

lerdings haben dies sowohl Supervenienztheoretiker als auch Davidson selbst einge-räumt. Den Vorwurf, das Mentale sei nur epiphänomenal, hätte also keine eigenen kausalen Kräfte, könnten sie mit ihrer monistischen Ontologie konträr: Mentale Ereignisse sind gerade tokenidentisch mit physischen Ereignissen und haben qua Identität eine kausale Kraft, die in strikter Gesetzmäßigkeit freilich nur auf der physischen Ebene faß-bar wird. – Doch wenn eine Nichtreduzierbarkeit nur epistemisch gilt, warum sollte man dann nicht gleich einen reduktiven Physikalismus vertreten? Im fünften Kapitel stellt Brüntrup deshalb zwei der gegenwärtig wichtigsten Positionen dar, Lewis' begrifflichen Funktionalismus, der genauer als psychophysische Typenidentitätstheorie zu verstehen ist, und den starken tokenidentischen Maschinenfunktionalismus. Lewis' Grundidee besteht darin, einen mentalen Zustand über seine kausale Rolle zu identifizieren. Die wissenschaftliche Theorie identifiziert diese kausale Rolle mit einem neuronalen Zustand. Also sind beide Zustände identisch. Doch besteht eine Assymetrie: Nur die physikalische Analyse bestimmt die Natur des Zustands tatsächlich. Dagegen beschreitet der starke Funktionalismus einen anderen Weg. Er „will nicht nur eine funktionale Analyse der alltagspsychologischen Begriffe liefern, sondern behauptet, daß die wissenschaftlich erforschbare Natur des Mentalen in seiner funktionalen Organisation liegt“ (98). Gegen beide Formen des Funktionalismus wird von Kritikern geltend gemacht: Mentale Zustände haben einen intrinsischen Erlebnisgehalt, der sich nicht funktional bestimmen läßt. Außerdem sei das Reduktionsprogramm utopisch. – Dieser Vorwurf, ein utopisches Programm zu verfolgen, trifft auch die radikalsten Lösungen des LSP, Dennetts Abstraktionismus und den eliminativen Materialismus der Churchlands. Beide Positionen bezweifeln die Realität des Mentalen. Das einzige, was wirklich ist, ist das Physische. Mentale Zustände sind nicht mit physischen Zuständen identisch, sondern die Rede vom Mentalen ist nur begriffliche Abstraktion (Dennett) bzw., noch radikaler, ein einziger Irrtum (Churchlands). Die Naturwissenschaften würden dies in der Zukunft erweisen. – Doch vielleicht liegt die Lösung außerhalb dessen, was Menschen möglich ist. Im letzten Kapitel thematisiert B. deshalb McGinns Annahme, daß eine Lösung des LSP unsere kognitiven Grenzen übersteigen würde. Eine solche Annahme hat allerdings etwas Unbefriedigendes, wie Brüntrup selbst betont. Anschließend erläutert er die problematische Voraussetzung aller besprochenen Lösungsversuche, ihren metaphysischen Realismus. Er beendet seine Übersicht mit einem Ausblick auf eine Zwei-Aspekte-Theorie, also die Theorie, daß das Mentale und das Physische zwei Aspekte der einen Wirklichkeit seien. Dafür macht er die bohmsche Interpretation der Quantenmechanik fruchtbar. Zugleich räumt er jedoch auch die Vorläufigkeit dieses Versuchs ein.

B. hat eine kompakte Einführung in das LSP geschrieben, die den Leser mit einer inneren Notwendigkeit von Position zu Position führt. Im Buch selbst werden eine Fülle von für die analytische Philosophie wichtigen Begriffe, wie „mögliche Welten-Semantik“, „Supervenienz“, „Ramsey-Satz“ erklärt. Zudem schließt es mit einem nützlichen Glossar zu Fachtermini des LSP. Allerdings sollte man sich durch das Wort „Einführung“ nicht täuschen lassen. Der Band ist anspruchsvoll und verlangt die Bereitschaft, manche Passagen mehrfach zu lesen. Wer dazu bereit ist, hat nach der Lektüre von B.s Buch einen ausgezeichneten Überblick über das LSP unter dem Aspekt mentaler Verursachung gewonnen. N. KNOEFFLER

HAEFFNER, GERD, *In der Gegenwart leben*. Auf der Spur eines Urphänomens. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996. 171 S.

Jeder von uns lebt in der Vergangenheit. Aber man kann auch woanders leben, z. B. mittels Phantasie in der Gegenwart oder Zukunft. Das sind Möglichkeiten für den Menschen, aber auch Gefahren. Was bedeutet es, angesichts dieser Möglichkeiten und Gefahren in der Gegenwart zu leben? Das zu sagen ist offenbar nicht leicht. Es dennoch zu sagen und sich damit der „Gegenwart“ als einem „Urphänomen“ anzunähern, macht sich Haeffner (H.) zur Aufgabe.

In einem ersten Teil (A) werden zunächst einige wertvolle sprachliche Hinweise gegeben (12 ff.) „Gegenwart“ oder „gegenwärtig“ kann zeitliche oder räumliche Bedeutung

haben. Erstere ist gegeben in dem Ausdruck „der gegenwärtige König“, zweite in dem Satz: „der König ist gegenwärtig“. Im lateinischen „präsens“ ist die räumliche Bedeutung die ursprüngliche (13). Gleiches gilt für das deutsche „Gegenwart“. Denn „wart“ kommt nicht von „warten“, sondern hängt mit dem lateinischen „vertere“ (wenden) zusammen und verstärkt das bereits räumliche „gegen“ (13f.). – Räumliche und zeitliche Gegenwart können zwar auseinanderfallen. Sie bilden aber doch eine ursprüngliche Einheit (15ff.). Diese besteht in einem Sein-bei-etwas, d. h. einem etwas, das in sich steht, mich aber „angeht“ und so mein Bei-mir-selbst-Sein vertieft. Stets wird hierbei ein zeitlich räumlicher Rahmen mitentworfen, in welchen sich das gegenwärtige Ereignis einfügt. Aber das Verhältnis scheint ein asymmetrisches zu sein, da der objektive Rahmen nicht ohne den subjektiv bestimmten Gegenwartspunkt auskommt, dieser aus jenem Rahmen aber nie einfachhin abzuleiten ist (16).

Im Gespräch mit vier Philosophen (Teil B) wird die Thematik weiter erschlossen. Zunächst mit *Blaise Pascal* (19ff.): Nach ihm leben wir meistens in der Zukunft oder Vergangenheit, „weil uns das Gegenwärtige für gewöhnlich verletzt“ (19), d. h. als schwer erträglich erscheint. Das aber bedeutet: Wir leben eigentlich nie, da uns doch nur die Gegenwart gehört. Daß wir in der Gegenwart leben könnten und müßten, darauf weist uns die „schuldbewußte Trauer“ (25) hin, die uns bei der Fluchtbewegung ergreift. Unsere Aufgabe bestünde, wie wir fühlen, darin, ganze Menschen zu sein. Doch eben dies ist beschwerlich, und so ziehen wir normalerweise die „Zerstreuung“ vor (25). Die gedforderte Gegenbewegung wäre die „Sammlung“. H. faßt zusammen: „Der gesammelte, innerlich beruhigte Mensch ist in einer Weise bei sich, die es ihm erlaubt, sowohl dem Andrängenden gegenüber eine freiere, distanziertere Haltung zu haben als auch dem Begegnenden eine größere und sensiblere Empfänglichkeit entgegenzubringen“ (28). – Nach *Sören Kierkegaard* (29ff.) hat der Mensch eine bestimmte Verfaßtheit, ist aber damit nicht ein bloßes Faktum. Denn es gilt für ihn, das, was er ist, als Selbstverhältnis zu vollziehen. Kierkegaard nennt dies die „Wiederholung“. Erst wenn der Mensch die ihm eigene Synthese aus Zeitlichkeit und Ewigkeit in der rechten Weise vollzieht, ist er als Geist er selbst. Die Möglichkeit dazu gibt ihm der „Augenblick“. Kierkegaard: „Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt“ (34). Ein erster Versuch, diese Synthese einzuholen, ist der des Ästhetikers. Er meint sie im Erleben der sinnlichen Unmittelbarkeit zu finden, und, da diese rasch entschwindet, in ständiger und rastloser Wiederholung solchen Erlebens. Dagegen weiß sich der Ethiker vom Unbedingten und Ewigen angesprochen und in Pflicht genommen. Er hat einen höheren, gleichsam überzeitlichen Standpunkt, der zu ihm wesentlich gehört. Doch das Problem, an dem er scheitert, ist die Schuld. Die Macht der Vergangenheit kann durch keine Zukunft gebrochen werden, es sei denn durch eine Zukunft, die zugleich die alles begründende Macht selbst ist, so daß der Mensch im Blick auf sie, wie der Autor sagt, fähig ist, „seine Vergangenheit nach vorne zu wiederholen“ (55). Dies ist aber nur dem religiös Glaubenden möglich, genauer gesagt dem Christen. H.: „Die Macht der Vergangenheit, daß nämlich das Getane in alle Ewigkeit das Getane bleibt und als solches in seinen Auswirkungen das zu Tuende prägt, wird überwunden von der größeren Macht neuer Zukunft und macht so wieder frische Gegenwart möglich“ (56). Durch Christus kann dies dem Menschen zugesprochen werden, und der Glaube daran setzt den Menschen mit dem Jesus der Geschichte in eine „Gleichzeitigkeit“, die der höchste Vollzug jener Synthese ist. Nach *Ernst Bloch* (63ff.) ist der moderne Mensch metaphysisch heimatlos geworden. Für ihn gelten keine tragenden Ordnungen mehr. Doch ist dies ein Zeichen seiner Kreativität. Denn er will selbst gestalten und nicht mehr einfach vorfinden und hinnehmen. Damit ist er mehr als je zuvor auf sich selbst zurückgeworfen. Wer aber ist er selbst? Er ist sich dunkel. Seine eigene Unmittelbarkeit kann er gar nicht erleben, es sei denn, er betrachte sich aus einer Distanz, d. h. als Gewesenen. „Daß ich gehe, spreche, ist nicht da. Erst unmittelbar nachher kann ich es vor mich hinhalten“ (68); „wir leben uns, aber wir ‚erleben‘ uns nicht“ (68). Das Dunkel der Selbstpräsenz ist freilich auch Potentialität, Quelle der Kreativität und des Neuen. Von ihm aus wird Zukunft und Vergangenheit unableitbar neu gestiftet. Dichte Erfahrungen des Schöpferischen oder des Staunens zei-

gen uns dann ein „Zuhause“, wo „wir noch niemals waren“ (80). Da diesem Tun aber in keiner Weise so etwas wie Gewährung oder Verheißung entgegenkommt, wirken Blochs Ausführungen zuweilen verkrampft voluntaristisch. H. dazu: „Jedenfalls erhebt sich der Verdacht, daß hier ein Wollen an die Stelle einer fehlenden Gegebenheit tritt“ (84). – Bei *Martin Buber* (86 ff.) finden wir den oben schon genannten Aspekt des räumlichen Gegenübers besonders hervorgehoben. Denn im begegnenden Du erfüllt sich nach Buber das, was eigentlich Gegenwart ist. Erst von ihr abgeleitet (gleichsam als platonisch sekundäre Sphäre des Scheins gegenüber dem Sein) konstituiert sich das Verhältnis zu den Gegenständen, zum Es. Denn erst durch eine aus dem Verfüg- und Durchschauenwollen kommende Vergegenständlichung bildet sich diese Sphäre aus. Hinwiederum hat der Du-Bezug mit Gewährung und Beanspruchtheit zu tun. Erst in diesem Beanspruch- und Gemeintsein bin ich zu mir selbst erweckt. Erst so eröffnet sich mir eine eigentliche Welt. Diese Eröffnung muß allerdings nicht von einer faktischen Person mir gegenüber ausgehen. Das Beanspruchtheit und damit die Erfahrung intensiver Gegenwart sieht Buber nämlich besonders in der künstlerischen Inspiration gegeben (93). Dennoch sind die verschiedenen Gegenwartserfahrungen umgriffen von der Begegnung mit dem göttlichen, „ewigen Du“ (98). Ihm entspricht im Menschen ein Du-Apriori, das aber nicht ohne das Angerührtsein durch jenes göttliche Du zustande kommt. Das Wort „Gott“ ist der „innersten ‚Schicht‘ der Gegenwart“ (99) zuzuordnen. – *Simone Weil* (102 ff.) sieht im gegenwärtigen Verlust aller traditionellen Ordnungen die Chance für einen Neuaufbau. Der Mensch ist schöpferisch. Sein „Verlangen (désir)“ ist ein „Drang des Geistes auf die Zukunft hin“ (103). Die so sich bildende Spannung zwischen noch ausstehender Erfüllung und jetzigem Handeln macht die „Zeit“ aus. Die Zeit untätig mit bloßem Wünschen zu verbringen ist Faulheit (literarisches Exempel: Oblomow, 103). Entsprechend ambivalent ist die „Imagination“ (104 f.) als schöpferischer Vorlauf, aber auch als Flucht. Doch ist der Zukunftsbezug ebenso wichtig wie der Vergangenheitsbezug. Wer die beiden nicht hat, schrumpft auf momentane Faktizität zusammen. Er verliert sein Selbstsein und wird manipulierbar. Den Verlust der Zukunft beobachtet Weil z. B. an Fabrikarbeitern (107). Die Zerstörung der Vergangenheit geht ihr an den kolonialisierten Polynesiern auf (109). Zeit zu erfahren bedeutet freilich auch das Bewußtsein des Angekettetheits an sie und mit ihr an den Leib, wie Simone Weil in Anspielung an Platons Höhlengleichnis bemerkt (111). Demgegenüber gilt es, die Zeit als Bild der Ewigkeit zu begreifen (ebenfalls Platon) und (dies ist nicht mehr platonisch) sie zu einem solchen zu „machen“ (115), indem die Unterwerfung unter die Zeit zugleich schöpferisch tätiges (Selbst-)Verhältnis ist. Mehrfach zitiert sie Bacons Devise: „homo naturae parendo imperat“ (112). Das Verhältnis jedoch, welches die Zeit zur Gegenwart in einem erfüllten und die Zeitdimensionen in sich versammelnden Sinn werden läßt, ist die „Aufmerksamkeit“. Sie ist eine „kontemplative Einstellung“ (124), die zum „Sein“ durchstößt und „Freude“ mit sich bringt (124). So kommt sie zu dem Schluß: „Die Aufmerksamkeit ist auf ihrer höchsten Stufe das Gleiche wie das Gebet. Sie setzt Glaube und Liebe voraus“ (123).

In einem letzten Teil (C) werden die bisherigen Linien zusammengeführt. Wir Menschen haben die Gegenwart offenbar nicht als bloße Fixierung auf sie, sondern stets zusammen mit der Möglichkeit, uns von ihr abzuwenden und in der Vergangenheit und Zukunft zu leben. Erst diese Distanzierung macht uns gegenwartsfähig und läßt die Gegenwartserfahrung zu einer freien Zuwendung werden. – Vergangenheit und Zukunft können wir uns vorstellend vergegenwärtigen. Ich bin dabei allerdings auch der Regisseur ihrer „Vorstellung“ (im Sinne des Theaters) und habe beide nur „jetzt“. Mein gegenwärtiges Leben ist mir niemals direkter Gegenstand. „Je mehr man engagiert lebt, desto weniger lebt man reflektiert; je mehr man lebt, desto weniger hat man sich als Gegenstand“ (134). Ich habe die Gegenwart nur indirekt, nämlich im Hingebensein an das gegenwärtig Andere (135). Die (indirekte) Selbstgegenwart ist immer im Spiel (135 f.), auch die Gegenwart einer umgebenden „Welt“ (136). Zugleich kommt das Begegnende in meine, und ich komme in seine Gegenwart (139). Denken wir etwa an Menschen, die Präsenz ausstrahlen, die aber auch anderen Menschen Präsenz einzuräumen vermögen (140 f.), oder an die uns zuweilen beherrschende Präsenz eines Kunstwerkes (142) oder (vielleicht durch das Kunstwerk hervorgerufen) an die Präsenz von sinnli-

chen Dingen (143)! Gegenwart kann dabei so mächtig werden, daß wir uns denkend von ihr distanzieren müssen (147). – Solche Distanzierung und die Fähigkeit, nicht in der Gegenwart, sondern in Vergangenheit und Zukunft zu verweilen, ist zugleich der Grund dafür, in der Gegenwart leben zu können (149 ff.). Nur im Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit „habe“ ich Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart (151 ff.). Deren „Zugleich“ (154) ist die Basis der Erfahrung der Zeit und ihrer Dimensionen, aber auch ihrer Überschreitung auf die Ewigkeit hin (154 ff.). Dieser Schritt ist als vollzogener immer schon Hintergrund und Möglichkeitsbedingung für die Zeiterfahrung. Doch kann und soll er auch immer wieder neu in der Erfahrung vollzogen werden. Denn „daß sich Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart konzentrieren, erfahren wir wohl nur in jener Sammlung, die durch das Aufscheinen des objektiv Ewigen in einer endlichen Erlebnisgestalt möglich wird“ (155). – Das rechte, also das wahrhaft humane Leben in der Gegenwart (158 ff.) hängt an der gelingenden Verknüpfung dieser Aspekte. Es hängt an einem Seinlassenkönnen der Vergangenheit und Zukunft (159 ff.) und an einem durch die zeitlichen Distanzierungen ermöglichten aufmerksamen Verweilen beim gegenwärtig Anderen. Denn: „Was uns ‚heißt‘, in der Gegenwart zu leben, ist diese selbst. Dieses ‚Geheiß‘ ist eine sehr leise Einladung. Man könnte sie als einen Ruf der Stille beschreiben“ (169).

Das Buch von H. verbindet strenge Philosophie mit einer Art meditativer Anleitung zur Erfahrung und ihrer reflektierenden Vertiefung. Es zeichnet sich aus durch ein behutsames Nach-denken philosophischer Positionen wie durch ein an der phänomenologischen Tradition der Philosophie geschultes Beschreiben und Entfalten exemplarischer Situationen. Daß Philosophie erfahrungsrelevant ist (erfahrungserschließend, -vertiefend und -fördernd), das kann bei der Lektüre dieses Buches selbst zur Erfahrung werden.

J. SCHMIDT S. J.

LEIB UND GEFÜHL. Beiträge zur Anthropologie. Hrsg. *Michael Großheim* (Studien zur Neuen Phänomenologie 1). Berlin: Akademie Verlag 1995. 306 S.

Der interdisziplinäre Sammelband *Leib und Gefühl* enthält eine Sammlung von Vorträgen, die auf dem 2. Symposium der Gesellschaft für Neue Phänomenologie gehalten wurden. Das Anliegen dieses Bandes ist einmal „eine philosophisch grundlegende Sichtung“ der Phänomenbereiche Leib und Gefühl, zum anderen die Erbringung des Nachweises, „daß philosophische Bemühungen in der Lage sind, andere Wissenschaften anzuregen“ (7).

I. Philosophischer Teil: *Hermann Schmitz* entfaltet im einführenden Teil „Leib und Gefühl in der Kunst“ seine der traditionellen rhetorischen Protoästhetik verwandte These, Kunst sei eine Weise der „antwortenden Vergegenständlichung“, die es dem von Eindrücken und Atmosphären betroffenen Menschen ermögliche, „sich zurechtzufinden und zu dem Betroffenenmachenden in ein mehr oder weniger stabiles, mindestens nicht ganz haltloses Verhältnis zu setzen“ (10). Gegen die reduktionistische Sichtweise des „Physiologismus“, d. h. der Lehre, „daß Botschaften aus der Außenwelt zum Menschen nur auf dem Wege über gewisse Körperteile wie Auge, Ohr, Nerven, Gehirn gelangen, und nur in dem Maß, wie solche Körperteile Reize aufnehmen und durchlassen“, bringt er vor, daß „jeder vollsinnige Mensch ... Dunkelheit, Stille, leeren Raum, Zeit, Atmosphäre, Sachverhalte und Situationen nicht weniger als Farben, Schälle, Flächen und Bewegungen“ wahrnehme (11). *Andreas Wildt* setzt sich mit Schmitz' Moralphilosophie auseinander, in der „verbindliche rechtlich-moralische Geltung auf eine in bestimmter Weise qualifizierte ‚Autorität von Gefühlen‘ zurückgeführt wird (27). Obwohl Wildt der Sache nach grundsätzlich Schmitz' Ansatz teilt, bemängelt er zwei Dinge: zum einen habe „Schmitz kein ausreichendes Kriterium zur Unterscheidung der moralischen von den nicht-moralischen Gefühlen entwickelt“, zum zweiten seien „seine Ideen zu einer rationalen Kritik moralspezifischer Gefühle ... nicht ausreichend dafür, deren normativen Geltungsanspruch, also ihre moralische Autorität, so weit zu verteidigen, daß sie als entscheidende Evidenzen moralischer Argumentationen akzeptiert werden können und müssen“ (27). *Jürgen Frese* vergleicht Gefühlsstrukturen mit einer Opernpartitur (45). Dieses Bild dient ihm als Leitfaden für die Beschreibung von Ge-