

Geisterglaube, Aufklärung und Wissenschaft – Historiographische Skizzen zu einem westlichen Fundamentaltabu

Andreas Sommer

... in dieser Sache, über die sich fast eben so viel dafür als darwider sagen läßt, die nicht entschieden ist, und nicht entschieden werden kann, hat die gegenwärtig herrschende Art zu denken den Gründen darwider das Übergewicht gegeben; einige wenige haben diese Art zu denken, und viele wollen sie zu haben scheinen; diese machen das Geschrei und geben den Ton; der größte Haufe schweigt und verhält sich gleichgültig, und denkt bald so, bald anders, hört beim hellen Tage mit Vergnügen über die Gespenster spotten, und bei dunkler Nacht mit Grausen davon erzählen.

Gotthold Ephraim Lessing¹

Geisterglaube und Magie von der wissenschaftlichen Revolution zur Aufklärung

Seit etwas mehr als drei Jahrhunderten sind wir Vernunftwesen und sollen nicht mehr an Magie und Geister glauben. Heutzutage wird stillschweigend davon ausgegangen, dass dies vor allem mit wissenschaftlichem Fortschritt zu tun habe. Emil du Bois-Reymond, einem der Gründungsväter der Berufsphysiologie, verdanken wir ein Zitat, das als Mantra der modernen Standardhistoriographie des Verhältnisses zwischen ›Okkultglauben‹ und Wissenschaft gelten könnte:

An die Stelle des Wunders setzte die Naturwissenschaft das Gesetz. Wie vor dem anbrechenden Tag erblichen vor ihr Geister und Gespenster. Sie brach die Herrschaft alter heiliger Lüge. Sie löschte die Scheiterhaufen der Hexen und Ketzer. Der historischen Kritik drückte sie die Schneide in die Hand.²

¹ G. E. Lessing: Hamburgische Dramaturgie. Erster Theil. Elftes Stück, 84–85.

² E. du Bois-Reymond: Culturgeschichte und Naturwissenschaft, 35.

Prüft man diese in modernen Ohren so unproblematisch klingenden Behauptungen aber einmal im Lichte relevanter Primärquellen, ergibt sich ein recht widersprüchliches Bild. So hat sich beispielsweise die populäre Auffassung von der wissenschaftlichen Revolution im 16. und 17. Jahrhundert als Siegeszug von Wissenschaft und Vernunft über Religion und Aberglauben als ein historiographisches Artefakt des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts entpuppt, entstanden um die Zeit der etwa gleichzeitigen Geburt der Berufspsychologie und modernen parapsychologischen Forschung.³

So enthalten zum Beispiel die Schriften Francis Bacons zahlreiche Versicherungen über die Realität von Magie, Hexerei und Geistern. Wie die meisten seiner wissenschaftlichen Zeitgenossen ging Bacon von der Wirksamkeit der *fascinatio* aus, ein damals verwendeter Begriff für Fernwirkungen, Vorahnungen und andere magische Erscheinungen. Obwohl Bacon sich selbst in deren Untersuchung zurückhielt, schilderte er eigene Beobachtungen und empfahl konkrete Experimente.⁴ Bacon glaubte auch an ein erhöhtes Auftreten von Gedankenübertragung und Hellsehen in Todesnähe und interpretierte diese Phänomene als Fingerzeig der unsterblichen Seele. Ein offen empirischer Zugang zum Problem der Unsterblichkeit – etwa durch die Erforschung von Geistererscheinungen oder Versuche, mit Abgeschiedenen in Verkehr zu gelangen – wurde hingegen strikt abgelehnt. So warnte Bacon direkt im Anschluss an seine Überlegungen über das Auftreten parapsychologischer Phänomene in Todesnähe vor einer systematischen Erforschung der Umstände und des Wesens der Seele nach dem Tode: »Und obwohl ich der Meinung bin, dass dieses Wissen selbst in der Natur wirklicher und gründlicher als bisher untersucht werden könne; so sage ich doch, dass es am Ende durch die Religion beschränkt werden muss, ansonsten es nämlich zum Gegenstand von Trug und Wahn werde[.]«⁵

³ Wissenschaftshistorische Arbeiten, die den aktuellen Wissensstand zum engen Zusammenhang zwischen Naturforschung und dem Okkulten während der Wissenschaftlichen Revolution reflektieren, sind u.a. C. Webster: *From Paracelsus to Newton*; S. Clark: *Thinking with Demons* und S. Shapin: *The Scientific Revolution*.

⁴ Siehe z.B. F. Bacon: *Sylva Sylvarium*, 48, 52, 56–62, 64–65, 71–77. In Bacons *Das Neue Atlantis* werden Naturforscher durch deren Kompetenz, Wunderzeichen zu prüfen und sie entweder als Täuschung zu entlarven oder als echte Indizien göttlichen Wirkens zu belegen, gar in den quasi-priesterlichen Stand erhoben, siehe z.B. F. Bacon: *The New Atlantis*, 245–246.

⁵ F. Bacon: *Of the Proficiency and Advancement of Learning*, 127. Sämtliche Übersetzungen aus dem Englischen wurden von mir vorgenommen.

Als 1660 in London die Royal Society zur Umsetzung von Robert Boyles experimentalwissenschaftlichem Programm begründet wurde, hatte man die Geister immer noch nicht vertrieben. Ganz im Gegenteil: Leitfiguren der Royal Society – Joseph Glanvill, Henry More und Ralph Cudworth – untersuchten Geistererscheinungen, Behexung, Spuk, Besessenheit und andere okkulte Erscheinungen und traten für deren Realität ein. Die heute vielleicht bekannteste Frucht dieser Bestrebungen ist Glanvills *Saducismus Triumphatus*; vergleichbare Fallsammlungen sind Henry Mores *An Antidote to Atheism* und *The Immortality of the Soul*. Robert Boyle selbst führte Untersuchungen über Hellsehen (*second sight*) in Schottland durch, war beeindruckt von den spektakulären Erfolgen des irischen Wunderheilers Valentine Greatrakes und veranlasste die englische Übersetzung des Berichtes über einen berühmten französischen Poltergeistfall, den ›Teufel von Mascon‹, zu welcher Boyle auch das Vorwort schrieb.⁶

Bei diesen unorthodoxen Untersuchungen kamen dieselben empirischen Prinzipien zur Anwendung, die Boyle und Kollegen ihren heutigen Ruf als Vorreiter der modernen Wissenschaft einbrachten. So betonte Boyle in einem Brief an Glanvill die Wichtigkeit, bei Untersuchungen von Magie und Spuk zu gewährleisten,

dass mindestens die Hauptumstände des Berichtes unparteilich überliefert und genügend bestätigt seien [, ...] denn wir leben in einer Zeit und an einem Ort, wo alle Geschichten von Hexerei oder anderen magischen Leistungen von vielen, sogar den Gescheiten, verdächtigt werden; und von zu vielen, die als gescheit gelten könnten, verlacht und verrissen.⁷

Dieses Zitat wirft freilich die Frage nach dem Ursprung und Wesen des frühneuzeitlichen Unglaubens an Magie und Geister auf. Unter den führenden Kritikern des Geisterglaubens befand sich Thomas Hobbes, Gegner Boyles und *persona non grata* innerhalb der Royal Society. Durchaus repräsentativ für zeitgenössische Angriffe auf Magie- und Geisterglaube waren seine Argumente gegen die Realität von Geistererscheinungen jedoch nicht empirischer Natur, sondern

⁶ F. Perrault: *The Devil of Mascon*. Zu Boyles Feldstudien zur *second sight* siehe M. Hunter: *The Occult Laboratory*. Zu Boyle und Greatrakes siehe u. a. P. Elmer: *Miraculous Conformist*. Zum weiteren Kontext von ›Jenseitsforschungen‹ in der frühen Royal Society, siehe z. B. J. Jobe: *The Devil in Restoration Science*.

⁷ Boyle an Glanvill, 18. September 1677, in: L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science VIII*, 200.

polemisch.⁸ Und sie legen beredtes Zeugnis für die damals weit verbreitete Furcht vor verheerenden sozialpolitischen Folgen eines religiösen Pluralismus ab. Der enge Zusammenhang zwischen Geisterglauben und dem Problem des bürgerlichen Gehorsams bei Hobbes macht es dann auch verständlich, dass seine ausführlichsten Angriffe auf Geisterglauben in einem Klassiker der modernen politischen Philosophie – Hobbes *Leviathan* – stattfinden.⁹

Furcht vor religiöser Uneinigkeit trieben auch die parapsychologischen Studien Boyles und seiner Kollegen in der Royal Society an. Letztere befürchteten, dass der fehlende Glaube an Geister und eine Belohnung beziehungsweise Bestrafung der immateriellen Seele nach dem Tode zu religiösem Fanatismus und bürgerlichem Ungehorsam führten. Hobbes war der gegenteiligen Meinung, dass der Glaube an Geister, Magie und ein immaterielles Jenseits die eigentliche Ursache für theologische Korruption sowie Unruhen und Aufstände darstellten. Um den Ernst solcher Ängste zu verstehen, ist es wichtig festzuhalten, dass sich die so genannte wissenschaftliche Revolution über eine lange Periode brutalen, religiösen Unstimmigkeiten entsprungener Aufstände und Bürgerkriege erstreckte, die oft von Männern angeführt wurden, die für sich direkte göttliche Inspiration und Berufung reklamierten. Während Wissenschaftler wie Boyle und More die Realität einer Geisterwelt mit empirischen Mitteln zu beweisen und dadurch religiösen Differenzen als Wurzel politischer Teilung zu begegnen suchten, zählte Hobbes zu denjenigen, die dem Problem religiöser Uneinigkeit genau entgegengesetzt begegneten: durch die Popularisierung der Auffassung, Geister- und Okkultglauben seien identisch mit Aberglauben. Bei Hobbes finden wir auch einen Topos, der später während der Aufklärung im Kampf gegen Katholizismus und theokratischen Absolutismus in voller Blüte stehen wird und schließlich in der Französischen Revolution und ähnlichen Ereignissen gipfelte: Politischer Despotismus verdankt sich Leichtgläubigkeit und Aberglauben.

›Schwärmerei‹ (*enthusiasm*) ist hier ein ausgesprochener Schlüssel- und Kampfbegriff. Vorwürfe der Schwärmerei bezogen sich auf

⁸ Zum Streit zwischen Hobbes und Boyle in oft untrennbar wissenschaftlichen wie religiösen Angelegenheiten siehe S. Shapin, S. Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump*, Kapitel 5.

⁹ Zur Rolle von Geistererscheinungen und Magie bei Hobbes siehe S. Clark: *The Reformation of the Eyes* und I. Bostridge: *Witchcraft and Its Transformations*, Kapitel 2.

sämtliche Überzeugungen, die vom christlichen Glauben an eine unsterbliche Seele abwichen und ohne Jenseits und die dort erwartete Vergeltung von bösen und guten Taten auskamen. Pantheistisch-mystische und andere alternativ-religiöse Strömungen, vor allem wenn sie auf Visionen oder anderen als unmittelbar empfundenen Offenbarungserfahrungen beruhten, waren Boyle und Hobbes gleichermaßen verhasst und wurden flugs als ›Schwärmerei‹ diskreditiert und pathologisiert, und nicht selten als Synonym für Atheismus verwendet.¹⁰ Überhaupt war man mit Vorwürfen des Atheismus schnell zur Hand – auch Hobbes wurde durch seine mortalistische Auferstehungslehre¹¹ und Ablehnung der Idee einer immateriellen Seele und Geisterwelt vorschnell des Atheismus bezichtigt.

Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts waren empirische Zugänge zur Geister- und Jenseitsfrage unter Federführern der Aufklärung zutiefst verpönt und galten als Inbegriff äußerster intellektueller Unanständigkeit. Doch waren es nicht Wissenschaftler oder Ärzte, die dem Glauben an Geister und Magie während der Aufklärung etwa mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln den Garaus machten. Vor allem trug der nun orthodoxe Standpunkt eines rationalistischen Christentums – Deismus, Latitudinarismus und verwandte Strömungen innerhalb wie außerhalb des Protestantismus – maßgeblich zum Niedergang des ›Wunderbaren‹ als diskutables theologisches und wissenschaftliches Problem während der Aufklärung bei.¹²

In England waren es vor allem Dichter wie Alexander Pope und der Journalist und Whig-Politiker Joseph Addison, die die aufgeklärte Abscheu vor Geistern mit geradezu missionarischem Eifer popularisierten. Addisons Lustspiel *The Drummer; or, The Haunted House* ist in dieser Hinsicht typisch. Denn in seiner Veralberung eines berühmten von Joseph Glanvill untersuchten Poltergeistfalles, des ›Geister-

¹⁰ ›Schwärmerei‹ als ausgesprochenes Politikum im 17. und 18. Jahrhundert wurde ausführlich von M. Heyd: ›Be Sober and Reasonable‹. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* bearbeitet. Zu Atheismus bzw. Schwärmerei und der Royal Society siehe z. B. F. Burnham: *The More-Vaughan Controversy*; M. Hunter: *The Problem of ›Atheism‹ in Early Modern England*.

¹¹ Mortalistische Auferstehungslehren besagen, dass der Mensch im Tod vollständig stirbt und erst am Jüngsten Tag wieder zum Leben erweckt wird. Insbesondere wird verneint, dass der Mensch eine unsterbliche Seele hat, die nach dem Tod des Körpers weiterlebt.

¹² Zur Marginalisierung von Magie und Geisterglauben siehe z. B. die unentbehrliche Sozialgeschichte des Medizinhistorikers Roy Porter: *Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought*.

trommlers von Tedworth«, nahm Addison atheistische Freidenker nicht weniger aufs Korn als Geistergläubige.¹³ Während sich in Frankreich Denker wie Voltaire und Diderot die unerbittliche Bekämpfung sämtlicher Formen wirklichen und vermeintlichen Aberglaubens zur Aufgabe machten, setzte in Deutschland Immanuel Kant mit seiner populären Polemik *Träume eines Geistersehers* die aufgeklärte Tradition der Pathologisierung von Visionären und anderen »Schwärmern« in seinem Angriff auf Emanuel Swedenborg fort. Swedenborg hatte bis zum Auftakt seiner Jenseitsgesichte um 1743 mit Christopher Polhammar zu Schwedens führenden Naturforschern gehört und teilte mit Kant – der bekanntermaßen den Glauben an Gott und ein Jenseits zu Postulaten der praktischen Vernunft erhob – grundlegende Ansichten zum Leib-Seele-Verhältnis. Einerseits verspottete er Swedenborg mit Referenz auf Samuel Butlers *Hudibras* mit Kommentaren wie »wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F--, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung«. ¹⁴ Andererseits leitete Kant seinen Angriff auf Swedenborg mit Bekenntnissen wie dem folgenden ein:

[E]s wird künftig, ich weiß nicht wo oder wenn, noch bewiesen werden: daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselsweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfangen, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, so lange alles wohl steht.¹⁵

Weiterhin glaubte Kant, dass Geistervisionen in der Tat auf Einwirkungen von entkörpernten Intelligenzen zurückzugehen pflegten,

obgleich hiebei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, daß die Ursache davon ein wahrhafter geistiger Einfluß ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtsein offenbart.¹⁶

Solche Eindrücke seien außerdem inhärent pathologisch: »Imgleichen würde ein solcher Zustand, da er ein verändertes Gleichgewicht in

¹³ J. Addison: *The Drummer; or, the Haunted House*.

¹⁴ I. Kant: *Träume eines Geistersehers*, 48.

¹⁵ Ebd. 27–28.

¹⁶ Ebd. 37.

den Nerven voraussetzt, welche sogar durch die Wirksamkeit der bloß geistig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung versetzt werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen.«¹⁷

Kraft seiner Ferndiagnose – Swedenborg ist Kant nie persönlich begegnet – verübelte Kant es dem Leser dann auch nicht, »wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt«, und fügte einen Behandlungsvorschlag hinzu: »da man es sonst nötig fand, bisweilen einige derselben zu *brennen*, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu *purgieren*«. ¹⁸

Trotz aller Polemik war Kants Interesse an Swedenborg zwiespältig, und eine gewisse wissenschaftliche Neugier Kants an Berichten über des Geistersehers angebliche übersinnliche Leistungen – die Fernwahrnehmung eines Brandes und das Auffinden verlorener Dokumente – ist bekannt.¹⁹ Kant erlebte noch den Einzug des Mesmerismus als medizinische und okkultistische Bewegung nach Deutschland, verhielt sich hier aber wieder schroff ablehnend. In einem Schreiben an Bischof Ludwig von Borowski beantwortete Kant dessen Frage, wie man als Aufklärer diesem letzten Schrei schwärmerischer Verirrungen begegnen solle:

Weitläufige [*sic*] Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen, wie denn auch dergleichen Ereignisse in der moralischen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen.²⁰

Heutzutage gehört es zum guten Ton, den Begründer der Lehre vom ›animalischen Magnetismus‹, Franz Anton Mesmer, als okkultistischen Scharlatan oder bestenfalls unfreiwilligen Entdecker der Hypnose zu betrachten. Doch Mesmer sah sich selbst als Kind der Aufklärung und wollte nicht das Geringste mit Geisterseherei, Gedankenübertragung und anderen magischen Phänomenen zu tun haben, deren Auftreten manche seiner Schüler während der Trancen ihrer Patienten zunehmend berichteten. 1775 wurde Mesmer vom bayerischen Kurfürsten Maximilian III. Joseph berufen, um die sensationel-

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 48.

¹⁹ Ebd. 56–58.

²⁰ I. Kant: Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, 181.

len Heilerfolge des Exorzisten Johann Joseph Gaßner zu erklären. Mesmers Versicherung, Gaßners Kuren seien durch dessen magnetische Veranlagung bewirkt, wurde als Sieg der Vernunft über den Aberglauben verbucht, Kaiser Joseph II. verbot exorzistische Praktiken für das deutsche Reich und Mesmer wurde die Ehre einer Mitgliedschaft in der Bayerischen Akademie zuteil.²¹

Und doch waren es die von Mesmer und Kant gleichermaßen abgelehnten magischen Spielarten des animalischen Magnetismus, die durch den Schweizer Pfarrer und Philosophen Johann Caspar Lavater und den Bremer Arzt Arnold Wienholt nach Deutschland importiert wurden und sich rasch mit swedenborgianischen Anschauungen vermengten. Aber Lavater war mit seiner offenen Begeisterung für den Mesmerismus unter Geistlichen eine Ausnahmeerscheinung. Der Großherzogliche Badische Geheime Hofrat, Ophthalmologe und Ökonom Johann H. Jung-Stilling (ein Freund Goethes, Herders und Wienholts) handelte sich durch seine *Theorie der Geister-Kunde* erheblichen Ärger mit der Basler Kirchenregierung und dem König von Württemberg ein, als er auf der Basis von Beobachtungen über Geistererscheinungen und Visionen Somnambuler im magnetischen Schlaf die Grundzüge einer empirisch-pneumatologischen Anthropologie entwarf.²²

Andere angesehene Mediziner und Naturforscher – zum Beispiel der Arzt, Zoologe, Botaniker und Mineraloge Gottfried Heinrich von Schubert und der Arzt und Schellingschüler Carl August von Eschenmayer – entwickelten ähnliche Entwürfe, die insgesamt auf günstige Resonanz bei Wortführern des naturphilosophisch-wissenschaftlichen Diskurses in Deutschland stießen. Fichtes und Schellings naturphilosophische Schriften enthalten nicht von ungefähr Verweise auf magnetischen Rapport, Hell- und Geistersehen und andere ›magische‹ Phänomenen des Mesmerismus. Fichte hinterließ außerdem ein *Tagebuch über den animalischen Magnetismus* und Schelling machte in seinen Ausführungen zum Leib-Seele Problem und der Frage des Weiterlebens nach dem Tode deutliche Anleihen bei Swedenborg, so zum Beispiel in seiner *Philosophie und Religion* und – am

²¹ Zu Mesmer im zeitgenössischen Kontext siehe z. B. F. Pattie: Mesmer and Animal Magnetism. Über Mesmer und Gaßner siehe z. B. H. Ellenberger: The Discovery of the Unconscious, 53–57 und E. Midelfort: Exorcism and Enlightenment.

²² J. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde. Über Angriffe auf seine Schrift und deren Druckverbot in Württemberg siehe J. Jung-Stilling: Apologie der Theorie der Geisterkunde.

ausdrücklichsten – in der posthum veröffentlichten Schrift *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*.²³ Durch den Einsatz hochrangiger Mediziner und Naturforscher entstanden Anfang des neunzehnten Jahrhunderts – gut ein halbes Jahrhundert vor der Entstehung der ersten experimentalpsychologischen Universitätslaboratorien – medizinische Lehrstühle an deutschen Universitäten, die mit Vertretern des animalischen Magnetismus besetzt waren.²⁴

Außerhalb der Universitäten war der protestantische Arzt und Dichter Justinus Kerner der wohl bedeutendste Vertreter einer empirisch-magnetischen Pneumatologie. In der Medizingeschichte ist Kerner als Autor der ersten vollständigen Beschreibung und experimentellen Erforschung der Lebensmittelvergiftung bekannt,²⁵ und seine ›Klecksographie‹ wird von Psychologiehistorikern oft als Vorläufer des Rorschachtests identifiziert. Am bekanntesten ist Kerner aber heute noch durch die umfassende und wohldokumentierte Chronik der Wunderleistungen seiner somnambulen Patientin Friederike Hauffe, der ›Seherin von Prevorst‹. Zum Standardrepertoire der schwer kranken und bettlägerigen Hauffe gehörten nach Kerner und zahlreichen Zeugen Hellsehen, magnetischer Fernrapport mit Kerner und vor allem Visionen von Geistern Abgeschiedener, worauf der Untertitel von Kerners umfassendem Bericht hinweist – *Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*.²⁶ Zu Kerners Schriften gehörten auch Berichte über Besessenheitsfälle aus seiner ärztlichen Praxis.²⁷ Mit Eschenmayer und anderen angesehenen Vertretern der romantisch-empirischen Pneumatologie veröffentlichte Kerner seine Berichte über magische Erscheinungen und Besessenheit als Erwiderung auf die zunehmende Rationalisierung und Demystifizierung des Christentums durch Theologen wie David Friedrich Strauß.²⁸

²³ J. G. Fichte: Tagebuch über den animalischen Magnetismus; F. W. J. von Schelling: Philosophie und Religion, 68–74; ders.: Clara oder Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt.

²⁴ Siehe W. Artelt: Der Mesmerismus in Berlin, 408–473.

²⁵ Vgl. F. Erbguth, M. Naumann: Historical Aspects of Botulinum Toxin.

²⁶ J. Kerner: Die Seherin von Prevorst.

²⁷ Z. B. J. Kerner: Nachricht von dem Vorkommen des Besessenseyns.

²⁸ Kerner war mit Strauß befreundet, der eine Polemik auf Kerners *Seherin von Prevorst* sowie einen Nachruf auf seinen Freund und Gegner verfasste. Siehe D. F. Strauß: Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst; ders.: Justinus Kerner.

Aufgeklärte Wunderfeindlichkeit war weitgehend identisch mit Antikatholizismus. Dieser schwappte als politischer Zündstoff über die französische Grenze in die deutschen Staaten am Vorabend der Märzrevolution. In diese Zeit fiel eine Episode von geradezu biblischen Ausmaßen im württembergischen Möttlingen, der Besessenheitsfall der Gottlieb Dittus und ihrer Heilung durch den protestantischen Pfarrer und Studienfreund David Friedrich Straußens, Johann Christoph Blumhardt. Blumhardt schien sich der Sache zuerst mit großem Widerwillen angenommen zu haben und begann, zusammen mit dem Möttlinger Schultheiß, Gottliebins Hausarzt und anderen hiesigen Respektspersonen möglichst unauffällig bei der Untersuchung der diabolischen Wunderwirkungen um die Gottlieb Dittus vorzugehen. Blumhardt beschränkte sich in seiner Behandlung der Besessenen und ihrer Schwester Katharina, auf die manche der Symptome übergesprungen sein sollen, auf Gebet und Fasten und vertrieb schließlich nach über anderthalb Jahren die Geister und Dämonen. Erst auf Verlangen der württembergischen Oberkirchenbehörde verfasste Blumhardt im August 1844 eine vertrauliche Mitteilung, die aber ohne sein Wissen in Form von wohl fehlerhaften Abschriften in Umlauf kam, worauf er 1850 eine kleine Anzahl von Lithographien seines Berichts herstellen ließ.

In einer Anmerkung zu seiner Schrift, in der Blumhardt spektakuläre parapsychologische Phänomene schilderte, »wünscht der Unterzeichnete immer noch nicht weitere Verbreitung des Aufsatzes, und bittet daher jeden Leser um freundliche Berücksichtigung seines wohlüberlegten Wunsches«. ²⁹ Ferner erwähnte Blumhardt, er habe »nur zweimal Umständliches, jedoch nur äußerliches erzählt, einmal in Calw, das andere mal in Vaihingen vor freundlich scheinenden Kollegen, und wenigstens an letzterem Orte die Finger verbrannt«. ³⁰ Etwas später waren es neben der liberalen Presse dann auch protestantische Pfarrerskollegen Blumhardts, die gegen ihn die heftigsten Angriffe im Namen von Vernunft und Aufklärung anführten und eine wahre Hexenjagd in Gang setzten, die in Vandalismus gegen das Möttlinger Pfarrhaus und Anschläge auf Gottlieb Dittus gipfelte. ³¹

Als wenig später der Spiritismus in Form des Tischrückens zu-

²⁹ J. C. Blumhardt: Krankheitsgeschichte der G. D. in Möttlingen, 12.

³⁰ Ebd. 14.

³¹ Siehe die gründliche Rekonstruktion des Falles und seiner Nachgeschichte bei D. Ising: Johann Christoph Blumhardt, 131–339.

nächst als amerikanische Modeerscheinung auch in Deutschland Einzug hielt, wurde er von konservativ-theologischer sowie nationalliberal-politischer Seite als neuester Ausdruck gefährlicher abergläubischer Tendenzen abgelehnt und bekämpft. Die meisten deutschen Naturforscher ignorierten oder verhöhnten den Spiritismus ungeprüft, während andere Naturforscher und Intellektuelle – zum Beispiel Christian Gottfried Nees von Esenbeck und Carl Gustav Carus – sich für die »tanzenden Tische« interessierten und Experimente anstellten, aber vitalistische Prinzipien der Geisterhypothese als Erklärungsmöglichkeit vorzogen.³² Zu denjenigen, die aus Prinzip dem animalischen Magnetismus und Spiritismus keinerlei wissenschaftliches Interesse widmeten und sich lediglich privat oder in populären Vorträgen aufgeklärt-abfällig darüber äußerten, gehörten die Galionsfiguren der modernen deutschen Berufsphysiologie.

Der Spiritismus an der Wiege der Experimentalpsychologie

Bereits als Student hatte sich Emil du Bois-Reymond mit anderen jungen Antivitalisten wie Carl Ludwig, Hermann Helmholtz und Freuds späterem Lehrer Ernst Brücke »verschworen, die Wahrheit geltend zu machen, daß im Organismus keine anderen Kräfte wirksam sind, als die gemeinen physikalisch-chemischen«.³³ Im Laufe ihrer Karrieren setzten diese Männer, die zusammen für die Ausbildung fast der gesamten nächsten Generation von Universitätsphysiologen und der ersten Generation von Psychologen nicht nur in Deutschland verantwortlich waren, alles daran, die Lebenswissenschaften von als inhärent rückständig verachteten Konzepten zu säubern und einen reduktionistisch-mechanistischen Theorien- und Methodenmonismus im lebenswissenschaftlichen Curriculum zu verankern.³⁴

³² C. G. Nees von Esenbeck: Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebens-Magnetismus; C. G. Carus: Ueber Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt, 224–225. Zum Tischrücken in Deutschland siehe z. B. J. Bohley: Klopffzeichen, Experiment, Apparat.

³³ Brief von du Bois-Reymond an Eduard Hallmann im Mai 1842, in: Estelle du Bois-Reymond (Hg.): Jugendbriefe von Emil du Bois-Reymond an Eduard Hallmann, 108.

³⁴ Zur Universitätskarriere von Helmholtz als Kreuzzug gegen Vitalismus und romantische Naturphilosophie siehe beispielsweise J. Buchwald: Electrodynamics in Context. Über du Bois-Reymond und Helmholtz als Populisten eines naturwissen-

Es wäre aber falsch, den Reduktionismus du Bois-Reymonds und Helmholtzens im Einklang mit manchen zeitgenössischen Kritikern schlicht als Materialismus zu kategorisieren. Denn beide standen äußerst kritisch und sogar ablehnend den politisch radikalen Wortführern des populären Materialismus – angeführt von Carl Vogt, Ludwig Büchner, Jacob Moleschott und Ludwig Feuerbach – gegenüber. Während Letztere mit der Behauptung, der Epiphänomenalismus sei wissenschaftlich bewiesen, in heftigen Polemiken mit christlichen Wissenschaftlern seit der Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Göttingen im Jahre 1854 den sogenannten ›Materialismusstreit‹ auslösten, gingen Helmholtz und du Bois-Reymond nie weiter, als einen agnostischen Naturalismus zu vertreten, der in du Bois-Reymonds berühmtem *Ignorabimus!* Ausdruck fand und hinsichtlich der oft postulierten Aussichtslosigkeit wissenschaftlicher Erklärungsmöglichkeiten des menschlichen Bewusstseins rasch zum Credo der nachaufgeklärten Lebenswissenschaften avancierte.³⁵

Der für uns heute eigentümlich und vielleicht übertrieben erscheinende, aber für das 19. Jahrhundert so kennzeichnende Schrecken vor dem Materialismus einerseits und ›Aberglaube‹ andererseits schlägt sich auch in einem der wichtigsten philosophischen Texte der Zeit nieder, Albert Langes *Geschichte des Materialismus*. Konzipiert als historische Widerlegung des philosophischen Materialismus, enthält Langes Werk gleichzeitig eine deutliche Absage an die Behandlung metaphysischer Fragen seitens der Wissenschaft und eine explizite Forderung nach einer ›Psychologie ohne Seele‹. Der tiefreligiöse Neukantianer Lange verwarf die Anschauung von der Identität des gottgeschaffenen menschlichen Geistes mit einer immateriellen, substanziellen Seele. Das »Wahre des Materialismus«, so Lange, sei »die Ausschliessung des Wunderbaren und Willkürlichen aus der Natur der Dinge«. ³⁶ Kampfansagen gegen Geisterglauben und magisches Denken als vermeintliche Auswüchse eines rückständigen Anthropozentrismus gehören zu den wiederkehrenden Themen bei Lange, für

schaftlichen Naturalismus vgl. R. Paul, *German Academic Science and the Mandarin Ethos, 1850–1880*. Eine lange überfällige biographische Studie du Bois-Reymonds wurde vorgenommen von G. Finkelstein: *Emil du Bois-Reymond*.

³⁵ E. du Bois-Reymond: *Über die Grenzen des Naturerkennens*, 34. Unentbehrliche Studien zur Entstehung und Rezeption verschiedener Spielarten des wissenschaftlichen Materialismus in Deutschland sind G. Gregory: *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* und A. Wittkau-Horgby: *Materialismus*.

³⁶ F. A. Lange: *Geschichte des Materialismus II*, 215.

den Geisterglaube nichts weiter darstellt als »der phantastische Reflex unsrer Unwissenheit«. ³⁷

Ebenfalls typisch für den intellektuellen Diskurs im Deutschland des ausgehenden 19. Jahrhunderts war die Beschwörung von Befürchtungen eines Untergangs der deutschen Kultur und westlichen Zivilisation überhaupt, bewirkt von den komplementären Schreckgespenstern des Materialismus und dem »Irrationalen«. Langes Stimmme ist hier wieder repräsentativ für eine regelrechte Endzeitstimmung unter deutschsprachigen Intellektuellen:

Kommt es gar zum Zusammenbruch unsrer gegenwärtigen Cultur, so wird schwerlich irgend eine bestehende Kirche, und noch weniger der Materialismus, die Erbschaft antreten: sondern aus irgend einem Winkel, an den Niemand denkt, wird etwas möglichst Unsinniges auftauchen, wie das Buch Mormon oder der Spiritismus, mit dem sich dann die berechtigten Zeitgedanken verschmelzen, um einen neuen Mittelpunkt der allgemeinen Denkweise vielleicht auf Jahrtausende hinaus zu begründen. ³⁸

Inzwischen dürfte deutlich geworden sein, dass du Bois-Reymonds eingangs zitierte Behauptung, es sei wissenschaftlicher Fortschritt gewesen, der mit Wunder- und Geisterglauben ein- für allemal aufgeräumt habe, mit erheblichen Zweifeln zu begegnen ist. Dass des großen Physiologen öffentliche Absage an Magie und Geisterglauben ins Jahr 1877 fiel, wird vielleicht verständlich durch ein erneutes Interesse am Spiritismus von Seiten eminenter Naturwissenschaftler zur selben Zeit, und das ausgerechnet gegen Ende von Bismarcks »Kulturkampf«.

Im Jahr nach der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit lancierte Bismarck zwischen 1871 und 1878 im Namen von Vernunft und Fortschritt in Preußen einen Krieg gegen den Katholizismus. Ungefähr 1800 katholische Priester wurden inhaftiert oder ins Exil geschickt und Kirchenbesitz von etwa sechzehn Millionen Mark konfisziert. Der Kulturkampf erreichte 1876 seinen Höhepunkt im badischen Marpingen, wo drei achtjährige Bauernmädchen Erscheinungen der Jungfrau Maria berichteten, deren Mitteilungen anti-preußische Stimmungen schürte. ³⁹ Drei Jahre vor Marpingen hatte man brutal gegen Visionäre und deren Gefolgschaft im elsässischen Krüth durchgegriffen, nachdem diese die Muttergottes ein

³⁷ Ebd. 280.

³⁸ Ebd. 538.

³⁹ D. Blackburn: Marpingen.

Schwert gegen den Rhein schleudern und preußische Gendarmen mit einem Kreuz verprügeln gesehen haben wollten.⁴⁰ Die enge Verzahnung von Wissenschaft und Politik wird hier deutlich durch die Prägung des Terminus ›Kulturkampf‹ durch den Physiologen und Vorsitzenden der liberalen Deutschen Fortschrittspartei Rudolf Virchow sowie durch das wortgewaltige Eintreten für den Kulturkampf durch führende Wissenschaftspopularisierer wie Ernst Haeckel.⁴¹

Etwas zeitgleich tobten in Paris erneute antikatholische Unruhen. Vor diesem Hintergrund machte der berühmte Neurologe Jean Martin Charcot den vorher durch James Braid in England zur Hypnose entzauberten Mesmerismus zur Experimentalmethode der frühen Psychologie in Frankreich. Angeregt durch die Versuche des späteren Nobelpreisträgers in Physiologie und Schirmherrn der parapsychologischen Forschung in Frankreich, Charles Richet, hatte Charcot den Hypnotismus als Technik zur kontrollierten Manipulation von Bewusstseinszuständen eingesetzt, aber im Sinne seiner antiklerikalen Überzeugungen die hypnotische Trance auf Hysterie reduziert und dabei kurzerhand dämonische Besessenheit, den Spiritismus, aber auch mystische Verzückungszustände in bewährter aufgeklärter Manier pathologisiert.⁴²

Obwohl in Deutschland das offene Eintreten für radikale empirische Zugänge zum animalischen Magnetismus und Spiritismus während des Kulturkampfes vielleicht so riskant war wie nie zuvor, fällt es doch nicht schwer, wissenschaftliches Interesse an okkulten Phänomenen auszumachen. Während im Ausland beispielsweise William Crookes, Alfred Russel Wallace, Alexander Butlerow und andere berühmten Naturforscher spiritistische Phänomene untersuchten und sich öffentlich für deren Wirklichkeit aussprachen, gehörten während des Kulturkampfes in Deutschland unter anderem der jüngere Fichte, Gustav Theodor Fechner, Wilhelm Weber und Johann Friedrich Zöllner zu jenen, die es trotz Angriffen aus den verschiedensten Richtungen wagten, spiritistische Experimente anzustellen und über positive Ergebnisse zu berichten.

Zöllner und Kollegen begannen ihre Experimente mit dem ame-

⁴⁰ D. Klein: *The Virgin with the Sword*.

⁴¹ Zum Zusammenhang zwischen Haeckels politischem Engagement und seiner Propagierung des Darwinismus und Monismus als Weltanschauung siehe N. Hopwood: *Haeckel's Embryos*.

⁴² J. Goldstein: *The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France*.

rikanischen Medium Henry Slade durch die Vermittlung des russischen Staatsrates Alexander Aksákov, der seine spiritistischen Studien wegen Kirchenzensur von Russland nach Deutschland verlegt hatte und 1874 die Zeitschrift *Psychische Studien* begründete. Aksákov hatte vorher durch seinen Redakteur, den exkommunizierten Theologen Gregor Konstantin Wittig, erfolglose Versuche unternommen, bedeutende deutsche Wissenschaftler und Philosophen – darunter Virchow, Helmholtz und Eduard von Hartmann – zur Untersuchung Slades zu bewegen. Hartmann ließ sich aufgrund seiner Invalidität entschuldigen, Virchow wollte Slade zur Kontrolle fesseln und knebeln (was von Slade als entwürdigend abgelehnt wurde) und Helmholtz gab aus sicherer Entfernung seiner Meinung Ausdruck, Wissenschaftler seien offensichtlich Taschenspielertricks zum Opfer gefallen.⁴³

Zur selben Zeit war Wilhelm Wundt in Leipzig im Begriff, sein Institut für Experimentalpsychologie zu errichten, das bald zum internationalen Dreh- und Angelpunkt in der Ausbildung der ersten Berufspsychologen werden sollte. Früher hatte Wundt zur Frage der Seele noch eingeräumt, »es wäre recht angenehm, ausführliche Nachricht darüber zu besitzen, wie es mit ihrem künftigen Leben steht« und zur Lösung derselben den Weg der »Beobachtung« und »positiven Wissenschaft« empfohlen.⁴⁴ Doch als sein verehrter Mentor, der Begründer der Psychophysik Gustav Theodor Fechner, zusammen mit dem Astrophysiker Zöllner und den Physikern Wilhelm Weber und Wilhelm Scheibner in Leipzig spiritistische Experimente durchführte, und Wundt nach einem halbstündigen Pflichtbesuch einer Séance von dem Philosophen Herrmann Ulrici in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophischen Kritik* aufgefordert wurde, Stellung zu beziehen, machte der Vater der deutschen Berufspsychologie in einer weit im Buchhandel beworbenen und unverzüglich ins Englische übersetzten Polemik klar, wie sich Wissenschaftler und Philosophen zur spiritistischen Frage zu verhalten hätten.

Bisherigen wissenschaftlichen Fürsprechern spiritistischer Versuche pauschal die methodische Kompetenz absprechend, versicherte Wundt in seiner Schrift, eine Bestätigung der Phänomene entspreche

⁴³ A. N. Aksákov: Mein in einen Glückauf- und Vorwärts-Ruf zum Neuen Jahre 1878 verwandeltes Abschiedswort, 11; G. C. Wittig: Mr. Slade in Berlin und Leipzig, 499–500.

⁴⁴ W. Wundt: Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele I, 19.

der Preisgabe des Kausalprinzips und somit der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt. Nach einem Vergleich der Medien mit Schamanen und Hexen warnte er Ulrici schließlich vor den religiösen und moralischen Folgen des Spiritismus, die über wissenschaftliche Interessen zu stellen seien: »Die sittliche Verwilderung, die der Hexenglaube seiner Zeit angerichtet hat, würde genau dieselbe sein, wenn es wirklich Hexen gegeben hätte. *Wir können darum ganz davon absehen, ob Sie ein Recht haben oder nicht an die spiritistischen Erscheinungen zu glauben*«. ⁴⁵ Wundt schickte seine Schrift an seinen verehrten Mentor Fechner, der in einer ausführlichen brieflichen Antwort Wundts Argumente einer gründlichen Kritik unterwarf. Unter anderem beanstandete Fechner mit höflichen, aber deutlichen Worten Wundts verzerrte Darstellung der Zöllner'schen Berichte über die Versuche mit Slade. Sämtliche Argumente Wundts gegen die spiritistischen Forschungen, so Fechner, seien durch dessen Widerstreben

aus Motiven, die ich an sich selbst theile, dictiert. Aber an wie Vieles möchte man nicht glauben, was doch durch die Thatsache bewiesen ist. Ihr Princip ist factisch dieses: Der Spiritismus kann und darf nicht sein; also ist er nicht; und hienach erklären Sie jene Männer, nach denen er doch ist, um sie nicht für unehrlich zu erklären, für unfähig, ausdrücklich zwar nur in der betreffenden Sache, weil Sie es nur für diese brauchen; aber diese Trennung lässt sich nicht halten. ⁴⁶

Drei Jahre später, im Todesjahr Zöllners, wurde durch Initiative des Dubliner Physikers William Barrett in London die *Society for Psychical Research* (SPR) zur Erforschung des Mesmerismus und Spiritismus gegründet, der sich zahlreiche führende Naturwissenschaftler anschlossen. In der Tat liest sich das Mitgliedsverzeichnis der Gesellschaft wie das Who is Who nicht nur der britischen Elitewissenschaft. So gehörten u. a. der Entdecker des Elektrons, J. J. Thomson, der deutsche Physiker Heinrich Hertz und später Marie Curie in Frankreich zu den Mitgliedern der SPR. ⁴⁷ Und es finden sich nicht nur führende Vertreter der Naturwissenschaften im Mitgliedsregister der frühen

⁴⁵ W. Wundt: Der Spiritismus, 29, meine Hervorhebung. Eine ausführliche Diskussion der Wundt-Zöllner-Debatte findet sich bei A. Sommer: *Crossing the Boundaries of Mind and Body*, Kapitel 4.

⁴⁶ Fechner an Wundt, 18. Juni 1878, Wundt-Nachlass, 1712–1b, Universität Leipzig.

⁴⁷ Über die SPR siehe u. a. A. Gauld: *The Founders of Psychical Research*; J. P. Williams: *The Making of Victorian Psychical Research*; J. Oppenheim: *The Other World*.

Gesellschaft, sondern auch Psychologen wie später Sigmund Freud und C. G. Jung, um nur die heute bekannteren zu nennen. Zu den bis heute erstaunlich wenig untersuchten Umständen gehört aber die Tatsache, dass Wundts amerikanisches Gegenstück in der Professionalisierung der modernen Psychologie, William James, ein aktives Mitglied und 1894–1895 sogar Präsident der SPR war. James, der 1875 an der Universität von Harvard das erste amerikanische Labor für Experimentalpsychologie eingerichtet hatte, war eng mit Edmund Gurney und Frederic W. H. Myers (dem Schöpfer des Wortes *telepathy*) befreundet und kollaborierte mit seinen Freunden in der Erforschung des Mediumismus und anderen parapsychologischen Problemen. Gurney und Myers, zwei führende und wirtschaftlich unabhängige Gründungsmitglieder der SPR, hatten begonnen, mit tatkräftiger Unterstützung des Philosophen Henry Sidgwick und dessen Frau Eleanor, die Erforschung von Hypnose, mediumistischen Automatismen, scheinbar telepathisch induzierten Halluzinationen und andere von der Aufklärung tabuisierten Fragen zu einer spezifisch britischen Form der Experimentalpsychologie zu avancieren. Zusammen mit James und vor allem Charles Richet in Frankreich waren Myers und seine Kollegen in der SPR auch maßgeblich an der Ausrichtung der ersten vier Internationalen Kongresse für Psychologie beteiligt, bei denen Myers mit seiner parapsychologischen Experimentalpsychologie die britische Psychologie praktisch vertrat.⁴⁸

Während Wundt den experimentalpsychologischen Berufsstand in Deutschland gewissermaßen mit einer kategorischen Absage an spiritistische Forschungen aus der Taufe hob, bestand James im Gegenteil auf der Integration eines systematischen Studiums des Mediumismus in die wissenschaftliche Psychologie. So schrieb er zum Beispiel in seinen *Principles of Psychology* in Bezug auf seine Entdeckung und ausführlichen Studien des Bostoner Mediums Leonora Piper, er sei »überzeugt, dass ein ernsthaftes Studium dieser Trancephänomene eine der größten Notwendigkeiten der Psychologie« darstelle.⁴⁹ Kurz nach dem Erscheinen der *Principles* begann James sich von der physiologischen Experimentalpsychologie abzuwenden und

⁴⁸ Sommer: *Crossing the Boundaries*, Kapitel 3; M. Rosenzweig et al.: *History of the International Union of Psychological Science*.

⁴⁹ W. James: *The Principles of Psychology* I, 396. F. Burkhardt, F. Bowers (eds.): *Essays in Psychical Research*, ist eine erschöpfende Sammlung von James' parapsychologischen Schriften.

verkündete vielfach, der integrative Zugang von Myers zu konventionellen und parapsychologischen Facetten des Bewusstseins sei »der bedeutsamste Schritt nach vorne, der sich in der Psychologie ereignet hat«. ⁵⁰

Als die SPR-Forscher den zweiten Internationalen Psychologenkongress 1892 mit Frederic Myers als Sekretär und Henry Sidgwick als Präsidenten ausrichteten, zog Wundt in seinem Aufsatz über Hypnose nochmals einen polemischen Grenzstrich zwischen aufgeklärter Experimentalpsychologie und der parapsychologischen Hypnoseforschung, die in Deutschland inzwischen ebenfalls betrieben wurde, wenn auch meist außerhalb der Universitäten. ⁵¹ Nach einem Angriff auf deutsche psychologische Gesellschaften, die dem Einfluss des Münchner Philosophen Carl du Prel und dem Beispiel der SPR gefolgt waren und Hypnose, Mediumismus und Telepathie als psychologische Phänomene untersuchten, bediente sich Wundt zur Disqualifizierung dieser Forschungen zeitgenössischer anthropologischer Theorien, die den Spiritismus schlicht als Ausdruck krankhafter Atavismen primitiven Geisterglaubens verstehen wollten: Die »doppelte Persönlichkeit der modernen Hypnotismus-Psychologie« sei »offenbar nichts anderes als ein atavistischer Rest« von »uralten Besessenheitsvorstellungen«, weswegen »dieser durch und durch pathologischen Richtung der heutigen Wissenschaft« jegliche Unterstützung versagt werden müsse. ⁵²

In seiner Begrüßungsrede des Kongresses reagierte Sidgwick kurz auf Wundts Angriffe mit der Beobachtung, »dass auch der versierteste Psychologe für sein Danebenliegen rechenschaftspflichtig ist, wenn er seine Meinung bestimmt über Angelegenheit ausdrückt, über die er sich keine Informationen zu beschaffen entschlossen ist«. ⁵³ Später veröffentlichte Frederic Myers eine ebenso höfliche wie gründliche Kritik von Wundts Angriff im damaligen Hauptorgan

⁵⁰ W. James: *The Varieties of Religious Experience*, 233. Siehe auch den Nachruf von James auf Myers in: James: *Frederic Myers's Service to Psychology*, sowie dessen Rezension von Myers' posthum erschienenem Werk *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*. Frühere Bekundungen von James über Myers sind ausführlich bei E. F. Kelly et al.: *Irreducible Mind* und A. Sommer: *Crossing the Boundaries* dokumentiert.

⁵¹ Siehe hierzu A. Sommer: *Normalizing the Supernormal*.

⁵² W. Wundt: *Hypnotismus und Suggestion*, 38, 110.

⁵³ H. Sidgwick: *Presidential Address*, 2.

britischer Psychologen, der Zeitschrift *Mind*.⁵⁴ Um die Zeit von Wundts Angriff auf die SPR begann außerdem der Gründer der Berufspsychologie in der Schweiz, Théodore Flournoy, dem Beispiel seines Freundes James zu folgen und der parapsychologischen Subliminalpsychologie von Frederic Myers einen zentralen Platz in seinem Forschungsprogramm einzuräumen. Mit seiner Studie eines Genfer Mediums legte Flournoy gar einen Bestseller vor – während die Erstauflage von Sigmund Freuds *Traumdeutung* noch die Läden hütete, erlebte Flournoys Studie zur Tiefenpsychologie des Mediumismus mehrere Auflagen alleine im ersten Erscheinungsjahr.⁵⁵

Im Jahre 1896 hielt James eine öffentliche Vorlesungsreihe zur Psychologie und Psychopathologie von Besessenheit, Mediumismus und verwandten Gebieten, die von aufgeklärten Medizinern kategorisch abgelehnt wurden.⁵⁶ Die Beweggründe zur Wahl des Vorlesungsthemas erklärte James in einem Brief aus seinem Bedürfnis, »den medizinischen Berufsstand aus seiner idiotisch eingebildeten Unwissenheit über all solche Dinge zu schrecken – Dinge, die überall und zu allen Zeiten eine wesentliche Rolle in der Menschengeschichte gespielt haben«. ⁵⁷

James' Psychologenkollegen in Amerika, unter anderem Hugo Münsterberg, Joseph Jastrow und Edward Titchener, waren inzwischen bemüht, politisch gefährliche Assoziationen zwischen der noch im Entstehen begriffenen Berufspsychologie und dem Spiritismus um jeden Preis zu vermeiden, und gingen dabei kaum weniger zimperlich vor als Wundt oder Wilhelm Preyer in Deutschland.⁵⁸ Kurz nachdem James sich für die Echtheit der Tranceleistungen des von ihm seit 1885 untersuchten Mediums Leonora Piper aussprach (ohne jedoch von der ›Geisterhypothese‹ überzeugt zu sein), verriss zum Beispiel James McKean Cattell eine ausführliche Studie des Mediums, deren Essenz er bis zur Unkenntlichkeit verzerrt wiedergab und sich

⁵⁴ F. W. H. Myers: Professor Wundt on Hypnotism and Suggestion.

⁵⁵ T. Flournoy: *Des Indes À la Planète Mars*; S. Shamdasani: *Encountering Hélène*.

⁵⁶ Zu Pauschalpathologisierungen des Spiritismus siehe beispielsweise E. M. Brown: *Neurology and Spiritualism in the 1870s* und S. E. D. Shortt: *Physicians and Psychics*.

⁵⁷ James an Henry William Rankin, 1. Februar 1897, in: E. Taylor: *William James on Exceptional Mental States*, 110.

⁵⁸ E. Taylor: *William James: On Consciousness Beyond the Margin*; A. Sommer: *Psychical Research and the Origins of American Psychology*. Zu Preyers Angriffen auf parapsychologische Forschung als Experimentalpsychologie siehe Sommer: *Crossing the Boundaries*, Kapitel 4.

dabei über die Automatistin lustig machte.⁵⁹ James kommentierte das Vorgehen seines jüngeren Kollegen so: »In unserem Umgang mit Geisteskranken gelten die üblichen moralischen Regeln nicht. Medien sind wissenschaftlich Vogelfreie und ihre Verteidiger gewissermaßen geisteskrank. Jeder Stock ist recht, um Hunde dieser Färbung zu prügeln.«⁶⁰

Kurz nach dem Tode von James veröffentlichte die Kinderpsychologin Amy Tanner eine von James' erstem Doktorand G. Stanley Hall arrangierte und geleitete Studie über Leonora Piper.⁶¹ Die zahlreichen seit 1886 erschienenen positiven Studien zu Piper wurden, wenn überhaupt, ohne Literaturangaben verfälscht wiedergegeben, die Automatistin und ihre oft langjährig tätigen Untersucher lächerlich gemacht, und auf der Basis von nur sechs Sitzungen in einer eher dem Großinquisitor als dem nüchternen Wissenschaftler geziemenden Prosa das Urteil verkündet, es handle sich beim Fall Piper um Geisteskrankheit und vielleicht auch um Betrug. Wissenschaftlich gesehen bewiesen Hall und Tanner nach den Worten der Psychologehistorikerin Deborah Coon jedoch »wenig mit ihren Versuchen, außer dass sie Mrs. Piper körperlichen Schaden zufügen konnten«.⁶²

James und sein Freund Richard Hodgson, Trickexperte und Hauptuntersucher der Mrs. Piper, waren tot, doch andere Forscher, die das Medium ausführlich getestet hatten oder mit der Literatur gründlich vertraut waren, konnten gravierende Probleme in der Studie von Tanner und Hall nachweisen. In England reagierten zum Beispiel Eleanor M. Sidgwick und der Anthropologe Andrew Lang relativ knapp, während der amerikanische Philosoph James Hyslop (ein ehemaliger Schützling Halls) sich in seiner umfassenden Besprechung des Buches auf Zitate der Autoren aus seinen eigenen Piper-Studien beschränkte und im Detail fast 150 Fehlzitate, Verdrehungen, Auslassungen und andere nicht eben geringfügige wissenschaftliche Unredlichkeiten in Verweisen Halls und Tanners auf seine Arbeiten nachwies.⁶³ Grenzwächter und Popularisierer der jungen Berufspsychologie wie Joseph Jastrow – der wie Wundt schon früher parapsy-

⁵⁹ J. McKeen Cattell: Mrs. Piper, ›the Medium‹. Die betreffende Studie ist R. Hodgson: A Further Record of Observations of Certain Phenomena of Trance.

⁶⁰ W. James: Mrs. Piper, ›the Medium‹, 641.

⁶¹ A. E. Tanner: Studies in Spiritism.

⁶² D. J. Coon: Testing the Limits of Sense and Science, 149.

⁶³ E. M. Sidgwick: Review of ›Studies in Spiritism‹; A. Lang: Open Letter to Dr. Stanley Hall; ders.: Presidential Address; J. H. Hyslop: President G. Stanley Hall's and Dr.

chologische Forschung als inhärent pathologisch erklärt hatte – priesen das Buch dennoch als »Richtspruch einer geduldigen, von wissenschaftlichem Gewissen und Begeisterung getragenen Untersuchung«, welche über jeden Zweifel erhaben zeige, dass die parapsychologische Forschung »nicht nur logisch inadäquat, sondern psychologisch pervers« sei.⁶⁴

Geschichtsschreibung als Weltanschauungskampf?

Sonst sieht man, wenn mit Fingern auf Dinge gewiesen wird, danach hin, ob sie auch da sind; hier hackt man gleich die Finger ab, die danach weisen, so braucht man nicht erst danach zu sehen, und schreibt Abhandlungen darüber, daß nichts zu sehen.

Gustav Theodor Fechner⁶⁵

Das Diktum, dass Chronologien politischer Konflikte für gewöhnlich von den Kriegsgewinnern geschrieben werden, ist heute nicht nur unter Historikern ein Gemeinplatz. Mit der traditionellen Historiographie der Wissenschaften und ihres Verhältnisses zum Okkulten verhält es sich nicht anders. Statt die Vertreibung der Geister und des magischen Denkens aus der westlichen Wissenschaft und Philosophie als unvermeidliches Resultat wissenschaftlichen Fortschritts zu postulieren, mag eine Besinnung auf die Tatsache sinnvoll sein, dass Skeptizismus bezüglich Magie und Geistererscheinungen wahrscheinlich so alt ist wie der Glaube daran und die Entstehung der modernen Wissenschaft lange vorwegnimmt. Stark vereinfacht und überspitzt lässt sich im Rahmen dieses Aufsatzes zumindest spekulieren, dass die westliche Ideengeschichte vielleicht schon immer ein Streit zwischen zwei diametral entgegengesetzten Positionen war, die wir als platonisch auf der einen Seite und epikureisch auf der anderen verorten könnten: Das platonische Temperament will eine

Amy E. Tanner's *Studies in Spiritualism*. Siehe auch die Kritik des Psychologen E. B. Holt: *Studies in Spiritualism*.

⁶⁴ J. Jastrow: *Studies in Spiritism* by Amy E. Tanner, 122. Zu Jastrows früheren Versuchen, die junge Berufspsychologie von der parapsychologischen Forschung u. a. durch Pathologisierungsbauptungen abzugrenzen, gehört J. Jastrow: *The Problems of ›Psychic Research‹*.

⁶⁵ G. T. Fechner: *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 271. Fechner bezieht sich hier auf die wissenschaftliche Rezeption des Spiritismus.

von transzendenten Prinzipien gestaltete und geleitete Welt und fühlt sich als untrennbarer Teil derselben spirituellen Prinzipien, während der epikureische Geist im Hier und Jetzt aufgeht, dort vollständig zu Hause ist und für Gedanken an eine transzendente Erweiterung der Natur schlicht keine Verwendung hat. Es ist hoffentlich keine zu starke Übertreibung, festzustellen, dass die moderne westliche Wissenschaft und Philosophie – oder vielleicht besser gesagt, deren Popularisierung – gegenwärtig vom Geiste Epikurs beherrscht ist und das platonische Temperament zu den Kriegsverlierern gehört.

So ist es auch kein Wunder, dass manche Ergebnisse der modernen Wissenschafts- und Medizingeschichte eine klägliche öffentliche Rezeption genießen, sobald sie im Widerspruch mit gewissen historiographischen Gewohnheiten von Wissenschaftspopularisierern stehen. Bezüglich des frühneuzeitlichen Hexenglaubens halten es manche Autoren immer noch für unproblematisch, damalige Kritiker wie zum Beispiel John Wagstaffe, Balthasar Bekker, Reginald Scott und John Webster nachträglich zu Vertretern der modernen Wissenschaft und Vernunft zu befördern, die den Sieg der modernen naturalistischen Seelenheilkunde über Aberglaube und Irrationalität einzuläuten begannen. Das Beispiel des radikalen protestantischen Theologen und Physikochemikers John Webster ist hier vielleicht besonders interessant, weil er heute noch gelegentlich als führender zeitgenössischer Kritiker von empirischen Zugängen zu Magie und Geistererscheinungen während der ersten Generation der Royal Society gilt. Doch genügt ein kurzer Blick in Websters gegen Glanvill und More gerichtetes Werk *The Displaying of Witchcraft*, um festzustellen, dass seine Argumente nicht naturalistisch oder im heutigen Sinne empirisch waren, sondern überwiegend theologisch, alchemistisch und naturmagisch. Hexerei, Besessenheit und Geistererscheinungen wollte Webster, in Einklang mit seinem Vorbild Paracelsus, der ebenfalls zu den wortgewaltigsten Gegnern des Hexenglaubens zählte, durch ›Faszination‹ und ›Imagination‹ statt durch Einwirkungen des Teufels erklären – etwas anachronistisch ausgedrückt also durch parapsychologische Veranlagungen der Lebenden.⁶⁶ Webster

⁶⁶ Siehe u. a. J. Jobe: *The Devil in Restoration Science*. Zur triumphalistischen Verwendung von Wagstaffe, Bekker, Scott und Webster siehe auch E. Cameron: *Enchanted Europe*, 264–269; H. de Waardt: *Witchcraft, Spiritualism and Medicine*; R. Littlewood: *Strange, Incredible and Impossible Things*; G. Tourney: *The Physician and Witchcraft in Restoration England*; P. Vandermeersch: *The Victory of Psychiatry over Demonology*.

fand überhaupt herzlich wenig Unterstützung von zeitgenössischen Wissenschaftler und Ärzten, sondern, in den Worten des Medizinhistorikers George S. Rousseau, »nur von Predigern und anderen priesterlichen Typen, die eine wahre literarische Flut auf der Grundlage gegen Schwärmerei erzeugten, sie sei lediglich verdeckte Geisteskrankheit«. ⁶⁷

Das Schlagwort ›Schwärmerei‹ ist hier ein Paradebeispiel für sich über Jahrhunderte hinziehende Debatten um Konzepte, die uns heute nichts weniger als fremd und unverständlich sind – obwohl sie grundlegend an der Weichenstellung für heutige Standards von Rationalität sowie epistemologischen Grundpositionen während der Professionalisierung der Wissenschaften und Philosophie beteiligt waren. ›Schwärmerei‹ als Chiffre für religiöse und epistemologische Abweichung liefert auch eine Gelegenheit für eine differenzierte Sicht der Aufklärung. ⁶⁸ Denn Pauschalbehauptungen über die Aufklärung als Zeitalter der Toleranz und Glaubensfreiheit bedürfen wichtiger Einschränkungen und Qualifikationen. So wurden ›Schwärmer‹ – Wunderheiler, Visionäre, Geisterseher, Poltergeistopfer usw. – während der Aufklärung öffentlich verlacht und als geisteskrank erklärt, eingekerkert oder medizinisch durch Prügel und Zwangsheirat behandelt. ⁶⁹ Gleichzeitig äußerte sich die historiographische Kehrseite des ›Aufklärungskreuzzuges‹ in einer radikalen Umschreibung der Frühgeschichte. Die bis in die Renaissance hoch in Ehren gehaltenen altgriechischen Orakel wurden zum Beispiel kurzum in Täuschungsinstrumente einer korrupten heidnischen Priesterkaste verwandelt und prägten so spätere Auffassungen zu schamanischen Gesellschaften in der Anthropologie und den vergleichenden Religionswissenschaften. ⁷⁰

Atheistisch-materialistische Autoren wie d’Holbach, Diderot und La Mettrie mussten sich noch hüten, ihre Ansichten öffentlich zu vertreten, und obwohl Materialisten – atheistischer als auch christlicher Prägung – wie zu erwarten zu erbitterten Gegnern eines radikal-empirischen Zugangs zu okkulten Phänomenen gehörten, waren

⁶⁷ G. S. Rousseau: *Psychology*, 194.

⁶⁸ D. Outram: *The Enlightenment*; R. Porter: *The Enlightenment*; R. Smith: *The Norton History of the Human Sciences*, Kapitel 5–10.

⁶⁹ Literatur bei R. Porter: *Witchcraft and Magic*; A. Sommer: *Crossing the Boundaries*, Kapitel 1.

⁷⁰ Siehe z. B. G. Flaherty: *Shamanism and the Eighteenth Century*, 40–42.

es vor allem Vertreter eines rationalistischen Christentums, die dem Glauben an Geistererscheinungen und Magie den Garaus machten. Die Waffen der Wahl waren aber nicht Wissenschaft und Vernunft, sondern überwiegend Spott und Pathologisierung. Der heutige Wissensstand zur Rolle von medizinischer und wissenschaftlicher Empirie in der Marginalisierung des Wunderbaren während der Aufklärung lässt sich in den Worten einer Direktorin am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin und einer Professorin für Wissenschaftsgeschichte in Harvard zusammenfassen:

[E]s waren weder Rationalität noch Wissenschaft, noch nicht einmal Säkularisierung, die das Wunderbare für europäische Eliten begruben. Gelehrte der Aufklärung entwarfen nie so etwas wie ein gründliches Programm, um die merkwürdigen Fakten, die so emsig von ihren Vorgängern im 17. Jahrhundert gesammelt wurden, empirisch zu testen oder natürlich zu erklären. [...] Führende Intellektuelle der Aufklärung ignorierten Wunderzeichen viel mehr als diese zu entlarven. [...] Aus metaphysischen, ästhetischen und politischen Gründen schlossen sie Wunder aus dem Reich des Möglichen, sich Geziemenden und des Sicherem aus.⁷¹

Ebenfalls abseits vom populärwissenschaftlichen Diskurs hat sich unter Wissenschafts- und Medizinhistorikern eine Revision verbreiteter Auffassungen der Romantik und der Schelling'schen Naturphilosophie als angeblich inhärent irrationale Wissenschaftstheorie durchgesetzt. So liegt es nahe, dass »sowohl die Klischeevorstellung der romantischen Wissenschaften als spekulativ, phantastisch, mystisch und undiszipliniert als auch deren angebliche Niederlage durch die empirischen Naturwissenschaften polemische Konstruktionen anstatt Früchte unbefangener historischer Forschung sind«. ⁷² Gründliche Rekonstruktionen konkreter wissenschaftlicher Forschungen während des Aufkommens des animalischen Magnetismus, der Romantik und des Spiritismus finden eine wichtige Ergänzung in sozialhistorischen Studien zur Verfolgung und Unterdrückung von Seherkindern, Somnambulen, Mesmeristen, Spukopfern, spiritistischen Medien, Glaubensheilern und anderen ›Schwärmern‹ im Deutschland des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Diese zeigen, dass das Gesetz besonders Mitglieder unterprivilegierter Bevölkerungsschichten empfindlich

⁷¹ L. Daston, K. Park: *Wonders and the Order of Nature*, 361.

⁷² A. Cunningham, N. Jardine: *Introduction*, 8–9. Siehe auch B. Lohff: *Die Suche nach der Wissenschaftlichkeit der Physiologie in der Zeit der Romantik*.

traf, sobald deren Aktivitäten und Behauptungen den »gesunden Menschenverstand« und die öffentliche Ordnung zu stören drohten.⁷³

Die Behauptung, die etwa zeitgleiche Entstehung der modernen Berufspsychologie und parapsychologischen Forschung sei in einem kulturellen, religiösen und politischen Klima erfolgt, das radikal-empirische Zugänge zu okkulten Phänomenen erschwerte, wäre angesichts der Literaturlage gelinde gesagt untertrieben. Dies gilt besonders, wenn wir uns die Vielfalt der Opposition gegen parapsychologische Studien aus unter sich für gewöhnlich feindlich gegenüberstehenden Lagern vergegenwärtigen. Denn Vertretern und Popularisierern eines politischen oder philosophischen Materialismus wie Carl Vogt oder Friedrich Engels, eines agnostischen Naturalismus wie Thomas Huxley oder du Bois-Reymond, oder eines bibelgläubigen Christentums wie Michael Faraday und Benjamin W. Carpenter waren Mesmerismus und Spiritismus gleichermaßen verhasst, wenn freilich aus sehr unterschiedlichen Gründen.

Dennoch ist es immer noch üblich, fortgesetztes Interesse an parapsychologischen Fragen unter Wissenschaftlern pauschal als Ausdruck eines infantilen Wunschenkens zu erklären. So war der bekannte Psychologiehistoriker Edwin Boring der Auffassung, es sei »ganz klar, dass Interesse an der Parapsychologie vom Glauben aufrechterhalten wird. Menschen wollen an ein okkultes Etwas glauben.«⁷⁴ Doch waren unter den Begründern der parapsychologischen Forschung im 19. Jahrhundert Männer, auf die solche oberflächlichen Erklärungen einfach nicht passen wollen. So war Charles Richet, der Schirmherr der französischen Parapsychologie über zwei Forschergenerationen, ein ausgesprochener Materialist, was ihn nicht daran hinderte, seine experimentellen Ergebnisse zugunsten der Telepathie und gar Materialisationen zu veröffentlichen – wenn auch im Vertrauen, die Wissenschaft werde eines Tages eine materialistische Erklärung liefern können. Andere Spitzenforscher wie Julian Ochorowicz – ein Führer des polnischen Positivismus –, der Münchner Arzt Albert von Schrenck-Notzing und der italienische Psychiater und Psychologe Enrico Morselli waren ebenfalls ausgesprochene Antispi-

⁷³ Zur Verfolgung von Spukbetroffenen, spiritistischen Medien und Laienheilern siehe z. B. N. Freytag: Aberglauben im 19. Jahrhundert; J.-U. Teichler: »Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, er verlangt nur nach Geld«; Porter: Witchcraft and Magic, Kapitel 4; C. Treitel: A Science for the Soul.

⁷⁴ E. G. Boring: Introduction, xvi.

ritisten und religiösen oder spirituellen Fragen gegenüber kaum aufgeschlossener als Richet.⁷⁵

Der Topos vom metaphysischen Vorurteil als Erklärung für fortgesetztes wissenschaftliches Interesse am Okkulten wird weiterhin in der Psychologie fortgesetzt. So werden selbsternannte Grenzwächter der Wissenschaft wie Joseph Jastrow aus dem historischen Kontext gerissen zu Schutzheiligen der so genannten ›anomalistischen Psychologie‹ oder ›psychology of paranormal belief‹ ernannt, in der sämtliche ›irrationalen‹ Glaubensrichtungen, die auf Steckbriefen populärwissenschaftlich-szientistischem Schubladendenken stehen, flugs zusammengewürfelt und auf kognitive Defizite und zuweilen geistige Störungen reduziert werden.⁷⁶ Gleichzeitig pflegen sich professionelle wissenschaftstheoretische Diskussionen zum Problem der Abgrenzung der Wissenschaft von Nicht- oder Pseudowissenschaft nach wie vor auf problematische Sekundärquellen und eine veraltete Historiographie zum Verhältnis zu Magie und Wissenschaft zu stützen, die ebenfalls meist auf die traditionelle Behauptung vom metaphysischen Bias zurückgehen.⁷⁷

Ohne eine psychologische Pauschalerklärung durch eine andere ersetzen, geschweige denn als historische Erklärung verkaufen zu wollen, ist doch die Beobachtung interessant, dass die Kehrseite der Medaille in der wissenschaftlichen Debatte um parapsychologische Fragen so gut wie nie Erwähnung findet: die nackte und bei manchen sicher tief sitzende Angst vor dem Okkulten als Inbegriff des Dunklen, des Unberechen- und Unkontrollierbaren. Ein Rückgriff auf Epikur ist hier vielleicht wieder nützlich. Denn der große Philosoph des Materialismus, der seine Jünger von der Furcht vor dem Unbekannten erlöste – der Willkür der Götter und bösen Geister, Wirkungen schwarzer Magie, und der Angst vor dem großen Ungewissen des Wesens eines Lebens nach dem Tode –, wurde nicht von ungefähr von seinen Anhängern wie ein Messias gefeiert und verehrt.⁷⁸

⁷⁵ Der epistemische Pluralismus unter Begründern der ›psychical research‹ wird diskutiert in Sommer: *Crossing the Boundaries*, Kapitel 2. Siehe auch M. T. Brancaccio: Enrico Morselli's *Psychology of Spiritism*.

⁷⁶ Z. B. L. Zusne, W. H. Jones: *Anomalistic Psychology*. Zur modernen Pathologisierung des Okkultglaubens in der Psychologie als ›soziale Kontrolle‹ siehe auch M. Schetsche: *Soziale Kontrolle durch Pathologisierung?*

⁷⁷ Siehe hierzu A. Sommer: *Psychical Research in the History and Philosophy of Science*.

⁷⁸ Vgl. M. Grosso: *Die Angst vor dem Leben nach dem Tod*.

Viel später, als der französische Physiker Leon Foucault sich Mitte des 19. Jahrhunderts mit den Berichten über das spiritistische Tischrücken konfrontiert sah, soll er mit dem folgenden Ausruf reagiert haben: »Wenn ich einen Strohalm durch meine Willenskraft bewegt sähe, ich wäre in Schrecken versetzt. Wenn der Einfluss des Geistes auf die Materie nicht an der Oberfläche der Haut aufhört, gibt es keine Sicherheit für irgendjemanden auf der Welt.«.⁷⁹

Auch heute lassen sich gelegentlich Bekenntnisse zur Furcht vor einer okkulten Wirklichkeit in philosophischen Diskussionen zu Wissenschaft und Religion finden. Der amerikanische Philosoph Thomas Nagel ist beispielsweise der Meinung, dass auch ohne Gottesglauben »die Vorstellung, dass die Beziehung zwischen Bewusstsein und Welt fundamental ist, viele Menschen heutzutage nervös macht. Ich glaube, dies ist nur eine Manifestation der Furcht vor Religion, die schwere und oft verderbliche Wirkungen auf das moderne intellektuelle Leben hat.«.⁸⁰

Und Nagels Fachkollege Hilary Putnam äußert sich noch deutlicher: »Naturalismus«, so glaube ich, ist oft motiviert durch Furcht, Angst, dass die Akzeptanz eines konzeptuellen Pluralismus das »Okkulte«, das »Übernatürliche« herein lässt.«⁸¹

Wissenschaft existiert als menschliche Aktivität nicht in einem kulturellen, metaphysischen oder politischen Vakuum. Man muss kein erkenntnistheoretischer Relativist sein, um anzuerkennen, dass Ideen, Methoden, Fragestellungen und oft auch Konsens über Resultate wissenschaftlicher Forschung immer schon von externen Faktoren beeinflusst waren und manchmal abhingen. Dies wird neben der Beziehung zwischen Geister- und Okkultglaube und Wissenschaft vielleicht besonders deutlich am Beispiel der Geschichte von Versuchen der Lokalisation mentaler Vorgänge in der Hirnforschung. Hier wie dort lässt sich wissenschaftliche Praxis als Vehikel für metaphysische Grundannahmen beobachten, die wissenschaftliche Forschung zu motivieren pflegt statt immer nur deren Resultat zu sein scheint.⁸² Hier wie dort gilt: Moderne Standards und Auffassungen von Rationalität, Wissenschaftlichkeit und wissenschaftlicher Praxis sind nicht vom Himmel gefallen. Sie haben ihre eigene Geschichte,

⁷⁹ Zitiert nach R. Sudre: *Treatise on Parapsychology*, 33.

⁸⁰ T. Nagel: *Evolutionary Naturalism and the Fear of Religion*, 130.

⁸¹ H. Putnam: *The Content and Appeal of »Naturalism«*, 66.

⁸² Siehe hierzu besonders M. Hagner: *Homo Cerebralis*.

die in der Wissenschaftsgeschichte seit einiger Zeit aufgearbeitet wird,⁸³ aber den Spezialdisziplinen noch kaum ins Bewusstsein gedrungen ist.

Bibliographie

- Addison, Joseph: *The Drummer; or, the Haunted House. A Comedy* (London: Dodsley & Cooper 1765 [EA 1716]).
- Aksákow, Alexander: *Mein in einen Glückauf- und Vorwärts-Ruf zum Neuen Jahre 1878 verwandeltes Abschiedswort an meine Leser*, in: *Psychische Studien* 5 (1878) 1–17.
- Artelt, Walter: *Der Mesmerismus in Berlin (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse)* (Mainz/Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Franz Steiner 1965).
- Bacon, Francis: *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*, in: *The Works of Francis Bacon*, vol. 1 (London: H. Bryer 1803 [EA 1605]) 3–235.
- Bacon, Francis: *Sylva Sylvarium; or a Natural History*, in: *Ten Centuries*, in: *The Works of Francis Bacon*, vol. 1–2 (London: Printed for J. Johnson & Co., by H. Bryer 1803 [EA 1627]) 245–527; 1–478.
- Bacon, Francis: *The New Atlantis*, in: *Francis Bacon: The Advancement of Learning and the New Atlantis* (London, New York and Toronto: Henry Frowde, Oxford University Press 1906 [EA 1627]) 237–275.
- Blackbourn, David: *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany* (Oxford: Oxford University Press 1993).
- Blumhardt, Johann Christoph: *Krankheitsgeschichte der G. D. in Möttlingen*, in: W. Koller (Hg.): *Blumhardts Kampf in Möttlingen. Zuverlässiger Abdruck seines eigenen Berichts* (Stuttgart: Verlag Dienst am Volk 1929 [EA 1850]) 11–92.
- Bohley, Johanna: *Klopffzeichen, Experiment, Apparat. Geisterbefragungen im deutschen Spiritismus der 1850er Jahre*, in: Dirk Rupnow, Veronika Lipphardt, Jens Thiel, Christina Wessely (Hg.): *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008) 100–126.
- Boring, Edwin G.: *Introduction. Paranormal Phenomena: Evidence, specification, and chance*, in C. E. Hansel: *ESP. A Scientific Evaluation* (London: McGibbon & Kee 1966) xiii–xxi.
- Bostridge, Ian: *Witchcraft and Its Transformations, C. 1650–C. 1750* (Oxford: Oxford University Press 1997).
- Branaccio, Maria Teresa: *Enrico Morselli's Psychology of »Spiritism«: Psychiatry, psychology and psychical research in Italy around 1900*, in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 48 (2014) 75–84.

⁸³ Siehe z. B. L. Daston: *Wunder, Beweise und Tatsachen*.

- Brown, Edward M.: *Neurology and Spiritualism in the 1870s*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 57 (1983) 563–577.
- Buchwald, Jed Z.: *Electrodynamics in Context: Object States, Laboratory Practice, and Anti-Romanticism*, in: David Cahan (ed.): *Hermann Von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science* (Berkeley: University of California Press 1993) 334–373.
- Burkhardt, Frederick H.; Fredson Bowers (eds.): *Essays in Psychical Research (the Works of William James)* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1986).
- Burnham, Frederic B.: *The More-Vaughan Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm*, in: *Journal of the History of Ideas* 35 (1974) 33–49.
- Cameron, Euan K.: *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250–1750* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Carus, Carl Gustav: *Ueber Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt* (Leipzig: F. A. Brockhaus 1857).
- Cattell, James McKeen: *Mrs. Piper, the Medium*, in: *Science* 7 (1898) 641–642.
- Clark, Stuart: *The Reformation of the Eyes: Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, in: *Journal of Religious History* 27 (2003) 143–160.
- Clark, Stuart: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press 1999).
- Coon, Deborah J.: *Testing the Limits of Sense and Science. American Experimental Psychologists Combat Spiritualism*, in: *American Psychologist* 47 (1992) 143–151.
- Cunningham, Andrew; Nicholas Jardine: *Introduction: The Age of Reflection*, in: Andrew Cunningham, Nicholas Jardine (eds.): *Romanticism and the Sciences*, (Cambridge: Cambridge University Press 1990) 1–9.
- Daston, Lorraine: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001).
- Daston, Lorraine; Katharine Park: *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750* (New York: Zone Books 1998).
- de Waardt, Hans: *Witchcraft, spiritualism and medicine: The religious convictions of Johan Wier*, in: *Sixteenth Century Journal* 47 (2011) 369–391.
- du Bois-Reymond, Emil: *Culturgeschichte und Naturwissenschaft. Vortrag gehalten am 24. März 1877 im Verein für Wissenschaftliche Vorlesungen zu Köln* (Leipzig: Veit & Co 1878).
- du Bois-Reymond, Emil: *Über die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 43. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August 1872, 2. Aufl.* (Leipzig: Veit & Co 1872).
- du Bois-Reymond, Estelle (Hg.): *Jugendbriefe von Emil du Bois-Reymond an Eduard Hallmann* (Berlin: Dietrich Reimer [Ernst Vohsen] 1918).
- Ellenberger, Henri F.: *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New York: Basic Books 1970).
- Elmer, Peter: *Miraculous Conformist. Valentine Greatrakes, the Body Politic, and the Politics of Healing in Restoration Britain* (Oxford: Oxford University Press 2012).

- Erbguth, Frank; Markus Naumann: Historical Aspects of Botulinum Toxin: Justinus Kerner (1786–1862) and the ›Sausage Poison‹, in: *Neurology* 53 (1999) 1850–1853.
- Fechner, Gustav Theodor: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (Leipzig: Breitkopf und Härtel 1879).
- Fichte, Johann Gottlieb: Tagebuch über den animalischen Magnetismus, in: [Johann Gottlieb Fichte]: Johann Gottlieb Fichte's Nachgelassene Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte (Bonn: Adolph Marcus 1835) 295–344.
- Finkelstein, Gabriel: Emil du Bois-Reymond. Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany (Cambridge, MA: MIT Press 2013).
- Flaherty, Gloria: Shamanism and the Eighteenth Century (Princeton: Princeton University Press 1992).
- Flournoy, Théodore: Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. 3ème. ed. (Paris: F. Alcan 1900 [EA 1899]).
- Freytag, Nils: Aberglauben Im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815–1918) (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, 22) (Berlin: Duncker & Humblot 2003).
- Gauld, Alan: The Founders of Psychical Research (London: Routledge & Kegan Paul 1968).
- Goldstein, Jan: The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France, in: *Journal of Modern History* 54 (1982) 209–239.
- Gregory, Frederick: Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany (Studies in the History of Modern Science 1) (Dordrecht: Springer 1977).
- Grosso, Michael: Die Angst vor dem Leben nach dem Tod, in: Gary Doore (Hg.): Gibt es ein Leben nach dem Tod? (München: Kösel 1990) 218–237.
- Hagner, Michael: Homo Cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Frankfurt a. M., Leipzig: Insel 2000).
- Heyd, Michael: »Be Sober and Reasonable«. The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries (Brill's Studies in Intellectual History, 63) (Leiden: Brill 1995).
- Hodgson, Richard: A Further Record of Observations of Certain Phenomena of Trance, in: *Proceedings of the Society for Psychical Research* 13 (1898) 284–582.
- Holt, Edwin B.: Studies in Spiritism. By Amy E. Tanner (Review), in: *Journal of Abnormal Psychology* 6 (1911) 240–243.
- Hopwood, Nick: Haeckel's Embryos. Images, Evolution, and Fraud (Chicago, IL: University of Chicago Press 2015).
- Hunter, Michael: The Occult Laboratory. Magic, Science and Second Sight in Late Seventeenth-Century Scotland (Woodbridge: Boydell 2001).
- Hunter, Michael: The Problem of ›Atheism‹ in Early Modern England, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 35 (1985) 135–157.
- Hyslop, James H.: President G. Stanley Hall's and Dr. Amy E. Tanner's Studies in Spiritualism, in: *Journal of the American Society for Psychical Research* 5 (1911) 1–98.

- Ising, Dieter: Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002).
- James, William: Frederic Myers's Service to Psychology, in: Proceedings of the Society for Psychical Research 17 (1901) 13–23.
- James, William: Mrs. Piper, ›the Medium‹, in: Science 7 (1898) 640–41.
- James, William: Review of ›Human Personality and Its Survival of Bodily Death‹, in: Proceedings of the Society for Psychical Research 18 (1903) 22–33.
- James, William: The Principles of Psychology. 2 vols. (New York: Henry Holt 1890).
- James, William: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902 (London: Longmans, Green 1902).
- Jastrow, Joseph: Studies in Spiritism by Amy E. Tanner (Review), in: American Journal of Psychology 22 (1911) 122–124.
- Jastrow, Joseph: The Problems of ›Psychic Research‹, in: Harper's New Monthly Magazine 79 (1889) 76–82.
- Jobe, Thomas Harmon: The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate, in: Isis 72 (1981) 342–356.
- Jung-Stilling, Johann Heinrich: Apologie der Theorie der Geisterkunde, Veranlaßt durch ein über dieselbe abgefaßtes Gutachten des Hochwürdigsten Geistlichen Ministeriums zu Basel (Nürnberg: Raw'sche Buchhandlung 1809).
- Jung-Stilling, Johann Heinrich: Theorie der Geister-Kunde, in einer Natur-Vernunft und Bibelmaßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müße (Nürnberg: Raw'sche Buchhandlung 1808).
- Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, Erläutert durch Träume der Metaphysik (Berlin: Lambert Schneider 1925 [EA 1766]).
- Kant, Immanuel: Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen [1790], in: Julius Heinrich von Kirchmann (Hg.): Immanuel Kant's Vermischte Schriften und Briefwechsel (Berlin: L. Heimann 1873) 177–181.
- Kelly, Edward Francis, Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld, Michael Grosso, Bruce Greyson: Irreducible Mind. Toward a Psychology for the 21st Century (Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2007).
- Kerner, Justinus: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere, 2 Bde. (Stuttgart, Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung 1829).
- Kerner, Justinus: Nachricht von dem Vorkommen des Besessenseyns eines dämonisch-magnetischen Leidens und seiner durch im Alterthum bekannten Heilung durch magisch-magnetisches Einwirken, in einem Sendschreiben an den Herrn Obermedicinalrath Dr. Schelling in Stuttgart (Stuttgart, Augsburg: J. G. Cotta 1836).
- Klein, Dietmar. The Virgin with the Sword: Marian Apparitions, Religion and National Identity in Alsace in the 1870s, in: French History 21 (2007) 411–430.
- Lang, Andrew: Open Letter to Dr. Stanley Hall, in: Proceedings of the Society for Psychical Research 25 (1911) 90–101.

- Lang, Andrew: Presidential Address, in: *Proceedings of the Society for Psychical Research* 25 (1911) 364–376.
- Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 Bde., 3. Aufl. (Iserlohn: Baedeker 1876–1877 [EA 1866]).
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Hamburgische Dramaturgie*. Erster Theil. Elfte Stück [1767], in: *Gotthold Ephraim Lessing's Sämmtliche Schriften* (Berlin: Vossische Buchhandlung 1827) 82–88.
- Littlewood, Roland: Strange, Incredible and Impossible Things: The Early Anthropology of Reginald Scot, in: *Transcultural Psychiatry* 46 (2009) 348–364.
- Lohff, Brigitte: *Die Suche nach der Wissenschaftlichkeit der Physiologie in der Zeit der Romantik. Ein Beitrag zur Erkenntnisphilosophie der Medizin (Medizin in Geschichte und Kultur, 17)* (Stuttgart: Gustav Fischer 1990).
- Midelfort, H. C. Erik: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany* (New Haven, CT: Yale University Press 2005).
- Myers, Frederic William Henry: Professor Wundt on Hypnotism and Suggestion, in: *Mind (New Series)* 2 (1893) 95–101.
- Nagel, Thomas: *Evolutionary Naturalism and the Fear of Religion*, in: *Thomas Nagel: The Last Word* (Oxford: Oxford University Press 1997).
- Nees von Esenbeck, Christian Gottfried: *Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebens-Magnetismus oder Vitalismus* (Bremen: J. Kohtmann 1853).
- Oppenheim, Janet: *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914* (Cambridge: Cambridge University Press 1985).
- Outram, Dorinda: *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press 1995).
- Pattie, Frank A.: *Mesmer and Animal Magnetism: A Chapter in the History of Medicine* (Hamilton, NY: Edmonston 1993).
- Paul, Robert: German Academic Science and the Mandarin Ethos, 1850–1880, in: *British Journal for the History of Science* 17 (1984) 1–29.
- Perrault, François: *The Devil of Mascon. Or, a True Relation of the Chiefe Things Which an Uncleane Spirit Did, and Said at Mascon in Burgundy, in the House of Mr Francis Pereaud, Minister of the Reformed Church in the Same Towne* (Oxford: Hen, Hall Rich & Davis 1658 [EA 1653]).
- Porter, Roy: *The Enlightenment* (Basingstoke: Macmillan 1990).
- Porter, Roy: Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought, in: Bengt Ankarloo, Stuart Clark (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 1999) 191–282.
- Putnam, Hilary: The Content and Appeal of ›Naturalism‹, in: M. De Caro, D. Macarthur (eds.): *Naturalism in Question* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2004) 59–79.
- Rosenzweig, Mark R.; Wayne H. Holtzman; Michel Sabourin; David Bélanger: *History of the International Union of Psychological Science (Iupsys)* (Hove: Psychology Press/Taylor & Francis 2000).

- Rousseau, George S.: Psychology, in: George S. Rousseau, Roy Porter (eds.): *The Ferment of Knowledge. Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science* (Cambridge: Cambridge University Press 1980) 143–210.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*, 2. Aufl. (Stuttgart: Cotta 1865 [EA 1810]).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Philosophie und Religion* (Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung 1804).
- Schetsche, Michael: Soziale Kontrolle durch Pathologisierung? Konstruktion und Dekonstruktion ›Außergewöhnlicher Erfahrungen‹ in der Psychologie, in: Birgit Menzel, Kerstin Ratzke (Hg.): *Grenzenlose Konstruktivität? Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven konstruktivistischer Theorien abweichenden Verhaltens* (Opladen: Leske + Budrich 2003) 141–160.
- Shamdasani, Sonu: Encountering Héléne: Théodore Flournoy and the Genesis of Subliminal Psychology, in: Théodore Flournoy: *From India to the Planet Mars: A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages*, ed. by Sonu Shamdasani (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994) xi–li.
- Shapin, Steven; Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press 1985).
- Shapin, Steven: *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press 1998).
- Shortt, Samuel Edward Dole: Physicians and Psychics: The Anglo-American Medical Response to Spiritualism, 1870–1890, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 39 (1984) 339–355.
- Sidgwick, Eleanor Mildred: Review of ›Studies in Spiritism‹ by Amy E. Tanner, in: *Proceedings of the Society for Psychical Research* 25 (1911) 102–108.
- Sidgwick, Henry: Presidential Address, in: *International Congress of Experimental Psychology. Second Session* (London: Williams & Norgate 1892) 1–8.
- Smith, Roger: *The Norton History of the Human Sciences* (New York: W. W. Norton 1997 [EA 1992 unter dem Titel »The Fontana History of the Human Sciences«]).
- Sommer, Andreas: *Crossing the Boundaries of Mind and Body. Psychical Research and the Origins of Modern Psychology* (PhD thesis, University College London 2013).
- Sommer, Andreas: Normalizing the Supernormal: The Formation of the ›Gesellschaft für Psychologische Forschung‹ (›Society for Psychological Research‹), C. 1886–1890, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 49 (2013) 18–44.
- Sommer, Andreas: *Psychical Research and the Origins of American Psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino*, in: *History of the Human Sciences* 25 (2012) 23–44.
- Sommer, Andreas: *Psychical Research in the History and Philosophy of Science. An Introduction and Review*, in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 48 (2014) 38–45.
- Strauß, David Friedrich: Justinus Kerner, in: David Friedrich Strauß: *Kleine Schriften – Neue Folge* (Berlin: Duncker 1866) 298–332.
- Strauß, David Friedrich: Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst, in: *Hesperus. Encyclopädische Zeit-*

- schrift für gebildete Leser, Nr. 100–104 (27.–30. April, 1. Mai 1830) 399–400, 403–404, 408, 411–412, 415–416.
- Sudre, René: *Treatise on Parapsychology. Essay on the Scientific Interpretation of the Human Phenomena known as 'Supernatural'* (London: Allen & Unwin 1960 [franz. EA 1956]).
- Tanner, Amy E. *Studies in Spiritism* (New York: D. Appleton 1910).
- Taylor, Eugene: *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures* (New York: Charles Scribner's Sons 1983).
- Taylor, Eugene: *William James. On Consciousness Beyond the Margin* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1996).
- Teichler, Jens-Uwe. »Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, er verlangt nur nach Geld«. Zur Auseinandersetzung zwischen naturwissenschaftlicher Medizin und Laienmedizin im deutschen Kaiserreich am Beispiel von Hypnotismus und Heilmagnetismus (Stuttgart: Steiner 2002).
- Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York: Columbia University Press 1923–1958).
- Tourney, Garfield: *The Physician and Witchcraft in Restoration England*, in: *Medical History* 16 (1972) 143–155.
- Treitel, Corinna: *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 2004).
- Vandermeersch, Patrick: *The Victory of Psychiatry over Demonology: The Origin of the Nineteenth-Century Myth*, in: *History of Psychiatry* 2 (1991) 351–363.
- Webster, Charles: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press 1982).
- Williams, John P.: *The Making of Victorian Psychical Research: An Intellectual Elite's Approach to the Spiritual World* (PhD thesis, University of Cambridge 1984).
- Wittig, Gregor Constantin: *Mr. Slade in Berlin and Leipzig*, in: *Psychische Studien* 6 (1877) 495–507.
- Wittkau-Horgby, Annette: *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998).
- Wundt, Wilhelm: *Der Spiritismus. Eine sogenannte wissenschaftliche Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici in Halle* (Leipzig: Wilhelm Engelmann 1879).
- Wundt, Wilhelm: *Hypnotismus und Suggestion* (Leipzig: Wilhelm Engelmann 1892).
- Wundt, Wilhelm: *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, 2 Bde. (Leipzig: Leopold Voß 1863).
- Zusne, Leonard; Warren H. Jones: *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum 1991).