren und Falschen. Im Falle eines Autounfalls ist es offensichtlich, dass die Bestimmtheit dieser Tatsache und die entsprechende Möglichkeit zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden – sagen ob es ein Unfall gibt oder nicht gibt – nicht ganz unabhängig von unseren Interessen vorliegt. Von einem Autounfall zu sprechen setzt z.B. Verkehr, Bewegung und Selbsterhaltungstrieb voraus. Die Tatsache ist durch einen Sinnzusammenhang bestimmt und deshalb kann etwas hier stimmen, wahr sein. Aus dieser Konkretion der Einzelfälle nährt sich die Wahrheit als Disposition, die nichts anderes ist als eine allmählich sich einwurzelnde Regelstruktur, die es der Erfahrung erlaubt, sich bejahend und verneinend weiterzuentfalten, d.h. Bestimmtheit in der Welt zu gestalten.

⁹ Wenn der radikale Empirismus panpsychistisch ist, dann zugleich ein pluralistischer Panpsychismus. James setzt sich ausdrücklich von dem Absoluten der Identitätsphilosophie dadurch ab, dass er affirmativ von „so many little absolutes“ spricht. *Essays in Radical Empiricism*, S. 66.

Nicht nur Folgen sind in der Erfahrung prägend, sondern auch das *Verhältnis von Meinungen und Folgen*. Wenn es um Wahrheit geht, *soll dieses Verhältnis befriedigend sein, nicht die Folgen als solche*. Meinung wird bei James als ein im Leben verwurzeltes intentionales Verhalten verstanden. So könnte man hier von einem Verhältnis zwischen *Verhalten* und *Folgen* sprechen. Ein Verhältnis entscheidet über das disponierende Potential des Verhaltens. Wenn dieses Potential sich wiederkehrend als groß erweist, d.h. die Fähigkeit besitzt, ein jeweils richtiges Verhalten in Gang zu setzen, trägt dies zur Disposition, d.h. zur *Haltung* bei. Richtig ist das Verhalten, wenn Kollisionen vermieden werden.

Die Beziehung von Wahrsein und Für-Wahr-Halten gestaltet sich unterschiedlich, je nachdem, wie das „Halten“ selbst verstanden wird. Was „hält“ muss nicht die Stellungnahme eines Subjekts sein, sondern kann ebenso gut als das Halten eines Sachverhalts verstanden werden. Sachverhalte sind dann aber keine unabhängigen Tatsachen, sondern hängen eng mit Verhalten und Verhaltensmöglichkeiten zusammen. Sachverhalte sind dasjenige, was es uns ermöglicht, in den Mustern der Wirklichkeit mitzuwirken.

3. Wahrnehmung, Disposition und mentaler Fingerzeig

Ein Credo der Philosophie des letzten Jahrhunderts war häufig, dass die Wahrnehmung kein neutrales Erfassen ist, sondern aktiv und von verschiedenen Interessen geladen. Allerdings gab es innerhalb des Positivismus auch naturalistisch orientierte Strömungen, die eine neutrale Basis der Sinnesdaten in der Wahrnehmung angenommen haben. Auch William James drückt sich in seiner Psychologie bisweilen so aus, als ob er von der Existenz einer solchen Basis ausginge, aber die Tendenz der Darstellung führt gleichwohl in die Richtung einer zunehmenden Hervorhebung der Pragmatik, die dann auch schon auf der elementarsten Ebene der Wahrnehmung wirksam ist. Die *Interessen*, die dabei entscheidend sind, müssen aber nicht als *momentane* Interessen, sondern vielmehr als evolutionsgeschichtlich entstandene Dispositionen im Organismus verstanden werden. So gesehen, stellt die Wahrnehmung eine elementare Naturhaftigkeit dar, die schon in dem noch ziemlich experimentalwissenschaftlichen Frühwerk *The Principles of Psychology* als *Aufmerksamkeit* (*attention*) beschrieben wird. Die für den späteren Pragmatismus entscheidende James'sche Theorie der Aufmerksamkeit kann als eine dynamische Intentionalitätstheorie verstanden werden, wobei James aber, statt von Intention, eher von „mental cue“, *mentalem Fingerzeig*, spricht. So verstanden ist die Intention als bleibender Inhalt der perzeptiven Akte immer ein potentiell auslösendes Zeichen.¹⁰

Wenn über pragmatische Zeichentheorie geschrieben wird, ist die Tendenz

¹⁰ Auch das Thema Retention und Protention kommt vor in *The Principles of Psychology* und die Nähe zu Husserl ist auffällig, wenn auch James die Erstreckung des Zeitbewusstseins ganz unphänomenologisch zu messen versucht.

heutzutage eher von Peirce's Zeichenlehre auszugehen statt von James' Theorie der mentalen Fingerzeige. Zu wenig ist beachtet worden, wie James Zeichencharakter und Intentionalität mit einander verbindet. Das mag äußerliche Gründe haben, wie z.B. die Tatsache, dass James nur gelegentlich die entsprechenden Wörter verwendet, aber ein substantiell wichtiger Grund liegt vermutlich in der Tatsache, dass die psychologisch-naturwissenschaftliche Begrifflichkeit der *Principles of Psychology* die darin auch enthaltene lebensphilosophisch und phänomenologisch angelegte Theorie der Intentionalität verdeckt hat. Bei denjenigen, die Philosophie als eine realistische Metatheorie der Wissenschaften verstehen wollten und vielleicht gar keine so große Probleme mit dem naturwissenschaftlichen Zug in James' frühem Empirismus gehabt hätten, war dagegen die pragmatische Wahrheitstheorie ein rotes Tuch.

Der Begriff des mentalen Fingerzeigs ist nicht nur für das Verständnis der James'schen Psychologie zentral. Auch die spätere pragmatische Erkenntnistheorie und Ontologie bleibt in dieser Theorie der auslösenden Zeichen fest verankert – auch da, wo der Begriff des „mental cue“ nicht mehr ausdrücklich vorkommt. Was in der nachcartesischen Tradition als Idee im Sinne der repräsentierenden Vorstellung der Außenwelt verstanden wurde, wird bei James als Antizipation umgedeutet. Im mentalen Fingerzeig ist der Endpunkt einer unternehmbaren Handlung festgelegt und als Vorgehen auf einen künftigen Zustand weist er eine mögliche Richtung der jeweiligen situationellen Bestimmtheit aus. Was der mentale Fingerzeig als Zeichen zusammenfasst, ist ein Zustand *in der Welt*, der durch Handlungen bewirkbar erscheint. Der Zustand wird aber so allgemein erfasst, dass der Fingerzeig nicht auf singuläre Situationen beschränkt bleibt. Er kann sich deshalb in Verhaltensdispositionen sedimentieren. Im ausführenden Automatismus, der vom Fingerzeig in Gang gesetzt werden kann, ist die Welt selbst mitkonstitutiv. Sie ist für die Verwirklichung gleich wesentlich, wie das Wasser für das Muster des Schwimmens. Ein mentaler Fingerzeig ist deshalb kein subjektives Bewusstseinsphänomen.¹¹

Einige Fragen stellen sich. Ist z.B. schon der sensorische Reiz ein auslösendes Zeichen, das zwar noch nicht mit einer Eigeninitiative des Wahrnehmenden gleich eng verbunden ist wie der eigentliche mentale Fingerzeig, aber trotzdem dieselbe entweder tatsächliche oder potentiell auslösende Funktion besitzt? Wenn James von Fingerzeigen redet, scheint er zwar häufig etwas zu meinen, das von den genannten „Perzeptionszentren“ ausgeht, aber zugleich beschreibt er die von „cues“ ausgelösten Vorgänge, als ob die Reaktion eine ziemlich direkte Antwort auf den sinnlichen Anlass wäre.

¹¹ Bisweilen drückt James sich so aus, als ob es hier nicht nur um eine *weisende*, sondern um eine tatsächlich *in Gang setzende* Funktion ginge. Z.B. *Principles of Psychology*, Cambridge, Massachusetts and London, England 1983, S. 121. Ein „cue“ wird als ein „command to start“ verstanden, das von den „centers of perception“ ausgeht. Die vertiefende Behandlung (im Kapitel „Will“ der *Principles of Psychology*) legt jedoch nahe, dass der Fingerzeig nicht als etwas in Gang Setzendes, sondern als eine weisende oder zeigende Funktion verstanden werden soll – eben als einen mentalen Hinweis.

Die Zweideutigkeit hängt mit der Schwierigkeit zusammen, Motorik und Sensorik streng von einander zu trennen. Wenn schon die Sinnesreize in einem sensorischen Frage-Antwort-Kontext eingebettet sind, wird es unklar, wie der Fingerzeig genau zu verorten ist. Stellt der Sinnesreiz nur die Ursache der Aktivierung eines Fingerzeigs dar, oder ist die Aktivierung des Fingerzeigs eher das, was es einem Vorgang ermöglicht *als* Reiz aufzutreten? James scheint immer mehr zur letzteren These zu neigen. Gerade deshalb muss die Wahrnehmung als eine selektiv-aufmerksame Aktivität und nicht als ein passives Erleiden verstanden werden.

Pragmatisch plausibel zu behaupten ist vielleicht auch, dass der sinnliche Stimulus gerade deshalb Stimulus sein kann, weil er eine Antizipation seiner Folgen erweckt. Dann sind die von Interessen geladenen Dispositionen des Organismus für die Rezeptivität der Wahrnehmung gleich notwendig, wie für die Spontaneität.

Wahrnehmungsdispositionen sind Muster für die Wahrnehmung. Zugleich gibt es eine die Zukunft einbeziehende Dimension in jedem Auslösen der Muster, weil die Muster selbst in vorherigen ähnlichen Situationen geformt wurden, und zwar als Muster für den Übergang in die Zukunft. In einer neuen Lage wird eine Isomorphie mit den schon erlebten Situationen festgestellt und deshalb ein Muster aktiviert, das aufgrund dieser Isomorphie auch auf die weitere Entfaltung der aktuellen Situation vorgreift – wenn auch in einigen Fällen nur um dann enttäuscht zu werden. Das Muster ist ein Muster für einen zeitlichen Vorgang, von dessen mit früherer Aktualisierung übereinstimmender Bestimmtheit schon dann ausgegangen wird, wenn das Muster *am Anfang* seiner Aktualisierung steht. *Diese Antizipation ist aber gleich automatisch wie das Muster selbst.* Anders ausgedrückt: Die hier vorliegende Voraussicht ist keine kontrollierende, sondern nur eine mehr oder weniger auslösende.

Diese Hinweise, Zeichen oder Fingerzeige haben einen zweckmäßigen Charakter und die Theorie der Fingerzeige deshalb einen teleologischen Zug – was besonders dann wichtig wird, wenn der Fingerzeig nicht nur für eher willentliche Akte, sondern generell für die Erfahrung konstitutiv ist. Weil James später in seinem radikalen Empirismus gerade die Erfahrung auf extreme Weise universalisiert, würde dies eine teleologische Ontologie fast zwangsläufig implizieren.

Gerade die Tatsache, dass James keine scharfe Unterscheidung zwischen Sinnesreiz und Fingerzeig macht, führt später zu einer immer stärkeren Hervorhebung des „interessierten“ Charakters der gesamten Erfahrung. Eine Zeitspanne ist vom Verhalten gedeckt, wenn es entsprechende mentale Fingerzeige gibt. Was sich dabei ereignet ist Wahrnehmung. Je größer die gedeckte Zeitspanne ist, desto wahrer die Wahrnehmung, desto weniger brüchig die Übergänge. Dabei muss aber stets in Erinnerung gehalten werden, dass der Fingerzeig den durch ihn ausgelösten Vorgang gar nicht steuert, sondern eben nur *auslöst*. Der Vorgang selbst ist automatisch und kann höchstens dann verhindert oder beeinflusst werden, wenn andere Fingerzeige rivalisierende oder modifizierende Prozesse in Gang setzen. Für unser intentionales Verhalten ist charakteristisch, dass wir, indem wir

etwas erfassen, nicht dasjenige erfassen, wodurch diese Erfahrung zustande kommt. So verstanden, schließt die Intentionalität eine apperzeptive Erfahrung aus. Folgerichtig ist das Tun oder Handeln, das im Pragmatismus so zentral ist, keineswegs etwas von einem souveränen Bewusstsein in Gang Gesetztes, sondern vielmehr das Eingreifen oder Mitwirken in einem impulsiven Strom, der stets uns hindurch läuft.¹²

In diesem Sinn sind wir vor allem von verschiedenen Tendenzen geladene Naturereignisse, obzwar mit einem gewissen Mitbestimmungsrecht. James' Kritik an der Theorie der so genannten Innervationsgefühle – d.h. an der These, dass es in der Ausführung einer Bewegung eine besondere sensitive Präsenz gäbe, die nicht daher herrührt, dass die bewegten Körperteile mit einer sensorischen Veränderung zusammengehen, sondern ausdrücklich eine *Empfindung der Ausführung wäre* (Wundt, Mach u.a.) – hat gerade darin ihre philosophische Bedeutung, dass die Möglichkeit einer ständigen Kontrolle der ausführenden Automatik hier bestritten wird. Das ausführende Moment ist als solches nicht kontrolliert, sondern indirekt hervorgebracht dadurch, dass der Handelnde seiner Impulsivität freien Lauf gibt, sich gerade jetzt in diejenige Richtung zu entfalten, die vom mentalen Fingerzeig angestoßen wurde.

Die selektive Wahrnehmung geht von den Interessen des Wahrnehmenden aus und ist dabei *vorgreifend*, weil Interessen auf Verwirklichung eines Erwünschten eingestellt sind. In jedem Fingerzeig gibt es ein Moment der Antizipation. Der Wahrnehmende kann sich in einer neuen Lage orientieren, weil er in seinem Gedächtnis ein Vorrat von Verhaltensmöglichkeiten bereit hat. Die Ähnlichkeit zwischen der neuen Situation und schon früher gemachten Erfahrungen ermöglicht es ihm, die Forderungen der Lage wiederzuerkennen und ein angebrachtes Muster ins Spiel zu bringen. Diese weitgehend unbewusste Wiedererkennung ist auf gewisse Weise gerade der Fingerzeig, der zwar nicht direkt eine Handlung auslösen muss, aber sie andeutungsweise zeigt. Die Fingerzeige geben die *Möglichkeit* eines gewissen Verhaltens an und setzen in ihrer wahrnehmungskonstituierenden Funktion keine tatsächliche Verwirklichung voraus.

Es scheint mir, dass die Verbindung von „mental cues“ und Dispositionen einige häufig wiederkehrende Einwände gegen die pragmatische Erkenntnistheorie aufheben kann. Es gibt die Möglichkeit, die *Disposition als solche* so zu verstehen, dass sie etwas Eigenständiges und deshalb ontologisch Maßgebendes enthält. So sind die von James analysierten Muster, die in besonderen Fällen ausgelöst werden, nie subjektiv, weil sie *als* Muster in Situationen entstanden sind. Auch als wiederaktualisierte sind sie stets Dispositionen für ein Verhalten *in der Welt*. So gesehen, könnte das habituelle Muster als eine ontologische Verankerung der Wahrnehmung verstanden werden. Die Bedeutung einer Haltung liegt in dem Verhalten, das sie auslösen kann und das Verhalten ist richtiger (wahrer) wenn die aktualisierte Haltung den Umständen der Aktualisierung entspricht,

¹² „We live, as it were, upon the front edge of an advancing wave-crest, and our sense of a determinate direction in falling forward is all we cover of the future of our path,“ *Essays in Radical Empiricism*, S. 34.

kurz gesagt, wenn die sedimentierte Erfahrung der Vergangenheit mit der Gegenwart übereinstimmt.

Dann habe ich aber wieder das Wort Übereinstimmung gebraucht und dies in einem anderen Sinn als der einer Übereinstimmung zwischen Mitgliedern einer wahrheitstragenden Gemeinschaft. Wie soll eine derartige Übereinstimmung zwischen sedimentierten Mustern und gegenwärtiger Erfahrung verstanden werden? Die Antwort des radikalen Empirismus wäre, soweit ich sehe, dass sie in der *ungestörten* Aktualisierung der dispositiven Muster liegt. Dispositionen sind für eine Verhaltensdauer modelliert um mit Andersheit gut zurechtzukommen und deshalb bleibt die Disposition mit einer neuen Lage übereinstimmend, solange die Übergänge des Verhaltens in dieser neuen Dauer einigermaßen geschmeidig ablaufen.

Dieses Kriterium der Störungsfreiheit ist ihrer Negativität wegen interessant. Es scheint nämlich zu implizieren, dass die hier stattfindende Anpassung sich nach einem *Ausbleiben* von etwas richtet, nicht nach einem positiven Etwas (wie nach der Außenwelt, der äußeren Natur oder Ähnlichem). Die zunehmende Bestimmtheit der Erfahrung würde so gesehen weniger etwas über eine unabhängige Wirklichkeit sagen, als über die Fähigkeit unserer Dispositionen etwas zu ertragen. Maßgebend in der Anpassung wäre das, was vermieden wird. Positiv zu verstehen ist nicht dasjenige, woran sich der Erfahrende anpasst, sondern die dispositive Vorherbestimmtheit seiner Erfahrung. In beiden Fällen geht es aber um eine ontologische Verankerung, die gegen Willkür schützt. Die Vorherbestimmtheit unserer Verhaltensmuster bietet eine diachrone Verankerung und die Interaktion mit dem, was kollidieren kann, eine synchrone Verankerung. James spricht von zwei Funktionen, der Gewohnheit und der Stimmigkeit, die Wahrheit ermöglichen.¹³

Es gibt hier auffällige Bezüge zu Aristoteles, insofern Dispositionen oder Haltungen (*hexeis*) eine zentrale Rolle in der aristotelischen Philosophie spielen. Ebenso ist klar, daß die Zukunftsorientierung der Pragmatik einen teleologischen Zug hat. Sogar die Willenstheorie von James erinnert an Aristoteles, insofern beide Philosophen davon ausgehen, dass der Wille eine Art gezielte Einwirkung in einem Bereich des Strebens und der Begierde darstellt. Bei James findet sich sogar Passagen, wo die Naturgesetze als „customs of motion“ beschrieben werden,¹⁴ für einen Aristoteliker eine ganz verständliche Auffassung. Bei James verwirklichen sich Dispositionen jedoch nicht, wie bei Aristoteles, in *Materie*, sondern in *Erfahrung*. Ähnlich wie bei Aristoteles wirft aber der ontologische Status der sedimentierten Muster einige Fragen auf. Unter anderem: Wie ist die nicht-aktualisierte Existenz einer Disposition irgendwo in irgendeinem Gedächtnis letztendlich zu verstehen? Materiell kann sie als Struktur gar nicht sein, weil eine Struktur nicht das Strukturierte ist, sondern das Strukturierende. Sowieso will der radikale Empirismus ja die Erfahrung, und nicht die Materie, als äußerste ontologische Verankerung verstehen. Wie es kurz in dem wichtigen Vortrag „La

¹³ *Essay in: Radical Empiricism*, S. 135f.

¹⁴ *The Principles of Psychology*, S. 921, vgl. auch S. 130 & 681.

notion de conscience“, den James 1905 in Rom hielt, heißt: „Das Bewusstsein, so wie man es gewöhnlicherweise versteht, existiert ebenso wenig wie die Materie, die von Berkeley den Gnadestoß bekommen hat.“ (La conscience, telle qu'on l'entend ordinairement, n'existe pas, pas plus que la Matière, à laquelle Berkeley a donné le coup de grâce.)¹⁵

Wie gibt es aber die latenten Dispositionen im Schwebezustand der Nicht-Aktualisierung und wie verhalten sich letztlich die auslösenden Zeichen zu den Dispositionen? Ist eine Disposition als Disposition vielleicht von lauter auslösenden Zeichen (Fingerzeigen) konstituiert, die ebenso die Fähigkeit besitzen im Gedächtnis sedimentiert zu werden? So gesehen, wäre das dispositive Gedächtnis eine Art *thesaurus stimulantiae*.

4. Ein Problem: Die retroaktive Gültigkeit

Abschließend noch einige Bemerkungen zu einem Problem der pragmatischen Erkenntnistheorie und zwar zu dem der offensichtlich retroaktiven Gültigkeit verschiedener Meinungen. So gibt es z.B. die Sterne vor jeder Astronomie oder Astrologie. Was hat James hierzu zu sagen?

„A fact virtually pre-exists when every condition of its realization save one is already there. In this case the condition lacking is the act of the counting and comparing mind. But the stars (once the mind considers them) themselves dictate the result. The counting in no wise modifies their previous nature, and, they being what and where they are, the count cannot fall out differently. It could then *always* be made.“¹⁶

James beschreibt dies als ein Paradox: „In one sense you create it [the number of a stellar constellation], in another sense you *find* it.“¹⁷ Die Formulierung „the stars (once the mind considers them) themselves dictate the result“ enthält die Schwierigkeit der pragmatischen Erkenntnistheorie *in nuce*. Kann das Erkannte, in dem es sich als retroaktiv gültig zeigt, auch als etwas verstanden werden, das das Erkennen im voraus „diktiert“ hat? Und wie ist die Behauptung, dass das Zählen der Sterne eines gewissen Sternbildes „in no wise modifies their previous nature“ mit der pragmatischen These zu vereinbaren, daß „the whole coil and ball of truth, as it rolls up, is the product of a double influence. Truths emerge from facts; but they dip forward into facts again and add to them“?¹⁸

Dieses Problem sei vor allem deshalb genannt, weil es mit einem anderen zusammenhängt, nämlich mit dem der ebenso rückwärtsgerichteten Reflexion.

Auch innerhalb einer prozessualen Wahrheitstheorie, kann von einer *ontologischen* Differenz gesprochen werden, die zwischen phänomenalem Wahrsein und reflexiv erschließbarer Wahrheit unterscheidet. Jene Frage lautet: „Ist dies wahr?“, und diese: „Was heißt es für etwas, wahr zu sein?“ Die Antworten im ersteren Fall sind bestimmenden, im letzteren, dagegen, reflexiven Charakters. Wahrheit ist im Unterschied zum schlichten Wahrsein das (in diesem Fall vielleicht geschichtlich geformte) Wesen des Wahren und über die Wahrheit als solche zu sprechen, stellt ein Nachdenken über diese geschichtliche Prägung dar, wobei das Untersuchte nicht so sehr auf Wahrheit und Falschheit überprüft wird, sondern vielmehr nur verstanden wird als dasjenige was es ist. Etwas kann wahr sein indem es der Wahrheit entspricht, die Wahrheit selbst aber ist weder wahr noch falsch.

James zitiert in diesem Zusammenhang auch Kierkegaard: „We live forwards /.../ but we understand backwards. The present sheds a backward light on the world's previous processes.“¹⁹ Seltsam ist aber, dass James die weitreichende Signifikanz dieser Verstehenstheorie gar nicht erörtert, sondern umgekehrt ganz kurz nur behauptet, dass Philosophen häufig „eine Schwäche“ haben – nämlich zu reflektieren. „Understanding backwards is, it must be confessed, a very frequent weakness of philosophers“.²⁰

Das Problem ist jedoch herauszufinden, ob es in der Reflexion ein pragmatisches Kriterium geben kann. Schon die Tatsache, dass die *re-flexio* rückwärtsgerichtet ist, scheint dagegen zu sprechen. Muss man da mit Max Scheler behaupten, dass die pragmatische Erkenntnistheorie nur für eine gewisse Form der Erkenntnis gültig ist, und zwar für die instrumentell bestimmende, aber keineswegs für jede Erkenntnisart, u.a. nicht für die reflexive Erkenntnis?²¹

Der Pragmatismus ist, wie die Fundamentalontologie des frühen Heideggers, eine auf Zukunft gerichtete Philosophie. Innerhalb der pragmatischen Wahrheitstheorie bedeutet dies, dass Wahrheit eng mit Bewährung zusammenhängt. Dies führt fast zwangsläufig zu einer Konzeption der höchsten Wahrheit als optimale Geschicktheit. Dies ist zwar etwas, das den Pragmatismus von der Heideggerschen Existenzphilosophie unterscheidet, insofern Heidegger sich immer verweigert hat, Wahrheit auf eine derartige Richtigkeit zurückzuführen, aber trotzdem gibt es bei den beiden Autoren dieselbe Tendenz, Reflexion als ein rückwärtsorientiertes Denkinstrument zu kritisieren. Bei James ist das Reflexionsproblem noch deutlicher als bei Heidegger und zwar weil er Wissen über das Vergangene pragmatisch schlecht begründen kann. Was war, kann ja nicht mehr enttäuscht oder bestätigt werden.

Dazu kommt, dass Zusammenstöße, Störungen, Brüche und Andersheit in der Reflexion eine Rolle spielen, die ganz anders zu verstehen ist als in der Pragmatik der Anpassung. Aus der Sicht der Reflexion hindert das Anhalten der

¹⁵ *Essays in Radical Empiricism*, S. 117.

¹⁶ *The Meaning of Truth in The Works of William James*, Cambridge, Massachusetts und London, England 1975, S. 56.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Pragmatism*, S. 108.

¹⁹ *Pragmatism*, S. 107 (ursprünglich bei Kierkegaard in *Gjentagelsen*).

²⁰ *Essays in Radical Empiricism*, S. 121, vgl. auch S. 65, 130 ff.

²¹ Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit* in *Gesammelte Werke*, Bd. 8, München 1960, S. 191-

Pragmatik unsere weitere Tätigkeit und zeigt uns *gerade deshalb* etwas über die Motive dieser Tätigkeit, d.h. über ihre immer mehr oder weniger unbewussten Triebkräfte. Zu sagen, dass auch dieser reflexive Zustand letztlich zukunftsgerichtet sein müsste, wäre eine pragmatische Unterstellung. Vielmehr muss es heißen, dass es Wichtiges auch da gibt, wo alles schon geschehen ist, Geschichte ist, wo keine Pragmatik mehr vorkommen kann. Letztlich zeigt die Theorie der auslösenden Zeichen ja auch, dass gerade das pragmatische Interesse an Folgen zwangsläufig das verdecken muss, was noch wichtiger ist als Folgen, nämlich die geschichtlich verankerte Aktualität ihrer Verwirklichung.