

Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz

Jens Soentgen

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Soentgen, Jens. 1998. *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Jens Soentgen

Die verdeckte Wirklichkeit

Einführung in die Neue Phänomenologie von
Hermann Schmitz



BOUVIER



Jens Soentgen

Die verdeckte Wirklichkeit

Einführung in die Neue Phänomenologie von
Hermann Schmitz

1998

BOUVIER VERLAG · BONN

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Soentgen, Jens:

Die verdeckte Wirklichkeit : Einführung in die neue Phänomenologie
von Hermann Schmitz / Jens Soentgen. - Bonn : Bouvier, 1998

ISBN 3-416-02788-4

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus zu vervielfältigen oder auf Datenträger aufzuzeichnen. © Bouvier Verlag, Bonn 1998. Printed in Germany. Abb. auf dem Buchumschlag: Maria Lassnig: Selbstporträt als Prophet, 1967, Hamburger Kunsthalle, © Maria Lassnig, Wien. Abb. mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin. Satz: Bouvier Verlag, Bonn. Druck und Einband: Druckerei Plump, Rheinbreitbach. Gedruckt auf säurefreiem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Der vergessene Leib	14
1.1 Leib und Körper	15
1.2 Leibesinseln	18
1.3 Das Alphabet der Leiblichkeit	20
1.4 Der Leib von oben bis unten	26
1.5 Die Logik der Ekstase	31
1.6 Die Klippe des Schmerzes	34
1.7 Leibliche Kommunikation	37
1.8 Formen leiblicher Existenz	39
1.8.1 François Rabelais und der Pantagruelismus	41
1.8.2 Der Mensch und die Elemente bei Albert Camus	42
1.8.3 Innere Intensität: Das Yoga	43
1.9 Die Zukunft der Sinne	45
1.10 Neue Gleichnisse	47
1.11 Primitive Gegenwart	50
1.12 Subjektivität	52
1.13 Kommentar	57
1.13.1 Zur Entdeckung des Leibes	57
1.13.2 Zum „Kreislauf“ von personaler Emanzipation und Regression	62
2. Atmosphären	66
2.1 Die Entdeckung der Atmosphären	66
2.2 Der Leib und die Atmosphären	73
2.3 Lob der Müdigkeit	75
2.4 Philosophie des Wohnens	77
2.4.1 Sitzen ist Wohnen	77
2.4.2 Gebrochene Gemütlichkeit	80
2.5 Sind die Gefühle im Kopf?	84
2.6 Götter und Dämonen	88
2.7 Wild at heart	93
2.8 Warum Gefühle so wichtig sind	97
2.9 Ein System der Gefühle	101
2.10 Kommentar	103
2.10.1 Zur These von der Räumlichkeit der Gefühle	104
2.10.2 Zur These von der Abgründigkeit der Gefühle	106
2.10.3 Zur These von der Bestimmtheit der Gefühle	110
2.10.4 Was ist Betroffenheit?	112

3.	Das Chaos	119
3.1	Chaotische Phänomene	119
3.2	Das Chaos im Alltag	122
3.3	Umgang mit dem Unbestimmten	128
3.3.1	Sensibilität	128
3.3.2	Vertrauen	130
3.3.3	Takt	132
3.4	Das Chaos der Liebe	132
3.4.1	Dies Bildnis ist bezaubernd schön	132
3.4.2	Die Wünschelrute des ersten Eindrucks und das Gold, das sie findet	135
3.4.3	Herausögern: Der Flirt	137
3.4.4	Sprung in den Ätna	138
3.5	Situationen und Gefühle	142
3.6	Die persönliche Situation	144
3.7	Die Entwicklung des Situationsbegriffs bei Schmitz im Rückblick	146
3.8	Kommentar	148
3.8.1	Nochmals: Situationen	148
3.8.2	Neues zur Betroffenheit	150
3.8.3	Hinkt das Chaos?	151
4.	Warum Phänomenologie?	154
4.1	Der Phänomenbegriff	154
4.1	Die Dreistadienmethode	157
4.2	Der Sitz im Leben	160
4.3	Typen	161
4.4	Erkenntnis in Situationen	163
4.5	Die Emotion des Philosophen	164
4.6	Kommentar	165
5.	Die Schwierigkeit, Schmitz zu lesen	169
5.1	Das Maßlose	169
5.2	Das Auftrumpfende	170
5.3	Das Altmodische	171
5.4.	Das Abgefahrene	175
5.5	Was will Schmitz?	176
	Literatur	181
1.	Zitierte Schriften von Hermann Schmitz	181
2.	Sekundärliteratur (Auswahl)	182
3.	Weitere Literatur	183
	Index	189

Einleitung

„Also Wissen, das ziemlich unsicher ist, damit möchte ich persönlich weniger zu tun haben, sondern lieber mit Ja/Nein.“ – So erklärt sich ein achtundzwanzigjähriger Künstliche-Intelligenz-Forscher im Interview mit der Psychologin Christel Schachtner, die in Gesprächen mit Softwareentwicklern herausbekommen wollte, was der Computer in unserem Leben heute bedeutet. Die Aussagen lassen sich auf einen Nenner bringen: Was im Leben unsicher, diffus, unbestimmt ist, das wird auf Abstand gehalten.

Die Computerfreaks wurden von der Psychologin gebeten, ihren Körper in einem Bild darzustellen. Die Skizzen werden von Köpfen dominiert: „Um Kopf und Gehirn herum funkt und spukt es auf vielen Bildern von Gedankenblitzen, Sternchen, Punkten, Pfeilen, mathematischen Zeichen, Algorithmen [...],“¹ erläutert Schachtner. Der Leib dagegen sei ein unwesentliches Anhängsel:

„Häufig sind verkümmerte Körper zu sehen, Körper, die nur als Strichmännchen angedeutet oder leere Hülsen sind, Körper, die nach unten konturloser werden, in eine Linie münden, Körper, dünn und klein unter übermächtigen Köpfen.“²

Die Darstellungen und Äußerungen sind exemplarisch für die Tendenzen unserer Zeit: Kein Gerät ist im Privat- und Berufsleben so allgegenwärtig wie der Computer. Der digitale Rechner fragmentiert die Wirklichkeit des Menschen: Emotionale und leibliche Phänomene, die stets etwas Schwankendes haben, lassen sich nicht mit ihm vereinbaren.

Denn solche Gebilde lassen sich nicht programmieren; sie können nicht in Ja/Nein-Entscheidungen aufgelöst werden. Dabei sind es nicht nur die deutlichen, klar gestochenen Erscheinungen, auf die man sich im Leben verstehen muß, nicht nur die Fakten, sondern ebensosehr die Untertöne, das Atmosphärische, die Nuancen. Solche Dinge, die nicht mit beiden Beinen auf dem Boden stehen, sondern gewissermaßen in der Luft schweben, werden oft mit dem Wort „Einbildung“ beiseitegebracht. Oder sie werden zum Irrationalen hochstilisiert, das es zu bekämpfen gelte.

Für den Philosophen *Hermann Schmitz*, dessen Werk im folgenden Text vorgestellt wird, bilden gerade jene verschwommenen, vielsagenden Phänomene, wie der Blick, die Geste, das Gefühl die Mitte des wissenschaftlichen Interesses. Lange bevor die Computer sich zu vermehren begannen, lange bevor die Schwierigkeiten, das Leben in Pixel aufzulösen, sich abzeichneten, notierte er

¹ Schachtner 1993: 155.

² Schachtner 1993: 156.

als Kennzeichen des modernen Geistes, „daß alles festgestellt und das Chaotische als Bedrohliches oder Hinderliches – nicht Hantierbares – verdeckt und aus dem Umgang mit Begegnendem ausgeschlossen werden soll.“³ Mit dem Chaotischen meint er dabei nicht etwa das wirre Durcheinander vieler Dinge, sondern das Diffuse, das Vielsagende, das etwa in Blicken liegen kann, in Gefühlen, in Atmosphärischem, in Eindrücken oder auch in leiblichen Phänomenen. Das sind jene Phänomene, die mit der um sich greifenden Rationalisierung inkompatibel sind. Für Schmitz liegen die Anfänge dieses Prozesses noch vor der Erfindung der datenverarbeitenden Maschinen:

„Das europäische Denken hat bisher einseitig einen Lebensstil begünstigt und gezüchtet, den man der Welt des Mannes zuzuordnen versucht ist, nicht des Mannes, wie er von Natur ist und immer bleiben müßte, sondern des Mannes, wie er sich im Lauf der Geschichte stilisiert hat. In dieser Welt gibt es vor allen Dingen Körper und Zwecke, umfassende Organisationen, transzendierende Hoffnungen und Ansprüche, Utopien, in deren Dienst das Leben verbraucht und die Natur überlistet wird. Wie die Dämmerung neben dem klaren Tag, steht daneben eine geschichtlich der Frau zugewachsene, von ihr in erster Linie verwaltete Welt von Lebensweisen und Erfahrungen [...]“⁴

Feministinnen fassen diesen Prozeß heute noch schärfer:

Sie „[...] kritisierten den neuzeitlichen Subjektentwurf als patriarchalen Entwurf, der das, was er ausgrenzt, das Andere, der Frau zuweist und es mit dieser unterwirft, als irrational abstempelt und auf den Privatbereich beschränkt.“⁵

Dazu gehört vor allem der Umgang mit dem Leiblichen, der Umgang mit Emotionalem, vieles, was sich nicht formalisieren läßt, alles, wozu man Gefühl braucht. Für Schmitz liegt das Verbindende dieser Themen darin, daß sie alle etwas Diffuses, Unbestimmtes an sich haben. Es ist eine Gegenwelt zu jener heute dominanten Welt der Formalisierung, der Rationalität von Ja/Nein-Entscheidungen.

Sicherlich ist Schmitz nicht der erste, der eine Kritik an der Moderne und ihrer einseitigen Rationalisierung entwickelt hat.⁶ Das haben auch andere Philosophen getan. Der Unterschied zwischen Schmitz und jenen anderen Theoretikern liegt darin, daß Schmitz die Gegenwelt nicht als Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft präsentiert. Seine Gegenwelt gibt es bereits, sie wird aber verdrängt: Deshalb versucht er, „[...] verdeckte und ungeschützte Möglichkeiten des Lebens ans Licht zu bringen und bei der Entfaltung gegen die Zerstampfung durch naive und massive Vorurteile, die im Dienst eines harten Willens zu einseitigen

³ Schmitz 1964: XII.

⁴ Schmitz: NPh, S. 26.

⁵ Schachtner 1993: 134.

⁶ Vgl. die Übersicht bei Welsch 1996: 30-47.

Lebensformen stehen, und gegen bloßen Verbrauch als Rohstoff für diese zu schützen.“⁷

Schmitz sucht nicht nach *der Alternative* schlechthin, er interessiert sich für *Alternativen* und geht darüber hinaus davon aus, daß diese Alternativen zwar vom Verschwinden bedroht, aber noch gegenwärtig sind.

Die utopischen Entwürfe der Moderne dagegen sind für Schmitz Teil des Problems, aber nicht dessen Lösung. Sie gehören selbst jenem System an, das sie zu kritisieren vorgeben. Die *Kritik des Zukunftskultes* ist ein wichtiges Motiv seines Denkens.

Die Moderne ist für ihn wesentlich „eine Kultur des Idealismus und der Utopie, der Hoffnung und der Projektion. [...] Zum formalen Leerlauf wird der Utopismus im faustischen Streben, daß das Künftige nicht als Endziel, sondern um seiner Künftigkeit willen erstrebt, damit nur überhaupt immer wieder etwas unerhörtes Neues entsteht und der Mensch nie in Versuchung ist, dem gegenwärtigen Augenblick zuzurufen: ‚Verweile doch, du bist so schön!‘“⁸

Beispiele für diese Übermacht des Künftigen findet Schmitz nicht nur in der jüdisch-christlichen Erlösungshoffnung, die gegen Ende des vorigen Jahrhunderts von den marxistischen, säkularisierten Utopien weitgehend abgelöst wurde. Auch in unscheinbaren Kleinigkeiten des Alltags manifestiert sich die utopische Orientierung, so etwa – nach seinem Urteil – in der Deformation des Sports zur Jagd nach Rekorden, in der Sucht nach technischen Spitzenleistungen, auch wenn diese sinnlos sind. Für Schmitz kommt in dieser Zukunftsfixierung nicht etwa Wagemut und Kühnheit zum Ausdruck, sondern Kraftlosigkeit:

„Der Lebenswille des Menschen, der im Bann der Projektionen ins Künftige steht, ist von der Hoffnung abhängig. Dieser Mensch sagt sich: ‚Wenn ich nicht dächte, daß noch etwas ganz anderes kommt oder wenigstens kommen kann, hielte ich das Leben nicht mehr aus.‘ Der Geist des Idealismus und der Utopie, der den Lebenswillen von Projekten abhängig macht und in diese verlegt, schöpft seine Heftigkeit und ansteckende Kraft also aus Lebensschwäche.“⁹

Schmitz dagegen strebt eine an den Zen-Buddhismus erinnernde Haltung des gelassenen Sich-Einlassens auf den Augenblick an. Man könnte Schmitz den Utopisten des Augenblicks nennen. Die Gegenwart ist das explizite Prinzip seiner Philosophie.¹⁰ Das Einverstandensein mit dem Leben sollte nicht davon abhängen, daß zuvor ein Katalog von Bedingungen erfüllt ist. Damit ist nicht jene

⁷ 1980c: 25f.

⁸ Schmitz 1972: 35.

⁹ Schmitz 1972: 35.

¹⁰ Vgl. Schmitz 1964: 149-152.

spießige Selbstgenügsamkeit gemeint, die nicht aufmucken will.¹¹ Schmitz richtet sich nur gegen die völlige Verlagerung des Schwerpunktes in die Zukunft, die einer Entfremdung und Veräußerlichung gleichkommt. Das Leben müsse in der *Gegenwart* verankert werden, die christlichen oder säkularisierten Ideale werden verabschiedet:

„Dabei wird eine große Fülle von Lebensmöglichkeiten für bewußte Aneignung frei. [...] Unter diesen Möglichkeiten ist die des Sichfindens im Leiblichsein und der Selbstverwirklichung darin besonders wichtig. Davon ist durch die bisherige Kultur eigentlich nur das Tanzen so weit ausgebildet worden, daß sich daran der Reichtum und die Gewichtigkeit des Lebenkönnens im Gegenwärtigen und ohne Projektionen einigermaßen abzeichnet.“¹²

Das Tanzen ist eine präsentische Bewegung, in der es nicht darauf ankommt, etwas zu erzeugen, ein Werk hervorzubringen, oder gar einen Rekord – obwohl der Tanz natürlich auch in diesem Sinne deformiert werden kann. Der reine Tanz hingegen ist ein Prozeß, der in sich selbst aufgeht, er verdichtet sich, ebbt wieder ab und hört auf. Er genügt sich selbst, ist reine Gegenwart. In diesem Einlassen auf das Jetzt kommt es auch zu einer zwanglosen und unbefangenen Entfaltung der eigenen leiblichen Anlagen.

Aber es sind nicht nur solche privaten Szenen, für die sich Schmitz interessiert. Das Prinzip Gegenwart will Schmitz auch in der Moral¹³ gewahrt wissen: Ihm schwebt ein Gerechtigkeitssinn vor, der sich bemüht, „schlicht das Rechte in der Gegenwart zu tun und gerecht zu sein ohne Rücksicht auf die Folgen.“¹⁴ Man könnte an dieser Stelle an den Tatmenschen Julius Caesar erinnern, dem Theodor Mommsen in seiner bedeutenden „Charakteristik Caesars“ sehr einleuchtend eine „geniale Nüchternheit“ attestiert, eine Fähigkeit, „unbeirrt durch Erinnern und Erwarten energisch im Augenblick zu leben“ und „in jedem Augenblick mit gesammelter Kraft zu handeln“.¹⁵

Seine philosophische Arbeit versteht Schmitz als Versuch, Formen des Lebens in der Gegenwart freizulegen. Bei der Suche nach diesen Wirklichkeiten arbeitet er als Phänomenologe. Was ist Phänomenologie? Zunächst einmal ein schwieriges Wort. Das aber für eine einfache Sache steht. Phänomenologie ist

¹¹ Nur selten regrediert die Schmitzsche Haltung in diese Richtung. Vgl. meine Kritik an seinem Situationsgegriff unter 3.8.1.

¹² Schmitz 1972: 36.

¹³ Vgl. Schmitz 1973. Leider beschäftigt er sich in diesem Buch nicht konsequent mit der Entwicklung einer praktischen Philosophie im Zeichen der Gegenwart. Somit bleibt es im wesentlichen bei den zitierten Andeutungen; das Prinzip Gegenwart behält eine kontemplative Schlagseite.

¹⁴ Schmitz 1980c: 26.

¹⁵ Mommsen 1932: 969 (4. Buch, Kap. XI).

der Versuch, soviel wie möglich nur zu beschreiben und so wenig wie möglich zu konstruieren; der Vorsatz, soviel wie möglich zu beobachten und so wenig wie möglich abzuleiten; das Ideal, Erfahrungen so stehenzulassen, wie sie gewachsen sind, statt sie mit raschen Erklärungen abschaffen zu wollen. Im Grunde ist also Phänomenologie eine Form der Antiphilosophie. Denn das, was man sich gewöhnlich unter Philosophie vorstellt, die barocke Spekulation, die abstrakte Theorie ist das, was die Phänomenologen gerade nicht wollen. Natürlich gibt es auch noch eine komplizierte Geschichte der Phänomenologie, denn die Phänomenologie ist auch eine Richtung in der Philosophie, die Anfang dieses Jahrhunderts angezettelt wurde; aber darauf soll in diesem Buch nicht eingegangen werden. Phänomenologie ist einfach der Versuch der Philosophie, wieder schlicht zu werden.

Schmitz ist also Phänomenologe. Für den Leser hat das den Vorteil, daß Schmitz sich stets bemüht, seine Begriffe zu „erden“, das heißt, sie mit Erfahrungen, die jeder kennt, zu verbinden. Außerdem ist seine Philosophie auf deutsch geschrieben, er verwendet in den entscheidenden Passagen einfache Ausdrücke aus der Umgangssprache, keine griechischen oder römischen Altertümer. Damit entfallen einige Stolperdrähte, die den Zugang zu vielen anderen zeitgenössischen Philosophien für denjenigen erschweren, der einfach nur philosophisch interessiert ist, aber keine philosophiehistorische Vorbelastung mitbringt. Denn es ist ja eine ärgerliche Tatsache, daß viele zeitgenössische Autoren ihre Ansichten mit antiken Wörtern formulieren, die außerhalb der Wissenschaft von keinem Menschen verstanden werden, und mit Phänomenen beweisen, die sich nur im High-Tech-Labor unter dem Elektronenmikroskop erblicken lassen, aber nicht in einem durchschnittlichen Wohnzimmer, auch dann nicht, wenn man alle Möbel auf den Kopf stellen würde. So ist die Unverständlichkeit dieser Theorien doppelt abgesichert: Sie erklären etwas, das keiner kennt, mit Worten, die niemand versteht. Diese Tücken hat Schmitz nicht in seine Schriften eingebaut. Wer einen Schriftsteller wie Thomas Mann lesen und verstehen kann, der kann auch begreifen, worum es in der Philosophie von Schmitz geht.

Weshalb ist es dann nötig, diese Philosophie in einer besonderen Einführung vorzustellen? Es ist zwar so, daß Schmitz seine Einsichten stets so formuliert, daß sie ohne philosophische Ausbildung verstanden werden können. Andererseits finden sich in seinen Büchern aber ausgedehnte Passagen, die ausschließlich der Auseinandersetzung mit anderen Philosophen gewidmet sind, ja, Schmitz hat sogar ganze Bücher geschrieben, in denen er nichts anderes tut, als die Ansichten anderer Denker zu kritisieren. Für den Fachwissenschaftler sind solche Darstellungen wichtig, weil sich daraus Bezug und Differenz der von Schmitz vorgeschlagenen Ansätze zur Tradition ergeben. Denjenigen, der nur

an dem interessiert ist, was Schmitz selbst zu sagen hat, verwirren dagegen solche Einschaltungen. Deshalb ist eine Einführung wichtig, die die eigentlichen *Ideen* freilegt.

Hermann Schmitz galt in der philosophischen Szene lange Zeit bloß als Geheimtip. Gelesen wurde er weniger von Philosophen, sondern vor allem von Ärzten und Psychotherapeuten, die an seinen Überlegungen zum Leib interessiert waren. Zur Zeit ändert sich diese Situation. Das philosophische Establishment, das Schmitz stets als Außenseiter abgetan hat, beginnt, sich ernsthaft mit seinen Gedanken auseinanderzusetzen. An dieser Trendwende mag die Gründung der „Gesellschaft für Neue Phänomenologie“ Anteil haben, die jährlich Tagungen veranstaltet und die Anregungen von Schmitz weiterführt. Viele ungewöhnliche Ideen müssen erst einmal eine Durststrecke überwinden, ehe sie allgemein anerkannt werden. Das trifft sicherlich auf die Philosophie von Schmitz zu, die manche provokante Wendungen enthält. Dabei ist das Merkwürdige, daß die Beobachtungen von Schmitz vom Standpunkt des Alltagsverständnisses oft leicht nachvollziehbar sind, aber von der Höhe einer der gängigen philosophischen Positionen, sagen wir etwa einer kantianischen oder strukturalistischen, oft unverständlich sind. So haben wir hier eine Philosophie, die der Laie besser versteht als der Fachmann; was nicht unbedingt gegen diese Philosophie spricht.

In diesem Buch versuche ich, einige der wichtigen Themen des Schmitzschen Denkens darzustellen, und zwar hauptsächlich seine Gedanken zum *Leib*, seine Philosophie der *Atmosphären* und seine Theorie des *Chaotischen*. Dabei werde ich an die jeweiligen Kapitel Kommentare anhängen, in denen ich meine Kritik an den Gedanken von Schmitz formuliere.

Was wird dieses Buch dem Leser bringen? Es geht nicht nur darum, einen der spannendsten und innovativsten Denker der Gegenwart vorzustellen. Mit etwas Glück kann die Lektüre einen Effekt haben, wie ihn eine Reise in die Fremde mit sich bringt, nämlich die Erweiterung des Horizontes. Und zwar nicht in dem Sinn, daß dem Wissen, das man in der Schule gelernt hat, zur Ergänzung noch ein oder zwei Informationen zugefügt werden. Es geht vielmehr darum, daß *Erfahrungen* wieder zugänglich gemacht werden, die von der dominanten Weltanschauung geleugnet oder verzerrt werden, Erfahrungen, die sich nicht in Ja/Nein zerlegen lassen, und deshalb von den Bildschirmen der Moderne zu verschwinden drohen, obgleich gerade sie es sind, die für die Farbigkeit und die Tiefe des menschlichen Lebens sorgen; eben die emotionalen und die leiblichen Erfahrungen.

Es ist das Zwischenreich von Licht und Schatten, wie Schmitz öfters sagt, und seine gesamte Philosophie hat in seinen Worten den Sinn, Hilfen aufzustellen, die „der Ahnung und dem Spüren auch da noch helfen, wo Licht und

Schatten in einander übergehen, nämlich in der Tiefe des verborgenen Unmittelbaren“¹⁶.

Manche halten das, worüber Schmitz schreibt, für unaktuell, für langwierig oder gar für langweilig. In der Tat stammen seine Themen aus dem Reich des Unscheinbaren – und seine Methode ist die Langsamkeit. Er widmet sich dem Atmen, den Prozessen des leiblichen Spürens, den Situationen des täglichen Lebens mit einer altmodischen Beharrlichkeit, die einen Leser, der an das nervöse Tempo und die hysterischen Begriffskarambolagen der „aktuellen“ Philosophie gewöhnt ist, bisweilen schwer prüft. Man kann das Weltbild der aktuellen Philosophie mit einem Autoatlas vergleichen, der die Autobahnen, die Raststätten und einige „Sehenswürdigkeiten“ aufführt. Schmitz dagegen arbeitet im kleinen Maßstab, er liefert Karten für Fußgänger. Dabei entdeckt er Sehenswürdigkeiten, von denen die Standardgeographie nichts ahnt. Um sie wahrzunehmen, muß man sich auf die etwas langsamere Bewegung dieses Denkens einlassen.

¹⁶ Schmitz 1994: XIV.

1. Der vergessene Leib

Hermann Schmitz ist vor allem als Leibphilosoph bekannt geworden. Was ist der Leib? Es handelt sich nicht um den kompakten, von einer Haut zusammengehaltenen Organismus; das wäre der *Körper*. Schmitz konzentriert sich in seinen Untersuchungen auf das *Feld der leiblichen Regungen*, er untersucht Hunger, Durst, Schmerz, Ekel, oder Lust, also kein irgendwie geartetes neues Ding, sondern eine zusammenhängende Gruppe von Befindlichkeiten. Darauf gehe ich im ersten Abschnitt dieses Kapitels ausführlich ein.

Das Feld der leiblichen Regungen begleitet einen zu jeder Zeit. Man findet sich immer im Milieu einer bestimmten Befindlichkeit. Es vergeht kaum eine Minute, in der man nicht irgendetwas Leibliches empfindet, und sei es auch nur ein Drücken im Hals oder ein Ziehen im Bauch. Oft sind diese Regungen unbestimmt – in dem Sinne, daß man sie nicht genau einzuordnen weiß. Das Befinden kann sich aber auch zu einem charakteristischen Profil zusammenziehen – man hat dann zum Beispiel Hunger. Sicher ist, daß es *meine* Empfindungen sind, und nicht etwa die meines Nachbarn. Man entnimmt ihnen die Gewißheit, da zu sein, eine Gewißheit, die von keinem intellektuellen Prozeß ersetzt werden kann. Es ist zum Leidwesen der Philosophen sehr leicht, ohne einen Gedanken dazusitzen und auf diese Weise stundenlang zu verharren. Dagegen begleitet einen stets ein diffuses leibliches Befinden, es läßt sich nicht abschütteln. Nicht einmal Taubheit oder Mattigkeit sind empfindungslose Zustände, sondern selbst leibliche Regungen.

Gemessen an dieser Allgegenwart weiß man erstaunlich wenig über die Details und die Gesetzmäßigkeiten unseres leiblichen Befindens. Es wird als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht weiter beachtet. Der Arzt betrachtet es ausschließlich unter der Perspektive *Krankheit/Gesundheit* und versucht von den Empfindungen auf den Zustand der Organe rückzuschließen. Deshalb unternimmt Schmitz etwas für einen Philosophen recht Ungewöhnliches, wenn er versucht, die Struktur dieses Befindens, seine Metamorphosen, seine elementaren Zustände aufzufinden. Wir haben hier ein Beispiel einer *entdeckenden Philosophie* vor uns. Mir scheint, daß Schmitz auf diesem Gebiet tatsächlich einen elementaren Erfolg verbuchen kann. Er hat die *Archetypen des Befindens* entdeckt und ihre Zusammenhänge beschrieben. Denn es handelt sich beim Leib nicht nur um eine äußerlich zusammengefaßte, bunte Gruppe von Empfindungen, vielmehr hängen diese Empfindungen aufgrund einer *internen* Logik miteinander zusammen und gehen auseinander hervor. Das ist die eigentliche Entdeckung von Schmitz: Das leibliche Befinden ist ein dynamisches System. Hunger, Durst, Angst, Schmerz und Erleichterung, Spannung und Entspannung, Enge und Weite, Müdigkeit und Frische sind nicht bloß Repräsentanten physiologischer Prozesse, sie hängen nicht nur von körperlichen Daten ab, sondern

haben eine autonome Eigendynamik, die sich phänomenologisch, das heißt ohne Rückgriff auf naturwissenschaftliche Analysen erforschen läßt. Dies darzustellen ist das Thema des folgenden Kapitels.

1.1 Leib und Körper

Das Wort *Leib* hört sich ziemlich feierlich an. Es wird kaum noch verwendet, es sei denn in der Kirche. Man erinnert sich auch an Turnvater Jahn mit seinen „Leibesübungen“. Manche Zusammensetzungen sind noch gebräuchlich wie zum Beispiel *gutbeleibt*, *dickleibig*, *leibhaftig* oder *Leibschmerzen*, die auf den *Unterleib* verweisen. Aber alles in allem muß man sagen, daß das Wort *Leib* aus der modernen deutschen Umgangssprache verdrängt ist. Man spricht heute vom *Körper* oder, noch moderner, vom *Body*.

Wodurch genau unterscheiden sich nun die Wörter *Leib* und *Körper*? Nur dadurch, daß das eine ungebräuchlicher ist und sich literarischer anhört? Im ersten Synonymenlexikon der deutschen Sprache, dem *Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichbedeutenden Wörter der deutschen Sprache* von Samuel Stosch, das im Jahre 1780 erschien, lesen wir unter Nummer 62: *Leib, Körper* folgendes:

„Eigentlich braucht man das Wort Leib, nur von lebendigen, und Körper, von leblosen Geschöpfen. Man sagt: Der Leib des Menschen. Der Körper der Sonne. So auch von Thieren: Dieser Ochse hat einen starken Leib, er ist gut bei Leibe. Hingegen der Stein ist ein vester, das Wachs ein weicher, das Wasser ein flüssiger Körper. Uneigentlich sagt man auch von einem Menschen: Er pflegt seinen Körper, aber es ist nur im Scherz, man beschuldigt ihn damit gleichsam einer gewissen Trägheit, daß er gar zu sehr die Ruhe liebe, und fast wie ein blosser Körper ohne Bewegung sey. Bisweilen braucht man auch das Wort Körper, in einem sehr weitläufigen Sinn, und verstehet dadurch alles, was eine Ausdehnung hat, und dann kann man lebendige und leblose Körper unterscheiden. In der Zergliederungskunst, nennet man auch einen Leichnam einen Körper. Man sagt: Einen Körper zergliedern.“¹⁷

Ein interessantes Dokument, denn offenbar war vor zweihundert Jahren der Sprachgebrauch ein völlig anderer als heute: Das Wort *Leib* war das gebräuchliche, vom *Körper* sprachen nur die Wissenschaftler, die Anatomen und die Naturforscher. Allenfalls im Scherz, so erklärt Stosch, sagte man auch in der Umgangssprache, daß jemand seinen *Körper* pflegt. Wenn es heute gerade umgekehrt ist, wenn heute alle Welt vom Körper spricht, während das Wort

¹⁷ S.J.E. Stosch 1780, I. Teil: 112 f.

„Leib“ merkwürdig altmodisch klingt, dann zeigt sich darin mehr als nur eine Verschiebung im Wortschatz. Wörter sind nicht einfach nur Bezeichnungen, sie rücken das Bezeichnete auch immer in ein bestimmtes Licht, sie perspektivieren es auf unterschiedliche Weise. Mit dem Wort *Körper* hat sich eine bestimmte Perspektive durchgesetzt; zugleich wurde eine andere Perspektive, für die das Wort *Leib* stand, abgedrängt. Sie überwintert jetzt in vereinzelt Enklaven.

Hermann Schmitz erklärt den Unterschied zwischen Leib und Körper folgendermaßen:

„Jedermann macht die Erfahrung, daß er nicht nur seinen eigenen Körper mit Hilfe der Augen, Hände u.dgl. sinnlich wahrnimmt, sondern in der Gegend dieses Körpers auch unmittelbar [...] etwas von sich spürt: z.B. Hunger, Durst, Schmerz, Angst, Wollust, Müdigkeit, Behagen. Im Gegensatz zu den anderen modernen Sprachen besitzt die deutsche zwei Wörter, die es leicht machen, den gemeinten Unterschied zu benennen: ‚Körper‘ und ‚Leib‘.“¹⁸

Das heißt, *Leib* ist für Schmitz das, was man von sich selbst *spürt*, *Körper* dagegen nennt er das, was man von sich selbst *sieht* oder *tastet*. Diese Unterscheidung ist, wie er ja selbst sagt, schon in der deutschen Sprache angelegt. Sie wurde auch schon von einigen Ärzten und Philosophen so oder ähnlich expliziert¹⁹; und wo die Worte „Leib“ und „Körper“ nicht zur Verfügung stehen, wie etwa im Französischen, da wird das Gemeinte genauso klar durch Umschreibungen formuliert. Mit anderen Worten: Einiges spricht dafür, daß etwas Wichtiges mit dieser Unterscheidung getroffen wird.

Es ist aber wichtig, sich vor einem bestimmten Mißverständnis zu hüten: der Körper ist ein Ding. Wenn nun im Gegensatz dazu vom Leib gesprochen wird, ist damit *kein* zweites Ding gemeint. Jedenfalls nicht bei Schmitz. Bei ihm bezeichnet das Wort immer einen Zustand. Das leibliche Befinden, von dem er ausgeht, wird im Verlauf seiner Analysen nicht überschritten. Es ist nicht der empirische Exponent eines Leibes, der irgendwie dahinterliegt. Der Leib *ist* das leibliche Befinden.

Der *Körper*, sagt Schmitz, ist nicht das, was gespürt wird, sondern das, was gesehen wird. Er ist das, was ich von mir sehen und tasten kann. Und er ist nicht nur zufälligerweise sichtbar, sondern macht in vielem den Eindruck, als sei er geradezu so und nicht anders gewachsen, weil er gesehen werden soll – und zwar von anderen Körpern. Das hat der Biologe Adolf Portmann²⁰ einge-

¹⁸ Schmitz 1965: 5.

¹⁹ Am klarsten wird von Jürg Zutt unterschieden: Vgl. Zutt 1963: 416-426. Zur Tradition der phänomenologischen Leibphilosophie vgl. Thomas 1996. Einen Überblick über die aktuelle Diskussion auch in angrenzenden Disziplinen bietet der Sammelband von Petzold (Hg.) 1985.

²⁰ Vgl. z.B. Portmann 1960.

hend nachgewiesen. Zwar fällt der menschliche Körper, wenn man ihn mit manchen Tieren vergleicht, relativ schlicht und unscheinbar aus. Er ist zwar nicht ganz farblos, aber auch nicht bunt wie manche Vögel. Dennoch gibt es Details am menschlichen Körper, die offenbar vorwiegend dazu dienen, andere Körper anzuziehen. Ein Beispiel ist das Kopfhair. Man mag sagen, daß das Haar deswegen auf dem Kopfe ist, weil es die Temperatur des Schädels auszugleichen habe. Damit ist aber nicht erklärt, weshalb das Haar so dick ist und glänzt. Denn für die thermische Regulation würden ja auch die filzigen Härchen ausreichen, die unter den Achseln wachsen. Offenbar hat das Haupthair eben eine ästhetische Funktion, es sieht so hübsch aus, weil es von anderen gesehen werden soll. Es ist nicht nur ein Wärme- und Kälteschutz, sondern eine Mähne, die die optische Erscheinung vergrößert und reizvoller macht. Dies nur als ein Beispiel, daß der Körper schon von Natur aus auf Sichtbarkeit angelegt ist; der bereits erwähnte Biologe Portmann hat zu diesem Punkt reiches Belegmaterial gesammelt.

Man beläßt es natürlich nicht bei der insgesamt recht mageren ästhetischen Ausstattung, die die Natur – oder wer auch immer – dem menschlichen Körper mitgegeben hat. Wir putzen den Körper, bürsten ihn, beschneiden und bemalen ihn nach allen Regeln der Kunst und der Geschmacklosigkeit. Wer im Trend liegen will, läßt sich ein Tattoo stechen. Das ist es eben, was man als *Körperkult* bezeichnet: Man versucht, den Körper nach bestimmten Leitlinien, die die Mode diktiert, zu modellieren.

Einen *Leibes*kult, der damit vergleichbar wäre, gibt es nicht. Das liegt daran, daß man mit dem leiblichen Befinden viel weniger „machen“ kann als mit dem Körper. Schmitz spricht von „Hunger, Durst, Schmerz, Angst, Wollust, Müdigkeit, Behagen“. Das sind Regungen, denen man ausgesetzt ist. Man *wird* hungrig; der Hunger *kommt*. Man kann allenfalls versuchen, ihn zu beherrschen. Es handelt sich hier um Vorgänge, die mir *passieren*; die Medizin spricht von vegetativen Prozessen. Es handelt sich um etwas Unwillkürliches, das zugleich unmittelbar ist. Wenn ich satt bin, kann ich nicht nach Belieben wieder hungrig werden, sondern muß abwarten, bis sich nach einer Weile der Hunger wieder von selbst meldet. Man kann vielleicht versuchen, auch beim Satten mit einem Aperitif Hunger hervorzukitzeln, aber wenn man es genau nimmt, kitzelt man da keinen elementaren Hunger hervor, sondern allenfalls Appetit. Man hat natürlich einige Freiheitsgrade auch gegenüber solchen Regungen wie dem Hunger, man kann ihn zügeln, man kann ihn bändigen, auch pharmakologisch. Aber insgesamt ist der Hunger – als Form des leiblichen Befindens – etwas Autonomes.

Das leibliche Befinden ist unwillkürlich und hat die Eigenschaft, daß es sich niemandem zeigen läßt. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß es heute, ganz im Gegensatz zum Körperlichen, so starken Kursverlust erlitten hat. Denn weil

das Leibliche bloß spürbar, aber nicht sichtbar ist, ist es nicht fernsehtauglich. Selbst wenn es irgendwie visualisiert werden könnte, wäre das Interesse am Leiblichen gering, weil es eben von selbst abläuft, und sich nicht herstellen läßt. Es kommt dem dominanten Interesse an Machbarkeit nicht entgegen. Dieses wendet sich lieber dem Körper zu, der in Fitnessstudios gestylt wird, auf der Sonnenbank getoastet und im Badezimmer gecremt wird.

Das Leibliche ist in jeder Hinsicht unzeitgemäß. Wir hatten notiert, daß sich sogar das Wort schon großväterlich anhört. Aber mag das Leibliche auch antiquiert sein, es läßt sich doch unmittelbar vergegenwärtigen.

1.2 Leibesinseln

Wenn man sich in einem dunklen Keller bewegt, findet man sich zurückverlegt in die Sphäre des Leiblichen. Doch es reicht bereits, die Augen zu schließen. Was spürt man dann von sich selbst? Es ist zunächst schwer zu beschreiben, denn das, was man von sich spürt, ist von dem, was man von sich sieht und tasten kann, sehr verschieden. Vielleicht scheint es zunächst, als würde man „nichts“ spüren. Aber nach einer Weile wird es so sein, daß sich aus diesem „Nichts“ einzelne Zonen herausheben, wieder verschwinden, ineinander übergehen. Was sich da meldet, ist das leibliche Befinden. Es ist kein geschlossener Bereich, sondern eher ein Irrlichtern von einzelnen Regungen. Schmitz schreibt:

„Statt eines stetigen räumlichen Zusammenhangs begegnet dem Spürenden jetzt bloß noch eine unstetige Abfolge von Inseln, z.B. folgende von oben nach unten: Schlund, Brustwarzengegend, Magengrube mit dem charakteristischen ‚Gefühl in der Magengegend‘, anale und genitale Zone, vielleicht noch etwas in der Gegend der Oberschenkel, Kniegegend, Fußknöchel, Sohlen.“²¹

Schmitz charakterisiert das leibliche Befinden, indem er sagt, es handele sich um ein *Gewoge von Leibesinseln*. Üblicherweise bezeichnet man das, was man von sich spürt, als *Organempfindungen* – womit das Phänomen auf eine verkehrte Weise interpretiert wird. Denn daß da Organe empfunden werden – so wie man vielleicht mit der Hand das Obst in einer Schale ertasten und empfinden kann – das ist nicht der Fall. Manches, was man von sich spürt, mag man als Äußerung eines kranken oder eines überanstrengten Organs interpretieren. Wenn man aber von vornherein von Organempfindungen spricht, legt man sich auf eine bestimmte Perspektive fest und verbaut sich den Blick auf das, was man eigentlich spürt. Deshalb ist der neutrale Begriff der *Leibesinsel* (Schmitz spricht auch von *Regungen*) so wichtig.

²¹ Schmitz 1965: 26.

Das leibliche Befinden ist eine Wirklichkeit, die gewöhnlich verborgen, und doch ganz leicht zugänglich ist. Es ist Schmitz' Verdienst, überhaupt gesehen zu haben, daß hier ein eigenartiges Phänomen vorliegt. Vor ihm war das leibliche Befinden bloß ein Flimmern am Rande jener Aufmerksamkeit, die auf den sichtbaren Körper gerichtet ist.

„Keine Leibesinsel“ – schreibt Schmitz – „bietet sich je als starre, feste Masse an. Eher gleichen diese Inseln strahlenden Herden, die oft durch Hervortreten einiger betonter Stellen oder Schwerpunkte in sich körnig sind, gelegentlich auch einen einzigen Schwerpunkt, aber niemals scharfen Umriß besitzen.“²²

Der Körper ist zwar auch nicht gegen die Umwelt abgeschlossen, aber immerhin hat er eine klare Kontur. Die habituelle Vorstellung, die man von sich selbst hat, das sogenannte Körperschema, hat dementsprechend klare Grenzen. Die fehlen dem Leib.

Die Frage liegt nahe, ob man nicht versuchen kann, das leibliche Befinden zu visualisieren. Schmitz erwägt diesen Gedanken: „Welchem normalen Menschen würde es wohl einfallen, sich von sich selbst ein Bild zu machen, das aus einem Gewoge verschwommener Inseln bestünde? Allenfalls wartet noch auf einen surrealistischen Maler die Aufgabe, ein Porträt nicht gemäß dem Körperschema, sondern gemäß dem körperlichen Leibe zu malen.“²³ Diese Bemerkung war bereits überholt, als sie niedergeschrieben wurde. Denn die österreichische Malerin Maria Lassnig begann schon Ende der vierziger Jahre, das zu malen, was sie von sich *spürte* – nicht das, was sie *sah*. Ihre Bilder zeigen den Körper in Inseln – denn die Zonen, die sie nicht spürte, ließ sie weg. Die Bilder entstanden ohne Einfluß durch die Schmitzsche Philosophie – so wie Schmitz seine Gedanken formulierte, ohne die Arbeiten von Maria Lassnig zu kennen. Die Künstlerin schreibt über ihre Bilder:

„Ein Körpergefühl ist optisch schwer zu definieren: wo fängt es an, wo hört es auf, welche Form hat es, rund, eckig, spitzig, gezackt? – und dieses zu erforschen ist wie ein Umzäunen von Wolken, ein Feststecken von Nebelreichen – eine Mystik des Physischen.“²⁴

Es ist ein Wagnis, den Zellstaat, als den man sich selbst spürt, wenn man die Augen schließt, zu malen. Maria Lassnig hat deswegen viel Spott einstecken müssen. Die Differenz zwischen dem aus der Wahrnehmung Vertrauten und dem Gespürten ist schockierend:

²² Schmitz 1965: 27.

²³ Schmitz 1965: 27f.

²⁴ Lassnig 1985: 70.

„Zwei Meter weit, von einer Ecke zur anderen, dehnen sich die Schultern, die Mitte des Leibes wird zum Stundenglas verengt oder auseinandergestreckt von einer Tür zur anderen. Zwischen den Ohren ist Platz für das Universum [...]“²⁵

Andererseits kann aus dieser Erfahrung auch ein neues Lebensgefühl entstehen: Der Mensch ist nicht eingekapselt in seinen Körper. Daß man durch den Stoffwechsel in die Kreisläufe der Natur eingebunden ist, lehrt die Physiologie – man kann dies aber auch unmittelbar spüren. So zumindest deute ich die Erfahrung der Leibesinseln.

Die Erfahrung der Leibesinseln kann natürlich unterschiedlich ausfallen; daß es sich nicht etwa um pure Einbildung handelt, zeigt sich unter anderem daran, daß sich eine gewisse Struktur dieser Leibesinseln entziffern läßt. Das leibliche Befinden ist kein unerforschliches Chaos. Zwei Inseln sind, jedenfalls nach den Beobachtungen von Schmitz, meist spürbar, nämlich der Mund und die anale Zone.

1.3 Das Alphabet der Leiblichkeit

Doch ehe ich Schmitz' Analyse der Mundhöhle vorstelle, muß ich auf einige Begriffe eingehen, die er entwickelt hat, um das leibliche Befinden zu beschreiben. Denn auch ein Phänomenologe bildet sich nicht ein, daß bedeutende Erkenntnisse zustandekommen, wenn man einfach „hinein ins volle Leben“ greift. Beschreibungen sind dann aufschlußreich, wenn sie sich in Beziehung zu anderen Beschreibungen setzen lassen, wenn sie also nicht nur in sich ruhen, sondern über sich hinausweisen. Diesen Effekt kann man mit Begriffen erzielen, wenn diese noch so konkret sind, daß man sie verwenden kann, um Einzelheiten und Details zu beschreiben, ohne daß es blaß und lebensfremd wird. Diese Begriffe müssen aber auch so allgemein sein, daß sie nicht an einer Einzelheit kleben bleiben, weil sie sonst keine Vergleiche ermöglichen und damit kein Lernen. Mit anderen Worten: Diese Begriffe müssen ziemlich entgegengesetzten Eigenschaften genügen, und es ist keine leichte Aufgabe, in der Umgangssprache geeignete Wörter zu finden.

Hermann Schmitz schlägt neun Begriffe für die Beschreibung des Befindens vor, nämlich *Enge*, *Weite*; *Richtung*; *Spannung*, *Schwellung*; *Intensität* und *Rhythmus*; *protopathische* und *epikritische Tendenz*. Die Begriffe hängen zusammen: Enge ist das Gegenteil von Weite, Spannung ist ein Gegenteil von Schwellung, und auch die ungewöhnlichen Wörter *protopathische* und *epikritische Tendenz* sind als polare Gegensätze gemeint.

²⁵ Lassnig 1989: 33.

Was mit diesen Begriffen gemeint ist, erklärt sich teilweise von selbst: Die Gefühle von *Enge* und *Weite* sind jedem aus der eigenen leiblichen Erfahrung vertraut. Enge kennt man aus der Angst, der Beklemmung, dem Schreck; die Weite dagegen spürt man im Rausch, in der Euphorie, aber auch, wenn man aus einem engen Raum ins Freie tritt. Die Enge des eigenen Leibes hebt sich stets ab vor dem Hintergrund der Weite. Der Begriff der Weite gehört zu den faszinierendsten Konzepten der Schmitzschen Philosophie, weil er zugleich ein räumlicher Begriff ist und ein leiblicher Zustand. Schmitz vereinigt in diesem Begriff zwei Themen, die gewöhnlich streng getrennt werden.²⁶ Die Weite, die man außen sieht, und die Weite, die man spürt, sind nach Schmitz identisch. Etwas ähnliches gilt für den Begriff der Enge: Auch dieses Wort bezeichnet bei Schmitz nicht nur eine Weise des Befindens, sondern ist zugleich räumlich gemeint. Denn die Erfahrung von Enge ist immer zugleich eine räumliche Erfahrung. In der Enge spürt man, daß man nicht überall und nirgends ist, sondern *hier*. Dieses Hier hat eine merkwürdige Qualität: Es ist keine geographische Stelle, kein Punkt in einem Koordinatensystem. Schmitz spricht von einem *absoluten Ort*, den man in der Enge erfährt. Der Mensch ist kein freischwebender Geist, der im Nirgendwo schwebt, sondern stets an ein ganz konkretes Hier gefesselt. Dieses Hier ist sein leibliches Befinden.

Enge und Weite sind die wichtigsten Begriffe der Schmitzschen Analyse. Für ihn bezeichnen sie elementare Typen des leiblichen Befindens. Er deutet diese Typen als zwei Impulse, die einander abwechseln. Schmitz spricht vom Dialog zwischen Enge und Weite; und in der Tat folgt auf heftige Engung oft eine flutende Weite. Eine charakteristische Dynamik des leiblichen Befindens wird erkennbar. Darauf komme ich zurück.

Spannung und *Schwellung* versteht Schmitz gewissermaßen als Mischungen aus Enge und Weite: Bei der Spannung liegt ein Übergewicht der Engung vor, bei der Schwellung ein Übergewicht der Weitung. Bei dem Wort Schwellung kommt es auf eine Nuance an: Man darf da nicht an Schwellungen denken, diese ziemlich schmerzhaften Reaktionen auf Verstauchungen und andere Verletzungen. Gemeint ist vielmehr jene Bedeutung des Wortes Schwellung, die in dem Ausdruck „stolzgeschwellte Brust“ angezeigt ist: Schwellung ist etwas Lustvolles, es liegt ein Überwinden von Hindernissen darin. Spannung und Schwellung versteht Schmitz als Gegensätze; er weicht also vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ab, der diese Gegenüberstellung nicht kennt. Sie wird sich aber als nützlich erweisen.

Daß *Intensität* und *Rhythmus* sozusagen Urphänomene der Leiblichkeit sind, scheint selbstverständlich. Das leibliche Geschehen ist durch und durch rhyth-

²⁶ Vgl. seinen problematischen Lehrsatz von der „Einzigkeit der Weite“ in Schmitz 1967: 203-208.

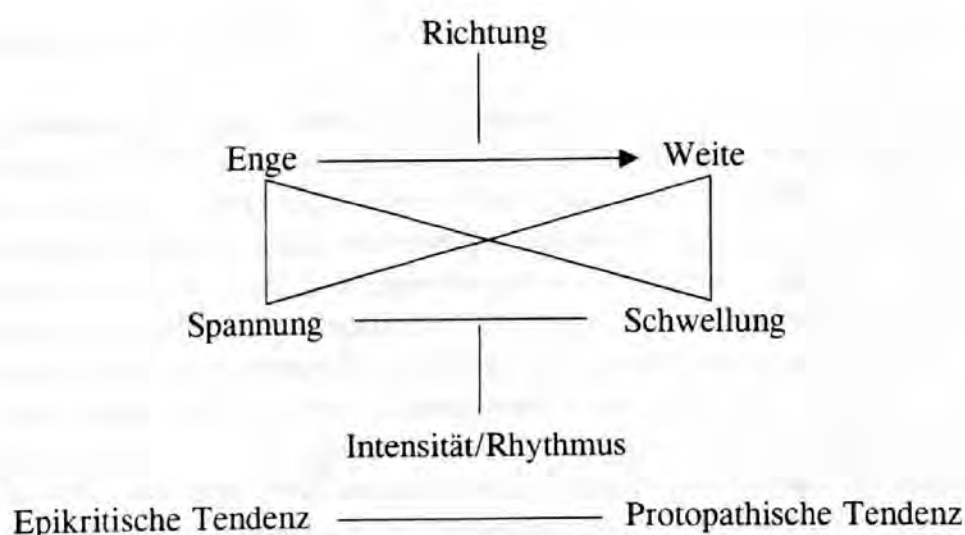
misch; die Erfahrung von Intensität ist stets leiblich. Was mit diesen Wörtern gemeint ist, kennt jeder aus eigener Erfahrung. Aber Schmitz wäre kein Philosoph, wenn er nicht auch diese Begriffe mit seinen übrigen Konzepten vernetzte. Intensität ist für ihn das simultane Ineinander von Spannung und Schwellung. Das ist nicht nur ein abstraktes Konzept: Man kann den Gedanken nachvollziehen, indem man tief einatmet und dann den Atem anhält. Man spürt dann zugleich Spannung und Schwellung – es ist eine intensive Empfindung. Unter Rhythmus aber will Schmitz nicht jedes beliebige Pulsieren verstehen, sondern das Auf und Ab von Spannung und Schwellung. Rhythmus im Sinne von Schmitz ist also nicht einfach der Herzrhythmus oder der Atemrhythmus, sondern etwa das Pulsieren von Spannung und Schwellung in der Lust oder auch im Schmerz. Schmitz gebraucht einen exzentrischen Rhythmusbegriff.

Die *Richtung* ist das, was aus der Enge in die Weite führt. An vielen leiblichen Regungen läßt sich etwas wie eine Richtung wahrnehmen – man kann sie oft spüren; nicht immer ist es erforderlich, sie auch zu sehen. Man schließe die Augen und atme aus: Der Atem verfolgt eine Richtung, er entfernt sich von mir und verschwindet in der Weite. Spürbare Richtungen haften ebenfalls den Blicken an, und zwar auch dann, wenn es kein Ziel gibt, das man ansieht. Nach Schmitz müssen Blicke nicht aus einem Hier in ein Dort führen, sie können auch von einem Hier ins Nirgendwo gehen oder, wie er sagt, sie führen aus der Enge in die Weite.

Die nächsten zwei Begriffe, die ich vorstellen möchte, fallen etwas aus dem Rahmen. Während die fünf bisher erläuterten Wörter der Umgangssprache entnommen sind und lediglich in der einen oder anderen Hinsicht durch Gegenüberstellung und Verbindung stilisiert waren, sind *epikritische* und *protopathische Tendenz* offenbar Züchtungen aus dem Wörtergarten der Wissenschaft. Immerhin ist ihr Klang in sinnvoller Weise mit der Bedeutung verbunden. *Protopathisch* ist nach Schmitz eine der Ortsfindung entgegengesetzte Tendenz, *epikritisch* dagegen eine Schärfen suchende, Punkte zuspitzende. Diese beiden Begriffe spielen etwa bei der Beschreibung von Schmerzen eine Rolle: Es gibt diffuse, dumpfe Schmerzen und solche, die ganz strikt umschrieben sind. Manche Schmerzen – die epikritischen – stechen mit feinen Nadeln, andere, die protopathischen, wühlen eher ganzheitlich. Sie werden von Schmitz aber auch verwandt, um Kunst- und Architekturstile zu differenzieren.²⁷ Die Unterscheidung epikritisch/protopathisch ist zwar mit der Gegenüberstellung von Enge und Weite verwandt, sie deckt sich aber nicht mit ihr.

Soweit die Grundbegriffe, mit denen sich Schmitz anschickt, das leibliche Befinden zu beschreiben. Sie sollen durch eine Grafik verdeutlicht werden:

²⁷ Vgl. dazu Schmitz 1966.



Was stellt dieses Bild dar? Das analytische Instrumentarium, mit dem Schmitz das leibliche Befinden analysiert. Etwas verloren steht das Begriffspaar epikritisch/protopathisch im Abseits. Die übrigen Begriffe sind stark vernetzt. Das spiegelt nicht nur die theoretische Phantasie des Philosophen Schmitz. Vielmehr drückt sich hierin die starke Wandelbarkeit des leiblichen Befindens aus, der Umstand, daß es zahlreiche Übergänge zwischen den einzelnen Zuständen gibt.

Der einzige statische Begriff, den Schmitz zur Analyse des Befindens verwendet, ist der Begriff der *Leibesinsel*. Aber nicht einmal diese Inseln sind ruhig und übersichtlich angeordnet, sondern schwimmen in einem *Gewoge*. Die übrigen Begriffe bezeichnen dynamische Prozesse. Das leibliche Befinden hat etwas von einem pulsierenden Feld.²⁸ Solange der Mensch lebt, spürt er sich als unruhiges, bebendes Gebilde. Ruhig und fest wie eine Statue wird er erst, wenn er tot ist.

Schmitz zeichnet das leibliche Befinden als einen labilen, stets wandlungsbereiten Zustand. Seine Darstellung ähnelt damit einer Konzeption, die Hans Werhahn in seiner Dissertation bereits 1950 entwickelt hat. Werhahn unterscheidet zwei grundsätzlich verschiedene Formen der Weltkonzeption, nämlich die „abläufig-körperliche“, die auf Dinge und ihre kausalen Zusammenhänge orientiert ist auf der einen Seite und die „energetisch-intentionale“, die die Welt

²⁸ Das Wort *leibliches Feld* findet sich bei Schmitz nicht. Ich verwende es hier, weil es einen bestimmten Aspekt des Themas gut hervorhebt: Das Wort *Feld* verweist auf einen dynamischen Zusammenhang, der nicht scharf umgrenzt ist, sondern sich allmählich verliert. Man muß sich aber vor jeder vergegenständlichen Vorstellung hüten: der Bezugspunkt der Analyse ist nicht irgendein Ding, sondern das leibliche Befinden.

unter dynamischem Aspekt interpretiert.²⁹ Schmitz bezieht sich diesbezüglich selbst auf Werhahn.³⁰

Die Erfahrung des Leiblichen ist zugleich die Erfahrung einer besonderen Art des Raumes. Hier gibt es keine klaren Konturen, sondern nur Ausstrahlungen ohne Umriß. Schmitz vertritt die nicht unplausible These, daß die diffuse Räumlichkeit des leiblichen Befindens die ursprüngliche Raumerfahrung ist, die gewöhnlich von den intellektuellen Raummodellen, mit denen wir etwa beim Hantieren mit dem Autoatlas operieren, überlagert wird. Schmitz hat dieser These von der Ursprünglichkeit des leiblichen Raumes ein eigenes Buch gewidmet.³¹ Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Wir halten aber fest, daß das leibliche Feld eine eigenartige Räumlichkeit aufweist, die sich nicht ohne weiteres in einem Koordinatensystem abbilden läßt, weil sich die leiblichen Regungen nicht scharf abgrenzen und lokalisieren lassen.

Ein weiterer Punkt, der auffällt: Das leibliche Befinden, soweit es von Schmitz beschrieben wird, ist offensichtlich bei beiden Geschlechtern gleich strukturiert. Das ist überraschend, da wir doch gewohnt sind, die Geschlechtlichkeit für ein elementares Merkmal zu halten, obwohl sie bekanntlich, naturgeschichtlich gesehen, eine Spätentwicklung ist. Gewiß würde Schmitz zugeben, daß sich das leibliche Befinden von Männern und Frauen in vielerlei Hinsichten unterscheidet, doch hat er solche Unterschiede nicht zum Anlaß genommen, geschlechtsspezifische Kategorien einzuführen. Es ist anzunehmen, daß sich die Unterschiede mit Hilfe des von Schmitz entwickelten Schemas beschreiben lassen,³² aber nicht zu einer Erweiterung dieses Schemas zwingen.

Wenn man übertreiben will, könnte man sagen: Schmitz beschreibt auf diese Weise die Androgynität des Menschen.³³ In jedem Fall ist für ihn das Geschlecht nicht elementar.³⁴ Auch die Sexualität als Trieb hat keine Sonderstellung. Das zeigt sich auch darin, daß er keinen spezifisch sexuellen Grundtrieb annimmt. Es gibt bei ihm keine „Libido“, vielmehr analysiert er die Lust auf

²⁹ Vgl. Werhahn 1969 (1950): besonders Abschnitt VIII und IX.

³⁰ Schmitz 1967: S. 216-218.

³¹ Schmitz 1967.

³² Die amerikanische Philosophin Iris Marion Young zeigt in einer herausragenden Studie über die Unterschiede zwischen Männern und Frauen beim Werfen, ohne Bezug auf Schmitz, daß Frauen in der Regel ein anderes Verhältnis zur Weite haben als Männer. Sie stellt fest, „daß Frauen ihren Körper bei alltäglichen Bewegungen ungern öffnen, sondern lieber ihre Gliedmaßen nahe bei sich oder um sich herum halten, wenn sie sitzen, stehen oder laufen.“ Vgl. Young 1993: 719.

³³ Vgl. die Studie von Lindemann 1992 über die Körpererfahrung von Transsexuellen.

³⁴ Damit vermeidet er problematische Aussagen über das „Wesen“ von Mann und Frau. Vgl. die diesbezügliche Kritik von Giuliani 1997 an der Leibphilosophie von Simone de Beauvoir.

der Grundlage seiner dynamischen Kategorien, sie ist für ihn eine Schwellung, die sich gegen eine Spannung durchsetzt.³⁵

Sagt Schmitz alles, was sich über leibliches Befinden sagen läßt? Das ist nicht sein Anspruch. Jede leibliche Regung hat ihre eigene, unverwechselbare Gestalt. Was Schmitz liefert, ist kein kompletter Katalog, sondern ein analytisches *Schema*,³⁶ dessen Bedeutung darin liegt, daß es allem Anschein nach universal ist, das heißt, daß sich *alle* leiblichen Regungen mit diesem Schema beschreiben lassen, auch wenn sie in solchen Beschreibungen niemals aufgehen werden. Das Schema will einer konkreten Manifestation von Leiblichkeit nie in dem Sinne „gerecht“ werden, daß es diese vollständig wiedergibt. Die Verwendung von *Begriffen*, also von Wörtern, deren Semantik vereinfacht wurde, bringt stets einen Informationsverlust mit sich. Zudem verwendet Schmitz nur einen Bruchteil der Vokabeln, die von der Umgangssprache für die Beschreibung leiblicher Vorgänge bereitgestellt werden. Der Gewinn, der diesen Verlust wettmacht, liegt darin, daß sich typische leibliche Regungen vergleichen und miteinander in Beziehung setzen lassen. Eine Übersicht entsteht. Man erkennt den Umriss des Waldes, von dem man bisher nur die Bäume sah. Deshalb bietet die Theorie von Schmitz einen wesentlichen kognitiven Fortschritt, obwohl sie, verglichen mit der Umgangssprache, semantisch verarmt ist.

Natürlich schlummert in Begriffssystemen eine latente Gefahr. Begriffssysteme sind sprachliche Werkzeuge, und solche Werkzeuge verlocken dazu, sie ständig anzuwenden. Wer einen Hammer hat, sagte einmal der amerikanische Mathematiker Lotfi Zadeh, neigt dazu, in allem einen Nagel zu sehen. Bei der Anwendung der Begriffe kommt es auf Augenmaß und Taktgefühl an.

Das Alphabet der Leiblichkeit von Hermann Schmitz ist gewiß nicht die einzige Möglichkeit, leibliche Vorgänge sprachlich darzustellen. Aber es ist bisher der einzige konsequente Versuch dieser Art. Über den Ertrag und auch über die Kosten dieses Versuchs können am besten die konkreten Ergebnisse belehren, die er einbringt. Ich greife den Faden wieder auf und referiere die Schmitzsche Analyse der oralen und analen Zone, der Pole des Leibes.

³⁵ Schmitz 1989: 46.

³⁶ Am Schematismus stört sich Dieter Mersch in seiner Kritik der Schmitzschen Philosophie: „Notwendig bedient sich die Philosophie der Begriffe, über die sie doch hinauskommen will. Ist denn nicht jedes Wort bereits zuviel?“ (Breuer/Leusch/Mersch 1996: 199). Schmitz hat glücklicherweise, im Gegensatz zu anderen Philosophen, nie angekündigt, auf Begriffe verzichten zu wollen, daher ist das von Mersch konstruierte Dilemma nicht ganz nachvollziehbar. Es gibt nichts „Unsagbares“, „Das Unsagbare“ ist eine Erfindung gewisser Theoretiker, die nicht mit der Sprache umgehen können, dieses aber nicht wahrhaben wollten und daher auf den Einfall verfallen sind, die eigene Unfähigkeit metaphysisch zu überhöhen und nach außen zu projizieren.

1.4 Der Leib von oben bis unten

Mund und Anus sind jene Leibesinseln, die nach Schmitz stets spürbar sind. Mag man sonst nichts vom eigenen Leib bemerken, so erklärt er, diese zwei Pole tauchen immer aus dem gespürten Dunkel auf. Mund und Anus liefern ein leibliches Tableau von eigenartiger Vollständigkeit. Man könnte sagen, hier zeigt sich der Mensch als *Wurm*, reduziert auf seine wichtigsten Glieder, den Anfang und das Ende des Verdauungstraktes. An dieser Beobachtung erweist es sich, daß der Leib, den Schmitz untersucht, nicht irgendetwas Höheres ist. Er hat keinerlei Verwandtschaft mit dem Ätherleib oder gar mit dem Astralleib, von dem man in der Esoterik spricht.

Man erfährt sich leiblich als Wurm, begrenzt von zwei Polen. Es gibt auch andere Formen leiblicher Selbsterfahrung, aber diese ist wohl die normalste. Sie mag gleichwohl schockieren. Unmittelbar unter der Oberfläche der Alltagswahrnehmung liegt eine Möglichkeit der Selbsterfahrung, die gewöhnlich unbewußt ist. Im Gegensatz zu den unbewußten Schichten, die die Psychoanalyse untersucht, kann aber diese Schicht der Leiblichkeit ohne komplizierte Rituale zugänglich werden.

Schmitz verwendet sein Schema der Leiblichkeit, um die Struktur der Inseln Mund und Anus genauer zu analysieren. Zunächst gebe ich seine Analyse des Mundes wider. Der Mund – und nicht etwa der Kopf oder das Herz oder die Hand – ist nach Schmitz die differenzierteste Leibesinsel überhaupt. Er ist ein Mikrokosmos der Leiblichkeit. Die Dynamik des Leiblichen läßt sich am Mund besonders gut untersuchen. Ich gehe im folgenden die neun Kategorien, die oben vorgestellt wurden, durch. Anschließend erfolgt eine kürzere Darstellung der Phänomenologie der analen Zone.

Weite. Daß der Mund eine Verbindung zur umgebenden Weite darstellt, ist deutlich. Man atmet und läßt auf diese Weise Luft in sich. Schmitz schreibt:

„Der Mund kann geöffnet werden, so daß Weite in ihn und er in Weite gleichsam eintaucht. Das hat er vor allen anderen Leibesinseln voraus. In anderer Weise können freilich auch Auge und Hand geöffnet werden, aber nicht so, daß sie dabei, wie der Mund, für das unmittelbare Spüren am eigenen Leibe zum Loch, zur Höhle würden, zum Gefäß einer eintretenden [...] Weite. Der geschlossene Mund ist eine warme Grotte, der aufgerissene aber eine Höhle, in die von außen eine kühle, im Wortsinn unbegriffene und unbegreifliche Weite einströmt. So ist er der Platz, an dem sich diese Weite zuerst des Leibes spürbar bemächtigen und in ihm einnisten kann.“³⁷

³⁷ Schmitz 1965: 307.

Gegen diese Analyse wird sich kaum etwas einwenden lassen, außer vielleicht, daß es etwas gesucht erscheint, zu sagen, daß es Weite sei, die in den Mund einströme, und nicht einfach die Luft. Hier vernimmt man durchaus ein leichtes Knirschen in der Beschreibung, das aber in diesem Fall eher wie eine Verfremdung gewertet werden kann, die etwas Neues sichtbar werden läßt.

Enge. Der Mund öffnet sich der Weite des umgebenden Mediums. Er kann sich aber auch verschließen; dann wird Enge spürbar:

„Die Enge des Leibes wird im Bereich des Mundes vornehmlich an den Lippen erfahren, etwa wenn diese vor Schmerz oder Trotz zusammengepreßt werden. [...] Durch die engende Gebärde der Lippen [...] zieht sich im Trotz [...] das angegriffene Selbst [...] zurück.“³⁸

Die Enge ist hier nicht nur eine dynamische Erfahrung, sie hat auch eine gestische Dimension: Aufeinandergepreßte Lippen signalisieren ein Sich-Zurückziehen, ein Sich-Verweigern.

Richtung. Daß im Spüren des Mundes auch ein Spüren von Richtung auffällt, ist deutlich an Phänomenen wie dem Saugen. Auch das Hin und Her des Atems, wenn es durch den Mund zieht, ist ein gerichtetes Phänomen. Überraschenderweise beschreibt Schmitz auch das Schreien als eine Form leiblicher Richtung. Er denkt ja bei Richtung nicht an einen exakten geometrischen Vektor, sondern an einen *dynamischen Prozeß*, der Enge und Weite vermittelt:

„Eine andere primitive Weise leiblichen Richtens ist beim Kind wie beim Erwachsenen das Schreien, das leiblich als Ausströmen und Vordringen erlebt wird und so gleichsam zum Vehikel einer Ausfahrt, eines Aus-der-Haut-Fahrens, werden kann.“³⁹

Man schreit vor Schmerzen, und das ist eben eine Methode, leiblich aus der Enge ins Offene oder, wie Schmitz sagt, in die Weite zu kommen.

Spannung und Schwellung. *Spannung* ist nach Schmitz ein Konflikt zwischen Enge und Weite, wobei die Enge dominiert. Daher ihre Verwandtschaft mit dem Schmerz. Die *Schwellung* ist dagegen eher eine lustvolle Regung, weil darin ein Sich-Durchsetzen gegen die Enge liegt. Nun können die Zähne an den Lippen nagen und damit Spannungen und Schmerzen erzeugen. Andererseits kann die Zunge gegen den Gaumen schwellen, die Zunge kann sich im offenen Mund mit umgeschlagener Spitze aufstemmen – und das ist, schreibt Schmitz, „Darstellung oder Erzeugung eines übermütigen, wollüstig getönten Vergnü-

³⁸ Schmitz 1965: 307.

³⁹ Schmitz 1965: 308f.

gens.“⁴⁰ Eine Geste, die bei Kindern sehr beliebt ist und in aller Unschuld gepflegt wird; bei Erwachsenen gilt sie oft als sexuelle Provokation, immer drückt sie eine lebhaftige Freude an der eigenen Leiblichkeit aus. Auch die Lippen können schwellen, und zwar nicht nur dann, wenn sie verletzt werden, sondern auch durch schmerzlose Betätigungen wie Küssen, Saugen oder Essen.

Protopathische und epikritische Tendenz: Es gibt nach Schmitz eine punktierende und eine zerstreue Tendenz, die nicht mit Enge und Weite identisch sind.

„Die Zunge ist nicht bloß biegsam, sondern auch schleimig, weich und feucht. Fremdkörper gleiten auf dem Schleimigen hin; sie gewinnen auf ihm keine feste Lage, sondern verschieben sich oder zerfließen selbst. Dies wird nicht nur beim Nachschauen oder Nachtasten von außen im Mund beobachtet, sondern dort unmittelbar leiblich gespürt. Die schleimige, ohne festen Halt im Speichel schwimmende Zunge ist das Musterbild einer protopathischen Leibesinsel mit [...] verschwimmenden Konturen, ohne Mittelpunkt und deutlich erlebte Gliederung. Dieses Erlebnis einer vage im eigenen Mund verschwimmenden Masse wird nachdrücklich betont durch den Gegensatz zu festen, harten, scharfen Konturen, in denen die Zunge beim Berühren [...] der Zähne tritt. Was protopathische Tendenz im Gegensatz zu epikritischer ist, könnte sich kaum irgendwo aufdringlicher zeigen.“⁴¹

Soweit eine stark geraffte Wiedergabe der Schmitzschen Beschreibung des Mundes als leiblicher Zone. Es ist klar, daß die Beschäftigung mit dem Mund von großer Bedeutung für die Entwicklung eines Menschen ist; darauf hat ja schon die Psychoanalyse hingewiesen. Aber weder Freud noch einer seiner Nachfolger hat eine so minutiöse Analyse der Geschehnisse im Mund vorgelegt wie Schmitz.

Schmitz resümiert:

„Es hat sich [...] gezeigt, daß der eigene Mund dem Kind der Mikrokosmos ist, in dem sich ihm die Urgegensätze, Urkonstellationen und Urtendenzen der eigenen Leiblichkeit in solcher Weise offenbaren, daß daraus die erste Begegnung von Subjekt und Objekt noch vor der Auseinandersetzung zwischen Ich und Außenwelt entspringt.“⁴²

Die leibliche Dynamik des Mundes muß beherrscht werden, damit das Sprechen erlernt werden kann. Das Kind durchläuft dabei bekanntlich eine Lallphase, in der es sich ausschließlich damit befaßt, die dynamischen und akustischen Möglichkeiten des Mundes auszuloten – ohne kommunikative Absicht. Aber die

⁴⁰ Schmitz 1965: 311.

⁴¹ Schmitz 1965: 312.

⁴² Schmitz 1965: 313.

Aneignung der Möglichkeiten des Mundes hat auch für den gesamten übrigen Körper erhebliche Bedeutung: Ohne die Schule des Mundes, die von den Psychoanalytikern in das erste Lebensjahr verlegt wird, dürfte der kleine Mensch kaum in der Lage sein, mit seiner übrigen Leiblichkeit zurechtzukommen, und etwa den Körper als Ganzes aufzustemmen.

Der Mund ist der Sitz des vielleicht geschicktesten Organs des Menschen, der Zunge, mit der man sich nach Ansicht von Schmitz gerne identifiziert, denn sie mag zwar haltlos im Speichel schwimmen, aber sie kann sich auch aufrichten und sogar groß und bedrohlich anschwellen. Der Mund ist eine eigene Welt – und er ist zugleich ein Modell der Welt, erklärt Schmitz:

„In manchen [...] Kosmologien wird die Welt in Erde und Himmel geteilt, wobei zur Erde das Dampfe, Feuchte und Trübe gehört, das Feste und Starke aber zur Wölbung des Himmels; auf diese Weise stellen z.B. die Chinesen Kien und Kun einander gegenüber. In einigen Fällen gilt die ebenso zusammengesetzte Welt als Höhle. Diese Vorstellungen decken sich nicht mit den Tatsachen der Wahrnehmung; wer könnte sich durch Beobachtung davon überzeugen, daß die unberührbare Halbkugel des Himmelsgewölbes fest, stark oder gar männlich ist? [...] Ich vermute, daß die Suggestionskraft dieser Vorstellungsweisen mit dem Munderleben zusammenhängt, durch das die Weltanschauungsbereitschaft schon beim Kleinkind maßgeblich geprägt werden dürfte. Der Mund ist ja eine Höhle, die den Kosmos, wie jene Mythen ihn vorstellen, im Kleinen darbietet: Oben die Wölbung des festen, starken Gaumens, umrandet vom Kranz des Oberkiefers und der Zähne, unten die weiche, feuchte, oft begehrt nach oben strebende Zunge, schwimmend im Speichel, der sie umgibt, wie das Wasser die Erde in alten Weltvorstellungen [...]“⁴³

Der Mensch ordnet sich in diesem Weltbild selbst eher dem unteren Bereich zu, er identifiziert sich mit der Zunge, die zwar im Speichel schwimmt, aber sich aufstemmen und nach oben streben kann.

Nach Auffassung der Psychoanalytiker folgt auf die *orale Phase* im zweiten und dritten Lebensjahr die *anale Phase*⁴⁴. Dem Mund, verstanden als gespürte Leibesinsel, ist im leiblichen Befinden der Anus polar entgegengesetzt. Verglichen mit der oralen Zone ist die anale sehr viel weniger differenziert. Schmitz schreibt:

„Die Beschäftigung mit der analen Zone offenbart dem Kind ebenso wie das Munderleben Grundzüge der Struktur seines Leibes; es erfährt am analen Ge-

⁴³ Schmitz 1965: 313.

⁴⁴ Vgl. hierzu die zusammenfassenden Darstellungen von Sandler/Dare 1976 und Heimann 1976.

schehen wiederum die Konkurrenz von Engung und Weitung, Spannung und Schwellung, und die Enge an Weite vermittelnde Richtung findet sich hier im spürbaren Ausstoßen des Exkremments. Diese Erlebnisse sind hier allerdings viel primitiver als die entsprechenden in der oralen Zone [...]“⁴⁵

Es gibt die Pobacken und den Schließmuskel, eine eintönige Szene, verglichen mit der Vielfalt des Mundbereichs. Aber in dieser Eintönigkeit liegt auch eine Chance, wie Schmitz feststellt:

„Der anale Schließmuskel dehnt sich dagegen, jedem leisen Impuls gehorchend, so allmählich und stetig, daß Spannung und Schwellung dabei ohne Bruch und Einschnitt, gleichsam schaukelnd oder pendelnd, in wechselnde Grade leiblicher Intensität überführt werden können.“⁴⁶

Insofern läßt sich an der analen Zone der Umgang mit den Impulsen Spannung und Schwellung spielerisch einüben. Hier kann das Kind eine erste Souveränität dem eigenen Leib gegenüber erlangen. Auch später kommt der analen Zone eine Schlüsselstellung im leiblichen Befinden zu. Die aufrechte Haltung setzt eine spielende Beherrschung des ganzen Leibes, besonders aber der analen Zone voraus. Unsicherheit dieser Zone gegenüber, die sich auch in übermäßiger Kontrolle und Anspannung ausdrücken kann, hat erhebliche Bedeutung für die gesamte Haltung des Menschen.

Die Tabuisierung der analen Zone hängt nach Auffassung von Schmitz mit der christlichen Weltanschauung zusammen: Diese besitze eine „natürliche Verwandtschaft zum antianalen Affekt, weil sie den in der aufrechten Haltung manifestierten spielerisch-leiblichen Stolz verschmährt und das Leibliche hauptsächlich zum Anlaß eines Hinweises auf Gebrochenheit, Erbärmlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen zu nehmen wünscht, um dessen Bedürfnis zur Erlösung aus dem Irdischen zu wecken [...]“⁴⁷

Zur Zeit der griechischen Antike, mit deren Haltung zur Leiblichkeit sich Schmitz weitgehend identifiziert, hatte man ein ganz unmittelbares Verhältnis zum Leib und auch zur analen Zone, ein Verhältnis, das von pikantem Augenzwinkern und spießigem Kichern noch frei war.

Für Schmitz hat das Interesse am Hinterteil daher nichts Schmutziges oder Ordinäres, vielmehr liegt dieses Interesse dort nahe, wo „eine kraftvolle, spielerische und freudige Meisterung eigener, ungebrochener Leiblichkeit gewünscht wird; diese Neigung war im Lebensgefühl des griechischen Altertums bestimmend wirksam.“⁴⁸

⁴⁵ Schmitz 1965: 316.

⁴⁶ Schmitz 1965: 317.

⁴⁷ Schmitz 1965: 324.

⁴⁸ Schmitz 1965: 323.

Nun haben wir einen ersten Überblick über das leibliche Befinden von oben bis unten. Dabei ist sichtbar geworden, wie elegant es Schmitz gelingt, mit seinem recht bescheidenen Beschreibungsinstrumentarium einfache und, wie man denken sollte: jedermann bekannte Körperzonen in ganz neuen Zusammenhängen sehen zu lassen.

Nun ist es so, daß Hermann Schmitz zu jenen Philosophen gehört, die die Vollständigkeit lieben. Wenn er sich mit dem Leib befaßt, dann gibt er sich mit einer Handvoll Beispielen nicht zufrieden. Nicht weniger als *dreißig* verschiedene leibliche Prozesse und Regungen beschreibt er in seinem Buch „Der Leib“.

Ich greife hier nur ein einziges Beispiel heraus: Die Schmitzsche Beschreibung des *Schmerzes*. An ihr läßt sich zeigen, daß seine Philosophie nicht nur in der Lage ist, beliebig viele überzeugende Beschreibungen zu produzieren, sondern auch praktische Schlußfolgerungen gestattet.

1.5 Die Logik der Ekstase

Schmitz hat nicht nur die Dynamik des leiblichen Feldes beschrieben, er hat auch untersucht, wie diese Dynamik konkret funktioniert. Wie entwickelt sich das leibliche Befinden? Welche leiblichen Zustände folgen aufeinander? Welche typischen Übergänge gibt es? Man wird nicht annehmen, daß es möglich ist, hier eigentliche Gesetze, die etwa den Gesetzen der Elektrodynamik vergleichbar sind, zu formulieren. (Insofern ist auch der Titel dieses Kapitels – ich gebe es zu! – eine ziemliche Übertreibung.) Immerhin wäre schon viel gewonnen, wenn man einige typische Übergänge fände.

Der erste Zusammenhang dieser Art ist der zwischen der *Enge*, der *Weitung* und den *Leibesinseln*.⁴⁹ Offenbar ist es so, daß eine Weitung, das heißt, eine Entspannung, zur Bildung von Leibesinseln beiträgt. Das gleiche gilt umgekehrt. Je mehr Leibesinseln sich bilden, desto mehr wächst die Entspannung. Dieser Zusammenhang wird im Autogenen Training systematisch ausgenutzt, indem nämlich nacheinander verschiedene Leibesinseln betont werden und dadurch Entspannung herbeigeführt wird. Umgekehrt verschwinden die Leibesinseln bei Anspannung. So führt etwa Streß dazu, daß man, wie man sagt, seinen Körper nicht mehr spürt. Die Leibesinseln werden von der Spannung aufgesogen. Auch großer Hunger hat die Eigenart, daß er die Vielfalt der Leibesinseln zusammenstreicht und auf eine einzige, die Zone des Magens konzentriert.

⁴⁹ Schmitz 1965: 151ff.

Wichtiger ist jedoch der Zusammenhang von Engung und Weitung. Schmitz spricht über diese beiden dynamischen Prozesse oft so, wie über zwei Kämpfer, die miteinander ringen. Dies ist nur ein Bild, mit dem die Verhältnisse verdeutlicht werden. Für das durchschnittliche leibliche Befinden im Wachzustand ist charakteristisch, daß zwischen engender und weitender Tendenz ein labiles Gleichgewicht besteht. Dieser Zustand ist gewissermaßen der Nullpunkt des leiblichen Befindens. Dominiert dagegen eine Tendenz, kommt es also zu einer Auslenkung aus dem Normalzustand, dann spürt man etwas – ein charakteristisches leibliches Befinden stellt sich ein, für das man auch oft einen Namen hat, etwa Schmerz, Hunger, Durst – oder Müdigkeit, Entspannung, Lustlosigkeit. Diese Auslenkung wird dann durch verschiedene Handlungen wieder ausgeglichen.

Wie aber ist es, wenn eine der beiden Tendenzen übermäßig forciert wird? Dann kommt es zu einer nachhaltigen Störung des Gleichgewichtes. Im extremen Fall kann das leibliche Feld zusammenbrechen – Schmitz sagt dann, daß das Band zwischen Enge und Weite zerrissen ist.⁵⁰ Die Folge ist, daß der Mensch bewußtlos wird: Auf heftigen Schreck (Durchsetzen der Engung) kann Ohnmacht folgen, es kann auch sein, daß der Mensch für Momente gelähmt ist. Dominiert dagegen übermächtige Weitung, dann kommt es ebenfalls entweder zu Bewußtlosigkeit (Schlaf) oder zu Handlungsunfähigkeit.

Das wache Erleben ist darauf angewiesen, daß Engung und Weitung in labilem Gleichgewicht stehen. Wenn eine der beiden Tendenzen Übergewicht gewinnt, fällt der Mensch in Ohnmacht oder in Schlaf. Von besonderem Interesse sind jene Konstellationen, die kurz vor dem „Zerreißen des Bandes“ zwischen Enge und Weite stehen. Nach der einen Richtung vollzieht sich dann ein paradoxer Umschlag. Wenn man die Engung maximal forciert, bis man kurz vor der Bewußtlosigkeit steht, läßt sich dadurch eine Flutwelle der Weitung provozieren. Der unterdrückte Impuls wird gewissermaßen überkompensiert. Maxim Gorki erzählt in seinen Erinnerungen eine Geschichte, die diesen Umschlag gut illustriert. Es handelt sich um eine Mutprobe, die darin besteht, sich flach auf die Schienen zu legen und einen Güterzug über sich hinwegrollen zu lassen:

„Ein paar Sekunden erlebt man eine merkwürdige Sensation, man versucht, sich so flach und dicht als möglich auf den Boden zu pressen und mit Aufwendung des ganzen Willens den leidenschaftlichen Wunsch niederzukämpfen, sich zu bewegen, den Kopf zu heben. [...] Wenn dann der Zug vorüber ist, liegst du eine Minute oder länger bewegungslos, unfähig dich zu erheben, als schwämmst du hinter dem Zug her; und es ist, als dehnte sich dein Körper endlos aus,

⁵⁰ Vgl. Schmitz 1990: 122ff.

wüchse, würde leicht, zerschmolze in der Luft – und im nächsten Augenblick flögest du über die Erde.“⁵¹

Ähnlich dürften die Erlebnisse der „Erlebnissportler“ sein, die heute an einem TÜV-geprüften Gummiseil, entsprechend den „Richtlinien der Schaustellerhaftpflichtverordnung“ von Fernsehtürmen in die Tiefe stürzen. Nur können die Erlebnissportler von heute oder ihre Berichterstatter sich nicht so schön ausdrücken wie der Mutprober Gorki. Im „Spiegel“ wurde der Sprung des Bungeejumpers Fred Rapp (sonst Straßenmarkierer) so beschrieben:

„Die Verkrampfung löst sich mit einem lauten Schrei, in Hundertstelsekunden wird die Adrenalinproduktion zurückgefahren. Im Flug fließen Endorphine, Glückshormone genannt, durch den Körper; er [der Bungeejumper Fred Rapp] stöhnt und stößt, während er noch am Bungee-Seil wie ein Jo-Jo auf- und niederhüpft, immer wieder ‚Wahnsinn, Wahnsinn‘ hervor.“⁵²

Das Erlebnis ist gewiß fast dasselbe wie dasjenige, von dem Gorki erzählt. An der Beschreibung fällt aber die Dominanz naturwissenschaftlicher Begriffe auf. Ein Detail, das zeigt, in welchem Maße sich das Bewußtsein vom leiblichen Befinden entfremdet hat. Man greift zurück auf das Beschreibungsinventarium der Physiologie, weil eine Alternative fehlt.

Schmitz' Theorie greift tiefer als die übliche Auffassung des leiblichen Befindens, die sich meistens darin erschöpft, daß sie Bezeichnungen für einige besonders auffällige Formen dieses Befindens bereitstellt. Schmitz interessiert sich für die Dynamik des leiblichen Befindens, für die Übergänge, die Metamorphosen und die plötzlichen, überraschenden Umschläge. Deshalb versteht er die einzelnen leiblichen Zustände nicht als gegebene Größen, sondern als labile Kompromisse von entgegengesetzten dynamischen Tendenzen. Damit wird gegenüber dem gewöhnlichen Verständnis ein beachtlicher Fortschritt erzielt. Man kann sich das vielleicht an einem Vergleich der Werkstoffkunde mit der analytischen Chemie klarmachen. In der Werkstoffkunde werden die einzelnen Materialien für sich untersucht. Ihre Eigenschaften werden beschrieben, es wird auch untersucht, wie sich der Stoff unter gewissen, nicht allzugroßen Belastungen (mechanische Beanspruchung, Hitze, Kälte usw.) benimmt. Die analytische Chemie hingegen sieht einen Stoff als eine grundsätzlich labile, das heißt wandelbare Verbindung aus verschiedenen Grundstoffen. Entsprechend interessiert den analytischen Chemiker auch gar nicht der Stoff als solcher, sondern sein Anfang und sein Ende, die Details seines Werdens und Vergehens. Es sind die Schicksale der Vernichtung, die interessieren, denn aus ihnen läßt sich ermitteln, in welche anderen Stoffe ein bestimmter Stoff übergeht. Deshalb ist es für

⁵¹ Zitiert nach Schmitz 1977: 664, FN 2620.

⁵² Spiegel Nr. 37/1996: „Erotik des Rausches“, S. 178f.

einen Analytiker sinnvoll, den Stoff, mit dem er umgeht, erst einmal so extrem zu erhitzen, daß er sich zersetzt. Für den Werkstoffkundler, der am Stoff selbst interessiert ist, sind solche Extreme nicht von Interesse, er würde nur notieren, daß ein bestimmter Werkstoff bei der und der Temperatur „Risse bekommt“ oder „verkohlt“.

In ähnlicher Weise wie der analytische Chemiker geht auch Schmitz vor. Er ist in Bezug auf den Leib kein naiver Phänomenologe, der sich nur für das Gegebene interessiert (obwohl er es selbst so darstellt). Vielmehr untersucht er die *Verwandlungen der leiblichen Regungen*, er untersucht, woraus sie entstehen und wie sie sich weiterentwickeln. Deshalb kann er auch die Metamorphosen solcher leiblichen Befindlichkeiten verstehen, sie können sich schon aus bloßen Gewichtsverlagerungen ihrer Komponenten ergeben. So erklärt es sich auch, weshalb er sich so eingehend mit *extremen* Regungen befaßt,⁵³ wie sie sich bei sehr starkem Hunger, sehr starkem Schmerz oder Schreck manifestieren. Er will den Punkt auffinden, an dem sich diese Regungen zersetzen und enthüllen, woraus sie bestehen. In diesem Bereich gibt es sicherlich noch viel zu entdecken.

Das zeigt sich auch an seiner Analyse des Schmerzes.

1.6 Die Klippe des Schmerzes

Der Schmerz ist eine so deutliche Erfahrung, daß es überflüssig erscheint, ihn zu beschreiben. Wenn man es aber doch versucht, stößt man auf eine überraschende Schwierigkeit: Der Schmerz verfügt über Mittel, sich gegen den Neugierigen zur Wehr zu setzen. Das bemerkte bereits Sigmund Freud. Er schrieb nach einer Furunkeloperation an seinen Jugendfreund Wilhelm Fließ:

„Ich habe gelernt, daß es hier ein Empfindungsgebiet gibt, so reich und mannigfaltig in seinen Elementen und Zusammensetzungen wie das der Töne oder Farben, indes ist wenig Aussicht, dieses Empfindungsmaterial in ähnlicher Weise zu verwerten: Es tut zu weh.“⁵⁴

Ein anderer Gelegenheits-Schmerzforscher, Paul Valéry, fragt sich in seinem Roman „Monsieur Teste“: „Was wird aus Monsieur Teste, wenn er leidet?“; und er stellt fest: „Der Schmerz ist eine sehr musikalische Angelegenheit [...] Es gibt dumpfe und stechende Schmerzen, Andante und Furiosi, durchgehaltene Noten, Fermaten und Arpeggien, Läufe, plötzliche Pausen [...]“

⁵³ Zum methodischen Nutzen der Analyse von Extremphänomenen vgl. die Bemerkungen von Frese 1985: 12-14. Dort auch weitere Literatur zum Thema (FN 7).

⁵⁴ Zitiert nach Ritter 1992: 165.

Das klingt sehr subtil – doch in dieser Beschreibung wird nur die Vielfalt des Schmerzes sichtbar, nicht aber seine Einheit, das, was allen Schmerzen gemeinsam ist. Worin liegt das Spezifische des Schmerzes? Zunächst einmal darin, daß er einen herausreißt aus dem Zusammenhang der Menschen und ganz auf sich stellt: Man kann Gedanken teilen, die verschiedensten Situationen, Gefühle – nicht aber den Schmerz. Man kann auch allerlei vorzeigen, Bilder, Farben, Dinge – nicht aber den Schmerz. Man kann ihn beschreiben, aber etwas Wesentliches entgeht der Beschreibung stets: Nämlich die Tatsache, daß es *mein* Schmerz ist.

Was also ist Schmerz? Man sagt, er sei eine Warn- und Abwehrreaktion des Körpers. Doch damit kann der Schmerz nicht definiert werden, denn diesem Zweck könnten ja auch andere Gefühle ebenso gut dienen: Der Cartesianer Pierre Bayle meinte bereits, Gott hätte an die Stelle des Schmerzes auch andersartige Regungen setzen können, wie z.B. Abscheu angesichts drohender Körperschäden nebst Appetit auf Heilmittel bei schon eingetretenen.⁵⁵

Schmitz beginnt seine Analyse des Schmerzes mit einer einfachen, fast trivialen Beobachtung. Charakteristisch für den Schmerz ist, schreibt er, eine starke Unruhe, die sich in den Adjektiven verrät, mit denen er beschrieben wird: Schmerzen sind bohrend, stechend, reißend, ziehend, hämmernd, pochend:

„Schmerz ist also nicht ruhige Empfindung oder Gefühl, sondern etwas Dynamisches: ein gehemmter Drang, der gegen einen Widerstand vordringt und in der Auseinandersetzung mit ihm einen Zustand kritischer, der Entladung bedürftiger Spannung herbeiführt.“⁵⁶

Diese Beschreibung aus dem ersten Band seines Systems der Philosophie reformuliert er später mit Hilfe seines Alphabets der Leiblichkeit:

„Schmerz“, so schreibt er dann, ist „ein innerleiblicher Konflikt zwischen Engung und Weitung, in Gestalt eines aufgehaltene[n] Dranges wegzukommen. Dieser Drang schwillt weitend gegen eine Hemmung an, die ihn übermächtig hemmend zurückdrängt.“⁵⁷

Der Schmerz ist für Schmitz nicht so zu beschreiben, daß es sich um eine homogene Empfindung handelt, die eine bestimmte Funktion hat. Er ist vielmehr ein leiblicher *Konflikt*. Seine Struktur ist also komplexer, als man gewöhnlich wahrnimmt. Der Schmerz ist ein übermächtig unterdrückter Fluchtimpuls. Man will weg, es gelingt nicht. Man findet sich in die Enge zurückgeworfen: So beschreibt Schmitz den Schmerz.

⁵⁵ Zitiert nach Schmitz 1989: 154.

⁵⁶ Schmitz 1964: 185.

⁵⁷ Schmitz 1992: 157.

Ein aufschlußreicher Punkt der Schmitzschen Analyse des Schmerzes ist die Einsicht in die Konvertierbarkeit von Schmerz und Lust. Die Lust⁵⁸ hat nämlich nach seiner Analyse eine genau spiegelbildliche Struktur wie der Schmerz: Sie ist eine Schwellung, die sich gegen eine Spannung durchsetzt. Durch eine leichte Verschiebung der Gewichte von Spannung und Schwellung kann also Lust in Schmerz und Schmerz in Lust übergehen. Die Erfahrung bestätigt diese Analyse vielfach. Man muß nicht unbedingt die sogenannten sexuellen Perversionen heranziehen, sondern kann auch schon den gewöhnlichen Sportler im Kraftraum beobachten, der ebenfalls seine Lust aus seinen Schmerzen destilliert. Solche Phänomene des Umschlags der Gegensätze haben seit alters her zur Produktion ausladender metaphysischer Überlegungen angeregt. Aus der Theorie von Schmitz werden sie ohne solchen Aufwand verständlich.

Außerdem ergeben sich einige nützliche Folgerungen für den praktischen Umgang mit Schmerzen: Wenn Schmerz ein Konflikt zwischen einem Drang und einer Hemmung ist, die diesen Drang abfängt, dann müßte sich etwas verändern, wenn entweder der Drang abgestellt wird, oder die Hemmung überwunden wird – sonst stimmt etwas nicht mit dieser Theorie. Es zeichnet sich hier die Möglichkeit einer rein leiblichen Form der Schmerztherapie ab, die nicht auf Medikamente angewiesen ist.

Tatsächlich unterscheidet Schmitz zwei Weisen der „Schmerzersparung“: Nämlich die *mobilisierende Schmerzersparung*, die die Hemmung überwindet, und die *immobilisierende*, die den Drang ausschaltet.

Als *mobilisierende Schmerzersparung* wirkt nach Schmitz vor allem der Schrei, der den Ring des Schmerzes durchbricht. Die andere, elegantere Möglichkeit liegt darin, den Weg!-Impuls auszuschalten durch Entspannung, wie sie z.B. durch Hypnose oder autogenes Training herbeigeführt werden kann. Das ist das Geheimnis der Fakire, die sich entspannen und daraufhin keinen Schmerz mehr spüren.

Es ist bekannt, daß Schmerz geringer wird, wenn vertraute Menschen den Leidenden unterstützen. Schon der Freiherr von Knigge leitete den diesbezüglichen Abschnitt in seinem Klassiker „Über den Umgang mit Menschen“ mit den Worten ein: „Wer je empfunden hat, welch ein Labsal bei Krankheiten und Schmerzen eine gute, sorgsame, stille und teilnehmende Pflege gewährt, der wird den Gegenstand nicht unwichtig finden.“⁵⁹ Obwohl Schmitz auf diese Form der Schmerzminderung nicht eingeht, läßt sie sich doch mit seinem Konzept gut verstehen. Die Gegenwart von anderen schafft mir, wenn ich Schmerzen habe, eine Möglichkeit, von mir wegzukommen: Der andere kann wie ein

⁵⁸ Schmitz spricht altertümlich von „Wollust“, weil er den Terminus „Lust“ für einen abstrakteren Zweck reserviert hat.

⁵⁹ Knigge 1912: 283 (II. Teil, 11. Kap., § 3).

Magnet wirken, der die eingefahrene leibliche Situation des Schmerzes auflockert und für eine Weile entspannt. Wenn der andere faszinierende Dinge erzählt, vergesse ich den Schmerz nicht nur, sondern dieser kann sich tatsächlich für eine Weile auflösen. Der andere kann mein Asyl sein, mein Ausweg aus dem Schmerz. Er berührt mich und bringt damit das starre Ineinander des Schmerzes in Bewegung. Er faßt meine Hand und löst damit die Einsamkeit des Schmerzes.

1.7 Leibliche Kommunikation

Schmitz bezeichnet solche Phänomene als leibliche Kommunikation. Gewiß erschöpft sich die Gegenwart einer Person am Krankenbett nicht nur in Gesten, in Blicken und Streicheleinheiten. Es finden auch Gespräche statt. Doch selbst Gespräche sind nicht nur Informationsaustausch, sie haben immer auch eine leibliche Dimension. Das ist der Kommunikationsforschung nicht verborgen geblieben. Doch sie bezeichnet das Feld der Phänomene, um die es sich hier handelt, als „nonverbale Kommunikation“. Dies ist jedoch nur eine Negation, die keine näheren Aufschlüsse bietet.

Es steht außer Frage, daß die Gegenwart eines anderen Menschen einen Effekt auf das leibliche Befinden ausübt. Man kennt das Mitzittern, man weiß, daß Lachen ansteckend ist. Menschen, die lange zusammenleben, machen bisweilen den Eindruck, als seien sie leiblich zusammengewachsen: Sie atmen im Gleichtakt und wenn sie gemeinsam ausgehen, wirken sie wie ein Körper auf vier Beinen. Wie funktioniert das? Gehen etwa vom anderen Wellen aus; Schwingungen, die man bisher nicht messen konnte? Oder sind es feine, unterschwellige Geruchsreize?

Schmitz läßt sich als Phänomenologe nicht auf solche Hypothesen über Ursachen ein. Er versucht vielmehr zu beschreiben, was vor sich geht, wenn zwei Leiber miteinander Kontakt aufnehmen. Welche Formen des Kontaktes gibt es? Über welche Kanäle läuft die Kontaktaufnahme?

Schmitz unterscheidet zwei Anschlüsse, über die leibliche Kommunikation in Gang kommen kann, nämlich *Blick* und *Stimme*.

Der *Blick*, den man von anderen empfängt, hat oft eine einschneidende Wirkung auf das leibliche Befinden, obgleich körperlich Distanz gewahrt wird. Dieses Phänomen wird schon in den ganz gewöhnlichen alltagssprachlichen Beschreibungen von Blicken sichtbar, die oft nur so wimmeln von dynamischen Wörtern. Blicke können überwältigen, eindringen, bannen, fesseln, bestriicken, zum Schweigen bringen, fast umbringen; mit anderen Worten, sie scheinen mindestens ebensoviel zu können wie eine schwerbewaffnete Armee. Und doch sind die Augen, von denen der Blick ausgeht, vergleichsweise winzig, auch ihre

Bewegungen sind minimal, nur in Comics können sie zu Stielen auswachsen, sie bestehen aus einer feuchten, völlig ungiftigen Masse. Die Augen sind eines der harmlosesten Organe unseres Körpers, nur für ganz kleine Insekten können sie zur Falle werden. Doch der Blick, den sie erzeugen, der zumindest ohne sie nicht zustandekommt, dieser Blick ist vollgetankt mit einer Dynamik, die die beachtlichsten Wirkungen erzielen kann. Man hört von Blicken, die einem das Blut in den Adern gefrieren lassen, von entwaffnenden Blicken. Vom Aberglauben an den „bösen Blick“ ganz zu schweigen. In jedem Fall ist der Blick eine beachtliche Energie; nicht umsonst hat das Wort dieselbe Wurzel wie das Wort „Blitz“.

Am Blick des anderen kann ich nicht nur spüren, wie ihm zumute ist, ob er erschlagen und müde oder munter und frisch ist; ich kann auch tiefgreifende Auseinandersetzungen mit dem anderen führen, einzig und allein über Blicke. Mit Blicken kann man kämpfen. Schmitz schreibt:

„Der [...] Blick ist hiernach eine heimsuchende Macht, die zwar nicht über Leben und Tod, aber über Selbständigkeit oder Knechtschaft und darüber hinaus über das, was der Erblickte [...] ist [...] entscheidet. Daher gehört zu den am Tiefsten eingreifenden Auseinandersetzungen unter Menschen und Tieren der Kampf ihrer Blicke, wodurch sie einander widerstehen oder sich hingeben, indem Einer den anderen sich anzueignen sucht.“⁶⁰

Dieser Kampf der Blicke ist nicht nur aus sozialen Situationen bekannt, in denen es um Rangordnungen geht. Man kennt ihn auch aus den Situationen der Dressur, etwa zwischen Mensch und Hund. Blicke müssen nicht immer kämpfen, sie können auch ineinandertauchen. Oft stiftet der Blick erst das, was man *Kontakt* nennt, jenes direkte Eingestimmtsein aufeinander, ohne das jede Kommunikation unbefriedigend bleibt.

Abgesehen vom Blick gibt es weitere Kanäle der leiblichen Kommunikation, Schmitz nennt noch den Händedruck und die Stimme⁶¹. Sicherlich ist auch an den Atem zu denken, jenen leiblichen Prozeß, der schließlich die Stimme trägt. Man nimmt wahr, wie der andere atmet, ob flach oder tief, und unruhiger Atem ist ansteckend: Im Theaterjargon spricht man vom *Mitatmen* der Zuschauer.

Über solche Kanäle oder Anschlußstellen kommt das zustande, was Schmitz leibliche Kommunikation oder auch Einleibung nennt. Einleibung mag wie ein etwas merkwürdiger Neologismus wirken. Das Wort ist jedenfalls zu unterscheiden von der Einverleibung, bei der es nur darum geht, etwas in den eigenen Körper zu bringen.

⁶⁰ Schmitz 1969: 381.

⁶¹ Schmitz 1980b: 33ff.

Einleibung bedeutet, daß Gegenstände, die nicht zum eigenen Leib gehören, in sein Befinden eingreifen. Es kommt zur Bildung eines übergreifenden Quasi-Leibes.⁶²

Solche übergreifenden Leiber brauchen nicht auf zwei Personen beschränkt zu sein, Einleibung ist auch und gerade bei Massenzusammenkünften auffällig. Aus vielen tausend Menschen kann sich ein einheitlicher *Massenleib* bilden. Doch dazu reicht natürlich in der Regel nicht die bloße Anwesenheit vieler Menschen. In einer Fußgängerzone laufen viele Menschen nebeneinander her, aneinander vorbei oder stolpern übereinander – von einem gleichgeschalteten leiblichen Befinden kann hier keine Rede sein. Einleibung kann auf politischen Massenveranstaltungen oder auch im Fußballstadion beobachtet werden. Sie wird herbeigeführt durch gemeinsames Singen, Klatschen, Rufen, das heißt durch den Aufbau eines gemeinsamen *Rhythmus*'. Sie kann auch in eine gemeinsame leibliche *Richtung* verlegt werden: Die Masse bewegt sich dann auf ein Ziel zu. Eine weitere Möglichkeit, einen gemeinsamen Leib zu bilden, liegt darin, eine gemeinsame *Enge* herzustellen, um die sich die Masse zusammenzieht. Diese Enge kann durch einen Redner präsentiert werden.

Sind solche Bedingungen gegeben, kommt es zu Einleibung: Tausende bewegen sich dann wie ein Mann. Elias Canetti hat diesen Vorgang in seiner Phänomenologie der Masse eindrucksvoll beschrieben. Für ihn kommt es in der Masse zu einer Aufhebung der Berührungsfurcht, die sonst dazu führt, daß sich die Menschen aus dem Weg gehen:

„Es ist die *dichte* Masse, die man dazu braucht, in der Körper an Körper drängt [...] Keine Verschiedenheit zählt, nicht einmal die der Geschlechter. Wer immer einen bedrängt, ist das gleiche wie man selbst. Man spürt ihn, wie man sich selber spürt. Es geht dann alles plötzlich *wie innerhalb eines Körpers* vor sich.“⁶³

1.8 Formen leiblicher Existenz

Viele alltägliche Lebenslagen haben, wie wir gesehen haben, eine leibliche Komponente, auch solche, bei denen man es nicht vermutet hätte, wie etwa das Sehen, das man doch eigentlich eher für einen völlig körperlosen Vorgang, ja für einen rein intellektuellen Prozeß halten möchte. Wenn man einmal auf das von Schmitz entdeckte leibliche Feld aufmerksam geworden ist, wird man leicht weitere Situationen bemerken, in denen man leiblich mitgeht, obwohl man sich äußerlich vielleicht gar nicht bewegt. So greift etwa, wie wir gesehen haben,

⁶² Schmitz 1990: 130ff.

⁶³ Canetti 1981: 10.

jede Form des menschlichen Miteinanders, auch wenn es dabei gar nicht oder nur kurz zu eigentlichen Berührungen kommt, sehr deutlich in das leibliche Befinden ein. In der Gegenwart eines anderen wird es einem eng oder weit, man geht in ihm auf wie in einem Element oder aber er schnürt einem den Atem ein. Die Gegenwart des anderen spürt man also, das macht Schmitz sichtbar, auf der Haut, auch wenn beide Partner in Anzug und Krawatte voreinander stehen.

Nun gibt es aber auch bewußte Formen, sich mit dem eigenen Leib und dem eigenen Körper auseinanderzusetzen. Das sind Formen, das eigene Leben für ein paar Stunden oder vielleicht auch überhaupt im Medium des Leibes zu verwirklichen. Der eigene Leib wird dann in seinen Möglichkeiten bewußt angereizt. Einige frühkindliche Formen dieses Umgangs mit dem Leib habe ich bei der Darstellung der Schmitzschen Analyse der oralen und analen Zone vorgestellt. Die Wonne, die man aus analen und oralen Spielen schöpfen kann, ist allerdings für den erwachsenen Menschen heute schwer zugänglich. Ein Erwachsener gilt als infantil, wenn er zum Beispiel seinen Mund zu anderem verwendet, als zum artikulierten Sprechen, bzw. zum Trinken oder zum Speisen. Schon das Pfeifen, das Vor-sich-hin-Trällern ist so bedenklich, daß einem die Leute auf der Straße hinterhersehen, wenn man damit anfängt. Und welcher Erwachsene käme noch auf die Idee, anderen die Zunge herauszustrecken, obwohl noch Kinder gerade an dieser Geste einen einzigartigen Spaß haben? Allenfalls Rockmusiker experimentieren noch öffentlich mit der Zunge, zum Teil wahrhaft artistisch, wie Jimi Hendrix, der mit der Zunge Gitarre spielte. Solche oralen Spielereien werden als sexuelle Provokation beobachtet und als solche inszeniert. Sie passen zur Rockmusik, die eine Revolte des Körpers gegen bourgeoise Zurückhaltungspflichten ist.

Der Zivilisationsprozeß hat den Aktionsradius des Mundes gestutzt. Der Vorgang des Essens wurde so gebändigt, daß man den Eindruck hat, er solle sich idealerweise dem Schlucken von Pillen annähern. Ein Weinkenner muß sich erklären, wenn er beim Trinken schlürft, um das Aroma hervorzukitzeln, und als unentschuldigbarer Fauxpas gilt es, wenn jemand auf die Idee kommt, seinen Teller sauberzulecken.

Nur im Bereich der Erotik kommt der Mund etwas mehr zur Geltung. Aber auch hier findet man sich umstellt von Verboten. Zwar gestattet es die Sitte, daß zwei orale Zonen sich miteinander beschäftigen. Aber schon der Kontakt einer oralen Zone mit einer genitalen Zone gilt eher als verrucht. Viele Möglichkeiten leiblicher Entfaltung sind mithin heute durch Schamschranken abgeschnitten. Sie dürfen sich nicht öffentlich manifestieren und gelten sogar im Privatleben als bedenklich, wenn nicht gar als Symptome der Perversität.

Hierher gehört auch die Abschaffung des Lachens und des Weinens, die ja deshalb in der Öffentlichkeit nur eingeschränkt vorgetragen werden dürfen, weil

sich in ihnen eben auch Leibliches sehr deutlich meldet. Das Lachen⁶⁴ betrifft den ganzen Körper, der ganze Mensch dröhnt davon, er schlägt sich auf die Schenkel und krümmt sich.

Ein dröhnendes Lachen, das Mark und Bein erschüttert, ist anarchisch, und wo man es hört, da wird es oft mit Mißbehagen registriert: Allzu unbefangen trägt da einer seine Leiblichkeit nach außen. Das Lachen hat in den Augen unserer Zeit leicht etwas Dummes, ähnlich wie das Weinen, das als Zeichen von Schwäche ausgelegt wird.

1.8.1 François Rabelais und der Pantagruelismus

Im Mittelalter war das bekanntlich anders; man kennt die Aussprüche Luthers, die freilich schon die beginnende Trendwende spüren lassen. Es gibt einen Roman des ausgehenden Mittelalters, der sich fast ausschließlich mit diesen Formen der Entfaltung des Leibes beschäftigt: „Gargantua und Pantagruel“ von Rabelais.⁶⁵ In diesem Buch zeigt sich, daß die mittelalterliche Kultur des Völlerns und des Saufens, die bei Rabelais gekreuzt wird mit den Dramen der Sexualität und den Mysterien der Verdauung und – vor allem – mit abrupten Schüben von Gelächter – daß diese Kultur alles andere ist als ein Rückfall des Menschen auf die Stufe des Tieres. Es handelt sich vielmehr um eine bewußte Stilisierung von leiblichen Vorgängen. Das Fressen, wie es Tiere praktizieren, ist etwas ganz anderes als das Völlern von Pantagruel und seinen Tischgenossen: denn Tiere machen daraus kein geselliges Spiel. Bei Rabelais hingegen ist der Verzehr mit Wettkämpfen verbunden, er wird regelrecht inszeniert. Ein „Rückfall“ in tierische Zustände läge doch nur dann vor, wenn ein Verdurstender Wasser in die Kehle kippt oder ein Hungernder Brot herunterschlingt. Die Helden, von denen Rabelais berichtet, stehen nicht kurz vor dem Verhungern, sie essen auf diese lärmende und, wie es scheinen mag, kulturlose Weise, weil es ihnen schmeckt, und um zu zeigen, daß es ihnen schmeckt. Für uns mag diese Kultur der Leiblichkeit befremdlich sein, sie mag vielleicht sogar unseren bürgerlichen Geschmack und unser Schamgefühl verletzen. Dennoch strotzt das Buch von Rabelais von einer Lebenslust, die neidisch machen kann. Der Pantagruelismus – so nannte Rabelais selbst die Haltung seiner Romanhelden – drückt eine elementare Freude am Dasein aus, die sich aus der anarchistischen, ungehinderten Entfaltung leiblicher Vollzüge speist.

⁶⁴ Vgl. die Geschichte des Lachens von Michail Bachtin in Bachtin 1995: Erstes Kapitel.

⁶⁵ Schmitz erwähnt dieses Buch nicht, das doch seinem thematischen Anliegen wie maßgeschneidert anliegt.

1.8.2 Der Mensch und die Elemente bei Albert Camus

Es gibt neben dieser mittelalterlichen Leibeskultur auch andere Möglichkeiten leiblicher Existenz, die weniger derb sind. Etwa die Lust am „Kampf“ mit den Elementen. Diese macht den Reiz von Sportarten wie Freeclimbing, Fallschirmspringen oder Tauchen aus. Schmitz erwähnt die Lust an der Intensität im Kampf mit den Elementen in seinem Werk nur kurz.⁶⁶ Sie wird ausführlicher bedacht im Werk von Albert Camus. Dieser Schriftsteller ist vor allem mit seinen Thesen zum Absurden bekannt geworden, er hat aber auch als Gegenbild zur absurden Existenz ein Leben mit den Elementen beschrieben. Bei ihm sind schon die Beschreibungen der Landschaft elementar: Die großen Flächen treten hervor, das Meer, die Weite des Gebirges, der Himmel. Über diesen Ausdehnungen steht meist die Sonne und durchstrahlt alles mit ihrem übermäßigen Licht. Es handelt sich bei Camus immer um den großen mittelmeeerischen Raum, er ist Bühne der Ereignisse. Die Helden der Romane von Camus haben keine Moral, außer der, den Naturreichtum ihrer Landschaft hemmungslos zu genießen. Die Großartigkeit der Natur ist ein Fest, an dem sie teilnehmen. Das bekannteste Beispiel aus Camus' Werk ist die Figur Mersaults⁶⁷ in dem Roman *Der Fremde*. In der sozialen Welt kommt dieser Mensch nicht zurecht, er scheint ihr nicht eigentlich anzugehören. Der Tod seiner Mutter, mit dem der Roman beginnt, macht ihn eher ratlos als traurig. Umso intensiver sind seine Erfahrungen mit den Elementen. Im Reich der Sonne, am Meer, da fühlt er sich im Einklang mit der Physis. Er lebt unbekümmert, augenblicksbezogen außerhalb der Gesellschaft, deren Kontakt er meidet. Im Wasser lernt er seine spätere Freundin Marie kennen. Der Konflikt Mersaults, der sich bald tragisch steigert, liegt darin, daß er die Brücke von der elementaren, sinnlichen Welt, in der er sich zuhause fühlt, zu der in Konventionen und Regeln erstarrten Gesellschaft nicht schlagen kann. Die unschuldige Verbundenheit mit den Elementen, ein unbekümmertes sinnliches Leben, das an dem genug findet, was die Natur ihm bietet, ist im Werk Camus' allgegenwärtig. Das überreiche Licht des Südens ist für ihn die einzige Heimat:

„Jeder Künstler besitzt nämlich in seinem tiefsten Inneren eine einzige Quelle, die sein Leben lang speist, was er ist und was er sagt. [...] Ich weiß, daß meine Quelle sich in Licht und Schatten befindet, in jener Welt der Armut und des Lichtes, in der ich lange Jahre gelebt habe [...] Die Armut, um zuerst von ihr zu sprechen, habe ich nie als Unglück empfunden, denn das Licht breitete seine Schätze über sie aus. [...] Um einer angeborenen Gleichgültigkeit die Waage zu

⁶⁶ Schmitz 1965: 120f.

⁶⁷ Man beachte den Namen: „Mersault“ ist eine verkappte Zusammensetzung aus den Elementen Mer (Meer) und Sol (Erde). Den Hinweis verdanke ich Sven Sellmer.

halten, wurde ich halbwegs zwischen das Elend und die Sonne gestellt. Das Elend hinderte mich, zu glauben, daß alles unter der Sonne und in der Geschichte gut sei; die Sonne lehrte mich, daß die Geschichte nicht alles ist. Das Leben ändern, ja, nicht aber die Welt, die ich zu meiner Gottheit machte.“⁶⁸

Roland Doschka, der Camus' Werke unter dem Gesichtspunkt der Rolle des Elementaren analysiert hat, faßt die Haltung, die hinter dieser Äußerung steht, so zusammen:

„Die Hinwendung zum Erlebnis des Augenblicks und der vitale Lebensbezug werden hauptsächlich im physischen Kontakt des Menschen mit der Erde spürbar. Er sucht keine überhöhte Wahrheit, kein außerweltliches Heil, kein Später; die Schönheit spricht aus der Natur, und die Liebe zum Leben macht jeden metaphysischen Bezug überflüssig.“⁶⁹

1.8.3 Innere Intensität: Das Yoga

Eine Form leiblicher Existenz, die nicht so sehr auf gutes Wetter angewiesen ist, wird von Schmitz analysiert. Es handelt sich um die fernöstlichen Meditationstechniken.

Diese Meditationstechniken setzen meist bei weniger aufseherregenden leiblichen Vollzügen wie dem Atmen oder dem Sitzen an. Es gibt viele dieser Techniken, sie haben *ein* Ziel, nämlich den Gewinn maßloser leiblicher Weite, die *Ekstase*. Diese Weite kann man aber nicht unmittelbar erfahren. Die Techniken sehen deshalb alle eine Art Produktionsumweg vor, der darin besteht, daß zunächst einmal eine möglichst intensive Engung, die leichter willentlich herbeigeführt werden kann als die Weitung, erzeugt wird. Dafür gibt es verschiedene Techniken. Das Yoga schlägt zum Beispiel vor:

- Atemanhalten (Kumbhaka)
- Kontraktion des Schließmuskels (Mulabandha)
- Pressen des Kinns auf die Brust (Jalandharabandha)
- Nachsinnen über heilige Silben (Mantrameditation)

⁶⁸ Camus 1964: 36. Diese Sätze stammen aus einem Vorwort, mit dem er einen Nachdruck seiner ersten Essays einleitet (*L'envers et l'endroit*; deutsche Übersetzung: *Licht und Schatten*). Die meisten dieser Essays handeln von der mittelländischen Landschaft und ihren Menschen. In einem Essay schreibt er über die Lichtüberfülle des Südens: „[...] was ich damals entdeckte, war nicht eine nach Menschenmaß geschaffene Welt, sondern eine Welt, die über dem Menschen zusammenschlägt. Nein, nicht weil sie meine Fragen beantwortet hätte, sondern weil sie sie vielmehr überflüssig machte, war die Sprache dieser Länder im Einklang mit dem Ton, der tief in meinem Inneren widerhallte.“ (Camus 1964: 72)

⁶⁹ Doschka 1972: 56.

Der Yogi hat das Ziel, sein leibliches Geschehen in die Hand zu bekommen, Engung und Weitung sollen für ihn nicht etwas sein, das ihm passiert, er will sie steuern, um sie nach seinen Zwecken einzusetzen. Die aufgezählten Übungen dienen der Akkumulation von Spannung und Enge, wodurch in einer Art Gegenreaktion dann ein schlagartiger Durchbruch in die Weite provoziert wird. Schmitz schreibt:

„Durch die Gewalt der konzentrierenden Spannung wird also die leibliche Intensität zunächst gemehrt, bis dahin, daß zuletzt die allzusehr verstärkte Spannung [...] aus dem Verband der leiblichen Intensität ausbricht und hinter sich eine maßlose, nicht mehr gezügelte Weitung zurückläßt, die einen samadhi-ähnlichen Zustand des Aufgehens im Unendlichen herbeiführt.“⁷⁰

Der Yogi wirkt in dieser Darstellung wie ein Techniker, der die Kräfte, die im Feld des Leiblichen schlummern, anzapft und für seine Zwecke nutzt. Er baut einen Staudamm, gegen den die leibliche Dynamik anschwillt – bis sie übermächtig wird und durchbricht. Die Flut hat eine kosmische Dimension, der Yogi läßt sich von ihrer alle Tiefen füllenden, alle Ufer überfließenden Welle ins Unendliche tragen.

Die genannten Weisen, leiblich zu sein, haben eines gemeinsam: sie kümmern sich nicht um die Zukunft. Was gestern war, ist gleichgültig, was morgen sein wird, mag auf sich beruhen bleiben. Daher rührt die Sorglosigkeit, die diesen Arten zu leben eigen ist. Die eigene Existenz vereinfacht und rundet sich. Man spürt sich unzerstückt und ganz, auf merkwürdige Weise heil geworden. An den leiblichen Funktionen gewinnt man eine eigene Sicherheit, ihre Reibungslosigkeit hat etwas Entlastendes. Es kommt zu einem Verschmelzen von Ich, Hier und Jetzt. Ein fast paradiesischer Zustand, der, wenn er bewußt gesucht wird, ein Ausweg aus den heillosen Kompliziertheiten des modernen Lebens sein kann, in eine Lebensform, die zugleich dicht und doch einfach ist. Damit muß keine Weltflucht verbunden sein, solche Zustände können im Tagesverlauf oder auch in einem ganzen Leben Episode sein. Aber es läßt sich Kraft aus ihnen schöpfen, weil sie einen wieder in Kontakt bringen zu den Energien, die im Abgrund des Leibes gelagert sind.

Vielleicht ist das Yoga, verglichen mit den anderen hier aufgezählten Formen leiblicher Existenz, die subtilste Art des Umgangs mit dem Leib. Jedenfalls werden von den Yogis außergewöhnliche Fähigkeiten der Schmerzausschaltung berichtet, ja, sie sollen sogar in der Lage sein, sich in eine Art Winterschlaf zu versetzen, und in diesem Zustand auch ein längeres Begrabenwerden überstehen. Die Yogis haben das Kraftfeld des Leibes gebändigt und verfügen darüber.

⁷⁰ Schmitz 1967: 194.

Das leitet über zum nächsten Abschnitt, der einigen Möglichkeiten des Umgangs mit dem leiblichen Feld gewidmet ist, die vielleicht nur sehr wenigen Menschen zugänglich sind. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß es sich nur um Träumereien handelt.

Auch Träumereien hätten aber einen Wert, wenn schon keinen informativen, dann immerhin einen methodischen; denn wenn sie auch unsachliche Übertreibungen darstellen mögen, dann können sie jedenfalls den Bereich der Tatsachen in einem neuen Licht sehen lassen. Die im folgenden beschriebenen Möglichkeiten des Umgangs mit dem Leib mögen deshalb verhindern, daß das Thema auf seine gegenwärtige Faktizität verkürzt wird. Die Leiblichkeit hat vielleicht ein größeres Potential, als uns gegenwärtig klar ist.

1.9 Die Zukunft der Sinne

Der sichtbare *Körper* des Menschen hat seit langer Zeit Anlaß zu Wunschträumen gegeben. Methoden, neue Menschen mit besseren Körpern zu züchten, werden in nahezu allen utopischen Entwürfen, die uns bekannt sind, diskutiert. Auch heute wird der faktische Körper des Menschen von einem Schwarm utopischer Körpervisionen umflattert. Davon zeugen nicht nur die Geschöpfe, die in Science-fiction-Filmen wie „Terminator“ oder „Star Trek“ vorgeführt werden, sondern vor allem die Wesen, die im utopischsten Medium unserer Tage, im Comic präsentiert werden. Die Körpervisionen, die hier dargestellt werden, sind mit Abstand die phantastischsten, weil der Comiczeichner, anders als der Filmregisseur, von keinen Skrupeln hinsichtlich der physikalischen Realisierbarkeit seiner Ideen geplagt wird. Die Technik hinkt den forcierten Utopien wie immer hoffnungslos hinterher, wenn sich auch durch plastische Chirurgie und Humangenetik Möglichkeiten auftun, die alles, was bisher an Körpermanipulation dagewesen ist, in den Schatten stellen.

Bei Schmitz geht es, wie man nicht anders erwartet, nicht um utopische Möglichkeiten des *Körpers*, sondern um utopische Möglichkeiten des *Leibes*. Man mag sich wundern, daß er sich überhaupt auf solche Zukunftsszenarios einläßt, da er doch sonst dem projizierenden Denken ganz abgeneigt ist. Doch handelt es sich nicht um pure Utopien; vielmehr geht es um ungewöhnliche Möglichkeiten des leiblichen Spürens, die von der Parapsychologie und Ethnologie unter dem Titel der „Außersinnlichen Wahrnehmung“ dokumentiert werden.

Von Naturvölkern wird berichtet, daß sie sich bei der Jagd nicht nur von sinnlich wahrnehmbaren Daten leiten lassen, sondern auch auf das achten, was sie am eigenen Leib spüren. In einem Werk über Buschmann-Folklore beschreiben die Ethnologen Wilhelm H. I. Bleek und Lucy C. Lloyd, wie die

Buschmänner das leibliche Spüren einsetzen, um das Feld ihrer Wahrnehmung zu vergrößern:

„Ein Mann spürt einen anderen, der kommt; er sagt zu seinen Kindern: ‚Seht euch nach Großvater um, mir scheint, daß Großvater sich nähert. Denn ich spüre die Stelle der alten Wunde an seinem Körper.‘ Die Kinder halten Ausschau; sie sehen einen Mann in der Ferne. Sie sagen zu ihrem Vater: ‚Ein Mann kommt dort.‘ Der Vater sagt zu ihnen: ‚Das ist Großvater (sein eigener Vater), der dort kommt. Er wird zu mir kommen. Ich habe sein Kommen gespürt an der Stelle seiner alten Wunde. Ich wollte, daß ihr’s selber seht: er kommt wirklich. Ihr glaubt meinem Vorgefühl nicht. Es sagt aber die Wahrheit.‘“⁷¹

Das Überraschende und zugleich Glaubwürdige an dieser Stelle ist, daß der Sohn den Vater nicht irgendwie als Bild vor sich sieht, sondern an einer leiblich ausgezeichneten Stelle spürt, nämlich an dessen alter Wunde. Eine solche Wunde ist eine Leibesinsel im Sinne von Schmitz. Um den Schmerz dort hat sich einmal die ganze Person zusammengezogen, dann ist die Wunde verheilt, sie hat eine Narbe zurückgelassen. Und wie das bei solchen Narben zu sein pflegt, sie melden sich immer wieder einmal. Das Gewebe dort ist besonders reizbar, man spürt an den Narben vieles, den Umschwung des Wetters, die eigene Aufregung, beginnende Krankheit. Die Wunde des Vaters muß dem Sohn genau bekannt gewesen sein, denn wenn einer verwundet ist, braucht er Hilfe und Pflege seiner Angehörigen, die den Verband wechseln und diese werden oft genug die Wunde des anderen fast am eigenen Leib spüren. Und dann, wenn die Wunde verheilt, wird sie immer wieder vorgezeigt, gerade in Stammesgesellschaften, in denen Wunden als Zeichen von Tapferkeit und Männlichkeit so angesehen sind, daß sie bisweilen auch künstlich erzeugt werden.

Und eben an dieser Narbe spürt der Sohn den Vater. Dieselben Vorgefühle beziehen sich auch auf Tiere. Denn Tiere sind dem Buschmann ebenso wichtig, wenn auch in anderer Weise, wie die eigenen Angehörigen, denn von den Tieren lebt er. Besonders interessant ist für die Buschmänner der Springbock, ein Jagdtier, auf das sich dementsprechend auch viele Vorgefühle richten. Diese beziehen sich wiederum auf das, was der Springbock selbst am eigenen Leib spürt:

„Wir haben eine Empfindung in den Füßen, wir spüren das Rascheln mit ihren Füßen im Gebüsch.“ Diese Empfindung bedeutet, daß Springböcke kommen, wobei es aber nicht etwa so ist, daß das Rascheln bloß gehört wird. Dazu sind die Tiere noch zu weit weg. Andere haben ein Gefühl auf dem Gesicht, wegen des Schwarzen Streifens auf dem Gesicht des Springbocks; oder ein Ge-

⁷¹ Bleek/Lloyd 1911: 333. Vgl. auch Canetti 1981: 373-379.

fühl in den Augen, wegen der schwarzen Zeichen auf den Augen des Springbocks.⁷²

Das heißt, der Springbock wird nicht gesehen, sondern *gespürt*. Er wird zuerst gespürt und dann gesehen. Das ist das Merkwürdige daran. Denn unsereiner spürt etwas normalerweise erst, nachdem er es sieht. Zum Beispiel kann man durchaus die Wunde eines anderen „wie am eigenen Leib“ spüren, aber eben nur, wenn dieser andere auch sichtbar ist und die Narbe zeigt.

Fähigkeiten wie jene, die die Buschmänner hier ansprechen, werden von Schmitz ernstgenommen.⁷³ Er stellt sie in einen interessanten Zusammenhang mit seiner Lehre vom Leib. Er meint nämlich, daß es, um andere Objekte zu erspüren, nicht nur die Möglichkeit gebe, sich im visuellen Raum umzusehen. Vielmehr sei es auch möglich, sich in den leiblich spürbaren Raum zu vertiefen, und dort das beliebig entfernte Objekt anzuzielen. Die Berichte der Buschmänner sind ein Beleg für die Schmitzsche These, daß das Fernschauen nicht ein mystisch-geistiger Prozeß, sondern ein leiblicher Vorgang ist.

Schmitz geht davon aus, daß leibliche Kommunikation nicht bloß nachträglich stattfindet, etwa als körperliche Übersetzung von Wahrnehmungen, sondern der Wahrnehmung auch vorangehen kann. *Man kann etwas spüren, ehe man es sieht*. Das wird man auch dann zugeben, wenn man das Buschmann-Beispiel nicht nachvollziehen will. Damit ist aber zugleich gesagt, daß das leibliche Befinden nichts Arationales ist; in ihm manifestiert sich vielmehr eine bestimmte Form der Erkenntnis. Es ist nicht nur reaktiv, sondern investigativ.

Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß sich die leibliche Sensibilität wieder so steigern läßt, daß sie den Fähigkeiten der Buschmänner nahek kommt. Daß wir dergleichen nicht oder nicht in gleichem Umfang beherrschen, braucht jedenfalls kein Argument zu sein: Es ist durchaus wahrscheinlich, daß unsere Fähigkeit, leiblich zu spüren, stark verkümmert ist, weil wir das Problem, Entfernungen zu überbrücken, auf technischem Weg gelöst haben, nämlich mit Geräten wie dem Fernrohr, dem Fernseher und dem Telephon.

1.10 Neue Gleichnisse

Die naheliegendste Form, die Einheit des Leiblichen darzustellen, ist es, ihm eine *Funktion* im Ganzen des menschlichen Lebens zu geben. Man kann sich auf diese Weise auch der Aufgabe entheben, das Leibliche in seiner *Struktur* zu analysieren. So haben die meisten Philosophen vor Schmitz diese Aufgabe angefaßt. Sie haben keine Strukturanalyse vorgelegt, dafür aber eine Funktionsbe-

⁷² Bleek/Lloyd 1911: 33ff.

⁷³ Schmitz 1967: 208ff.

stimmung vorgenommen, das heißt, sie haben dem Leib einen Platz in einem philosophischen Drama mit dem Titel „Die conditio humana“ zugewiesen.

Es ist klar, daß jede solche Rollenzuweisung ein Bild ist, das stets einseitig bleibt. Welche Bilder sind im Laufe der Geschichte vorgeschlagen worden? Es liegt nahe, den Leib als Störenfried aufzufassen, der aus sich heraus Regungen und Befindlichkeiten produziert, die die höher angesetzten Pläne des Menschen irritieren, wenn nicht gar zunichte machen. Eine Folgerung aus dieser Auffassung wäre es, ihn gehörig in Zucht zu nehmen und zu beaufsichtigen. So hat Platon mit gewaltiger Nachwirkung den Leib verstanden.⁷⁴ Er ist ihm eine Quelle nicht zu bändigender Haltlosigkeit, der Opponent schlechthin. Platon entwarf das berühmte Bild vom Pferdewagen, worin dem Leib die Rolle des aufsässigen Pferdes zugewiesen wird, das der Wagenlenker streng bändigen muß. Der Opponent wird also ins Geschirr genommen und funktionalisiert. Auf diese Weise bekommt er eine neue Rolle – er ist ein Instrument für die Absichten des vernünftigen Menschen, wenn auch ein recht problematisches.

Die Bestimmung des Leibes als Instrument hat sich bis in die Leibphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts hinein erhalten, die doch sonst gegenüber Platon ganz neue Aspekte gesetzt hat. Dadurch entsteht eine Einseitigkeit ihrer Analyse, die sich in einer Auswahl bestimmter leiblicher Situationen äußert. Schmitz merkt in diesem Sinne zur Leibphilosophie von Sartre an, diese berücksichtige „fast nur extravertierte Weisen leiblichen Verhaltens“⁷⁵. Kritisch erklärt er dazu:

„Man glaubt zu spüren, daß solche Interpreten des Leibes, die sich zu dessen Verständnis mit Vorliebe auf Handlungen wie das Anzünden von Pfeifen und Zigaretten oder handlungsbezogene Wahrnehmungen wie das orientierende Sehen berufen, Männer sind [...]“⁷⁶

Er selbst versteht den Leib weder als disziplinierten Knecht noch als aufsässigen Anarchisten. Für seine Sicht ist das Stichwort vom „tragenden Leib“ treffend.⁷⁷ Als Bild, das die Beziehung zwischen Leib und Mensch symbolisiert, bietet er den Bamberger Reiter an, eine Reiterstatue. Auf den ersten Blick ähnelt dieses Bild dem Wagenlenker-Gleichnis von Platon. In beiden Fällen hat der Mensch die Zügel in der Hand. Aber es gibt einen wichtigen Unterschied: Bei Platon sitzt der Mensch hinten im Wagen, getrennt von seinem Tier, das er durch ein Herrschaftssystem von Riemen und Stäben kontrolliert. Bei Schmitz sind Reiter

⁷⁴ Vgl. dazu die von Schmitz entwickelte Geschichte der Entdeckung und Verdeckung des Leibes, in Schmitz 1965: 7. Kapitel. Zu Platon ebenda, S. 462ff.

⁷⁵ Schmitz 1965: 599.

⁷⁶ Schmitz 1965: 601.

⁷⁷ Vgl. Zutt 1963: 416-426.

und Roß unmittelbar verbunden. Das Pferd symbolisiert sowohl Energie als auch eine sehr feine Sensibilität.⁷⁸

Das leibliche Befinden ist für Schmitz wesentlich offen, es liegt im Schnittpunkt von Einflüssen, Atmosphären und Schwingungen. Sein leibliches Befinden ist eine Art Echolot. Es reagiert auf unterirdische Eindrücke. Eben dies betont das Reitergleichnis von Schmitz. Die Pferde im platonischen Gleichnis sind im wesentlichen vernunftlose Kraftpakete. Bei Schmitz wird dagegen deutlich, daß das Leibliche nicht nur energetische Bedeutung hat. Ein Pferd ist ein sehr waches Lebewesen. Schmitz betont in seinem grundlegenden Begriff des leiblichen Spürens gerade die Sensibilität des Leiblichen. Der Leib ist kein vernunftloser Bereich. Er ist der Vernunft nicht entgegengesetzt. Die leiblichen Regungen sind keine sinnlosen Gespenster, die dem Menschen das Leben schwermachen. *Sie haben uns etwas zu sagen*. In jedem leiblichen Befinden manifestiert sich eine latente Erkenntnis. Sonst wäre es auch nur schwer zu rechtfertigen, weshalb sich ein Philosoph so ausgiebig mit diesem Thema befaßt.

Schmitz legt den Schwerpunkt weniger auf die Aktivität, als auf die *Rezeptivität* des Leiblichen. Entsprechend sind auch die leiblichen Situationen, von denen seine Analysen ausgehen, nur selten von großer Aktivität gekennzeichnet. Er untersucht unscheinbare Zustände, wie das Sitzen, oder Prozesse wie das Atmen oder das Essen. Das Machen wird minimalisiert, das Erleiden dagegen großgeschrieben. Wann immer es zu krisenhaften Zuspitzungen des leiblichen Befindens bei Schmitz kommt, werden diese von außen provoziert.

Darin mag man eine gewisse Einseitigkeit sehen, eine Art Lehnstuhl-Philosophie, die die Hände in den Schoß legt und der Dinge harrt. Doch scheint diese Einseitigkeit in einer Zeit, die so sehr auf das Tun fixiert ist, gerechtfertigt. Schmitz betont,

„[...] daß der Leib nicht nur und nicht einmal hauptsächlich dann spürbar ist, wenn er zum Spähen oder Rauchen dient, sondern daß er vornehmlich sein Schicksal in sich selbst hat, sei er nun betroffen oder unbetroffen von außen her: in seinem eigenen Blühen und Brennen, Schwellen und Spannen, Strömen und Einhalten, spröde oder weich, krampfend oder locker, sich öffnend oder verschließend und in all dem spottend der sonderbaren Illusion, man müsse immer irgend etwas tun.“⁷⁹

Seine eigene Idee des Leiblichen bezeichnet er als „Ideal des vitalen Stolzes“:

„Dieser vitale Stolz, der sich entfalten kann, wenn der Mensch lernt, ohne Scham und ohne Übermut seinen Kopf hoch zu tragen und sich dem Schicksal

⁷⁸ Vgl. dazu besonders seine Temperamentenlehre in Schmitz 1980a: 315-346.

⁷⁹ Schmitz 1965: 601.

seines Leiblichseins mit allen Chancen und Gebrechen anzuvertrauen, trägt in sich ein Regulativ der Haltung, der Formfindung und des Maßes [...]“⁸⁰

Eben dieses Ideal drückt die Statue des Bamberger Reiters aus,

„[...] der im vitalen Stolz des Reitens und des Einverständnisses von Mensch und Tier entspannt sitzt und die Zügel hält.“⁸¹

1.11 Primitive Gegenwart

Wenn Schmerz heftig ist, hat er die Macht, die Persönlichkeit, die Individualität des einzelnen auszulöschen: die Augen werden ausdruckslos, das Gesicht verzerrt sich, die feingegliederte Rede schmilzt zum Stöhnen zusammen. Das ist das Demütigende des Schmerzes, daß er ab einem gewissen Grad keine individuellen Stellungnahmen, keine wohlüberlegten Kommunikés mehr gestattet: der aufrechte Stand wird erschüttert. Der Mensch bricht zusammen.

Schmitz bezeichnet solche Zustände, gleich, ob sie nun lustvoll erlebt werden oder mit Qual verbunden sind, als *primitive Gegenwart*. In solchen Situationen fühlt man sich auf eine elementare Weise da, man ist auf eine dichte Weise gegenwärtig. Es müssen aber nicht notwendig intensive leibliche Regungen sein, die in die primitive Gegenwart führen. Es können auch Ereignisse anderer Art sein, etwa der Verlust des Arbeitsplatzes, Vertreibung im Krieg, das Coming-out eines Homosexuellen oder auch heftige Faszination durch einen Menschen.⁸²

Aus solchen Situationen, nicht aber aus dem Denken oder dem Zweifeln, was Descartes annahm und in seinem Gefolge bis heute viele Philosophen voraussetzen, bezieht man die Evidenz, *da* zu sein. „Seine Antwort auf die Behauptung, er habe vielleicht, sei aber nicht, war nur Zittern und Herzklopfen.“ – das schrieb einmal Franz Kafka⁸³. Es sind die elementaren leiblichen Regungen, an denen einem Menschen klar wird, daß es um *ihn selbst* geht. Selbstbewußtsein wird entsprechend bei Schmitz nicht auf eine aktive Handlung eines Subjektes zurückgeführt – auf das Denken etwa oder auf das Zweifeln. Das wäre auch, genau betrachtet, eine *petitio principii*. Bei Schmitz ist das Selbstbewußtsein mit dem *affektiven Betroffensein* verbunden.

In diesem Sinne haben nach Schmitz auch die Tiere Selbstbewußtsein, denn auch sie sind zu affektivem Betroffensein fähig. Sie können leiden, sie zucken zusammen im Schreck und erweisen sich damit als Subjekte. Das mag eine Position sein, die für den unverbildeten Menschen sehr naheliegend klingt. Aus

⁸⁰ Schmitz 1993: 12.

⁸¹ Schmitz 1993: 12.

⁸² Die Beispiele stammen von mir.

⁸³ Kafka 1986: 64 (24. November 1917).

der Perspektive der philosophischen Tradition stellt sie eine Revolution dar. Die Begriffe „Selbstbewußtsein“ und „Subjektivität“ haben in dieser Tradition ein außerordentliches Prestige. Sie sind moralisch aufgeladen, mit ihnen maßen die Philosophen das Gefälle zwischen Mensch und Tier. Bei Schmitz sind sie genau entgegengesetzt eine Brücke zwischen Mensch und Tier. Die Situationen, die er analysiert, um zu verdeutlichen, was er mit Selbstbewußtsein und Subjektivität meint, haben dementsprechend nichts Heroisches. Nicht die Situationen „ich denke“ oder „ich zweifle“ werden herangezogen, sondern „ich habe Schmerzen“, „ich bin traurig“ und „ich schäme mich“. In diesen Situationen manifestiert sich primitive Gegenwart, die Urform des Selbstbewußtseins.

Primitive Gegenwart versteht er als einen Zustand, in dem der Mensch zum Tier wird – ohne daß damit irgendeine Wertung verbunden wäre. Ihr stellt er die *entfaltete Gegenwart* gegenüber, eine entwickeltere Form des Selbstbewußtseins. Mit dieser geht eine Steigerung der Komplexität des Verhaltens einher; die Fähigkeit, sich von der eigenen Situation zu lösen. In dieser Fähigkeit, die eigene Situation übersteigen zu können, unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Ein Beispiel: Angenommen, in einer Scheune bricht ein Feuer aus. Was können die Tiere tun? Sie können nur in ihren Ställen auf und ab rennen, brüllen und Angst erleiden. Der Bauer, der in der Scheune ist, mag auch seinen Kopf verlieren, brüllen und auf und ab rennen. Er kann aber auch versuchen, die Situation nüchtern zu analysieren, überlegen, wo er die Feuerlöscher hat, und bei der Feuerwehr anrufen. Er kann seine gegenwärtige Situation überschreiten. Das ist nicht nur ein Luxus, der dem Menschen gewährt ist, sondern, wie man leicht erkennen wird, ein entscheidender Vorteil gegenüber den Tieren. Aufgrund dieses Vorteils können die Menschen z.B. Fallen stellen und Tiere darin fangen.

Das Sich-Lösen aus primitiver Gegenwart bezeichnet Schmitz als *personale Emanzipation*, sie kann mehr oder weniger weit gehen und in verschiedenen Stilen ablaufen. Schmitz illustriert seinen Gedanken folgendermaßen:

„Die Niveaus unterscheiden sich nach der Spannweite des Abstandes; ein kühler Rechner ist in leicht eingängigem Sinn weiter weg von primitiver Gegenwart als ein affektiv labiler Mensch. Die Stile sind Haltungen der Überlegenheit, die doch nie vollkommen ist, im Verhältnis zur primitiven Gegenwart [...] Stile personaler Emanzipation sind z.B. die hochfliegende Überspanntheit des idealistischen Jünglings, die Ironie als Lebensform, die ruhig überschauende Besonnenheit mit einem Anflug von Weisheit, die stoische Unerschütterlichkeit und der nüchterne Realismus, Probleme nur am kurzen Stiel zu packen und sich mit kleinen Hilfen vor Schwankungen und Stürzen des Betroffenseins zu schützen.“⁸⁴

⁸⁴ Schmitz 1990: 155.

Doch das Loskommen von primitiver Gegenwart gelingt auf keine dieser Arten vollkommen: Weder dem Stoiker glückt es, noch dem Realisten oder dem Idealisten. Das ist nach Schmitz auch gar möglich, da es ohne primitive Gegenwart kein Selbstbewußtsein geben könnte. Es wäre im übrigen auch nicht wünschenswert, denn die primitive Gegenwart stellt keineswegs so etwas wie den barbarischen Nullpunkt des Menschen dar, einen erbärmlichen Naturzustand. Schmitz kennt nicht nur die Bewegung aus der primitiven Gegenwart in die entfaltete, sondern auch die Umkehrung, den Rückfall in primitive Gegenwart. Diesen Vorgang bezeichnet er als personale Regression. Sie ereignet sich in jedem affektiven Betroffensein und ist nach Schmitz für das menschlichen Lebens außerordentlich wichtig:

„Wenn diese zu kurz kommt, fehlt dem Leben die Schicksalhaftigkeit, das Er-littene, die Fülle, die ihm allein aus dem Durchmachen von Höhen und Tiefen zukommen kann; die Erhebung auf ein Niveau personaler Emanzipation ist dann eine hohle, verstiegene Gebärde, Verschanzung über einer Leere.“⁸⁵

Die primitive Gegenwart ist für Schmitz kein zweitklassiger Zustand. Sie wird von ihm aber auch nicht etwa im Sinne eines „Zurück zur Natur“ oder einer „Rückkehr zur Ursprünglichkeit“ aufgebauscht. Das menschliche Leben spielt sich zwischen den beiden Polen der primitiven und der entfalteten Gegenwart ab:

„Als Person steht der Mensch zwischen zwei Abgründen: der primitiven Gegenwart, die ihn bedrängt, jedes Niveau seiner personalen Emanzipation in Frage stellen kann und in der Panik die Person verschlingt, auf einer Seite, und der Hegel'schen ‚Freiheit der Leere‘ [...] auf der anderen. Von der einen Seite droht ihm Erschütterung, Überwältigung, ja Erlöschen als Person, von der anderen Zersetzung in der Entfremdung [...]“⁸⁶

1.12 Subjektivität

Eng mit dem zuvor besprochenen Thema verbunden ist Schmitz' Analyse der Subjektivität. Es handelt sich hier um einen in der modernen Philosophie intensiv ausgearbeiteten Diskurs. Und so gehen die Stellungnahmen, die Schmitz formuliert, einher mit sehr breiten kritischen Untersuchungen zu Positionen, die von anderen Philosophen formuliert wurden. Darauf kann ich hier nicht eingehen.⁸⁷

⁸⁵ Schmitz 1990: 156.

⁸⁶ Schmitz 1990: 158.

⁸⁷ Vgl. Schmitz 1992, 1995.

Im alltäglichen Sprachgebrauch hat das Wort „subjektiv“ einen abwertenden Beigeschmack, wie eine typische Redewendung zeigt. Etwas sei „nur subjektiv“. So sagt man, wenn man einen Eindruck oder eine Einsicht relativieren, als vorläufig kennzeichnen will. Sie gilt dann nur für eine bestimmte Person, aber nicht allgemein.

Man versteht Subjektivität als eine Sache der Perspektive, sie hängt vom Standpunkt, vielleicht auch vom Geschlecht der betreffenden Person ab, und hat die mißliche Eigenschaft, daß sie von der betreffenden Person nicht ohne weiteres abgeschüttelt werden kann. Der Gegenbegriff meint hingegen, daß etwas unabhängig von allen Standpunkten gilt: *Objektiv* sind die Gesetze der Logik, *subjektiv* ist die Meinung, daß Logik langweilig ist.

Schmitz gibt der Diskussion um die Subjektivität eine Wendung, die man in zwei Thesen zusammenfassen kann: 1. Subjektivität ist nicht persönliche Borniertheit, sondern affektives Betroffensein, 2. Objektivität ist keine Verbesserung der krummen subjektiven Einsichten, sondern eine Schwundform derselben. Es fehlt nämlich den objektiven Tatsachen die Nuance, daß sie *mich* angehen.⁸⁸

Mit anderen Worten: Subjektivität wird bei Schmitz grundlegend neu interpretiert. Sie ist nicht nur eine bloße Bewertung der objektiven Tatsachen. Vielmehr ist sie für Schmitz die *Meinhaftigkeit*⁸⁹ gewisser Sachverhalte, die Tatsache, daß *mich* eine Sache etwas angeht, daß *ich* von einer Sache betroffen bin. Daß die gewöhnliche Explikation, die Subjektivität als Perspektive deutet, unzureichend ist, zeigt schon die Beobachtung, daß man sich, etwa in einer Verhandlung, exakt in die Perspektive eines anderen hineinversetzen kann. Aber dadurch wird die Sache des anderen eben nicht zu meiner Sache, ja, sie darf es gar nicht werden – sonst wäre ich ein unfähiger Verhandlungspartner. Ein Journalist kann auch ohne weiteres Berichte „aus der Perspektive der Betroffenen“ schreiben ohne selbst betroffen zu sein. Denn die Perspektive der Betroffenen ist etwas anderes als die Betroffenheit selbst. Subjektiv wird eine Sache nicht durch eine bestimmte Perspektive. In subjektive Sachverhalte bin ich verstrickt, meistens unwillkürlich, sie sind die konkrete Situation, in der ich stecke. Man kann sich von solchen subjektiven Sachverhalten nach Schmitz lösen, indem man sie von sich wegschiebt. Ihnen wird dann die Nuance, daß sie mich angehen, abgezogen, sie werden objektiviert. Damit gewinnt man zwar gegenüber der Lage, in der man sich befindet, einen gewissen Spielraum, zugleich wird aber diese Lage farblos und uninteressant. Die Objektivierung von Sach-

⁸⁸ Vgl. Großheim 1994, der die Schmitzsche Theorie mit aktuellen Positionen der analytischen Philosophie vergleicht.

⁸⁹ Vgl. den Terminus „Jemeinigkeit“ in *Sein und Zeit* von Heidegger. Zur Beziehung zu Heidegger hat sich Schmitz ausführlich geäußert. Vgl. Schmitz 1996, hier besonders S. 548–554.

verhalten hat einen zweiseitigen Effekt. Schmitz zitiert gelegentlich, um das klarzumachen, eine Stelle aus Hegels Rechtsphilosophie:

„Jeder wird zunächst in sich finden, von allem, was es sei, abstrahieren zu können und ebenso sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können [...]“⁹⁰

Diese Abstraktion ist die Fähigkeit zu objektivieren, sie geht einher mit der im vorigen Abschnitt beschriebenen Entfaltung der Gegenwart. Schmitz kommentiert das Hegel-Zitat folgendermaßen:

„Diese Beweglichkeit des Abstraktions- (besser: Emanzipations-) und Setzungsvermögens wird aber auch zur Quelle der Langeweile und Frustration [...], weil ein Mensch, der sich so über alles zu stellen vermag, nicht mehr ganz in etwas aufgehen und mit Haut und Haar dabei sein kann, sondern mit dem Hochgefühl des Darüberstehens zusammen die Peinlichkeit empfindet, neben seiner Rolle zu stehen und schließlich neben dem, was seine Sache ist [...] und ganz nur so lange war, wie seine Subjektivität in bestimmte Sachverhalte, Programme und Probleme fest und fraglos einschmolz.“⁹¹

Die Subjektivität ist eine Nuance, die den objektiven Sachverhalt umschlagen läßt, wenn klar ist, daß er *mich* angeht. Den gemeinten Zuwachs kann man sich leicht an einer klassischen rhetorischen Technik klarmachen, nämlich der Rede in Gleichnissen. Es wird einem Menschen eine Geschichte erzählt, die sich in weiter Ferne unter unbekannten Menschen abgespielt haben soll, der Hörer beginnt ungeduldig zu werden, weil er nicht einsieht, weshalb man ihn mit dieser merkwürdigen Geschichte aufhält. Bis dann plötzlich an einem kleinen Detail sichtbar wird, daß *er selbst* es ist, der gemeint war. Dann kommt es plötzlich zu jenem Zuwachs an Gehalt, den Schmitz als Subjektivität bezeichnet. Die Reden der biblischen Propheten bieten viele Beispiele. Ich zitiere die erste Stelle, die mir bekannt ist, sie stammt aus dem zweiten Buch Samuel. Worum es geht: Der König David hat mit Batseba, der Frau seines Knechtes Urija geschlafen, die daraufhin schwanger wird. David schickt seinen Knecht Urija, der von dem Ehebruch nichts ahnt, in einen aussichtslosen Kampf, um ihn loszuwerden. Urija stirbt. Dann nimmt David Batseba zu sich in sein Haus.

Soweit die Vorgeschichte. Jetzt kommt die rhetorische Technik. Gott schickt den Propheten Natan zu David, dieser baut sich vor ihm auf und erzählt das folgende Gleichnis:

„In einer Stadt lebten einst zwei Männer; der eine war reich, der andere arm. Der Reiche besaß sehr viele Schafe und Rinder, der Arme aber besaß nichts au-

⁹⁰ Grundlinien der Philosophie des Rechts, §4, S. 27.

⁹¹ Schmitz 1990: 28.

ßer einem einzigen kleinen Lamm, das er gekauft hatte. Er zog es auf und es wurde bei ihm zusammen mit seinen Kindern groß. Es aß von seinem Stück Brot und es trank aus seinem Becher, in seinem Schoß lag es und war für ihn wie eine Tochter. Da kam ein Besucher zu dem reichen Mann, und er brachte es nicht über sich, eines von seinen Schafen oder Rindern zu nehmen, um es für den zuzubereiten, der zu ihm gekommen war. Darum nahm er dem Armen das Lamm weg und bereitete es für den Mann zu, der zu ihm gekommen war.“ (2 Samuel 12, 2-4).

David ereifert sich über die Geschichte und ruft: „So wahr der Herr lebt: Der Mann, der das getan hat, verdient den Tod.“ (2 Samuel 12, 5). Natan aber sagt: „Du selbst bist der Mann.“ (2 Samuel 12,7). Daraufhin bekennt David: „Ich habe gegen den Herrn gesündigt.“ (2 Samuel 12,13). Für David dreht sich an dieser Stelle die gesamte Situation um, er erkennt: es ist *meine* Sache, *mein* Fehltritt, der hier angeprangert wird. Jeder wird sich leicht vergegenwärtigen können, wie David zumute gewesen sein muß, als ihm klar wird: Dieser Natan spricht ja von mir. Eben dies ist die Nuance der Subjektivität. Schmitz erklärt sie als affektiv-leibliches Betroffensein. Sie muß nicht im Zusammenhang von Moralpredigten zum Vorschein kommen, es kann sich auch um ganz andere, frohe oder traurige Nachrichten handeln. Worauf es ankommt, ist einzig diese blitzartige Einsicht: Ich bin es ja, um den es geht. Sie kommt durch einen Sprung zustande, plötzlich und schockartig. Man sieht es nicht Schritt für Schritt ein, daß es um einen selbst geht, sondern mit einem Male oder gar nicht. Subjektivität ist keine kontinuierliche Summierung von objektiven Tatsachen, auch keine besonders komplexe Anordnung derselben, sondern etwas ganz anderes. Sie läßt sich deshalb durch Begriffe wie Standpunkt oder Perspektive, die ja nichts anderes sind, als besonders komplizierte Zusammenstellungen von Tatsachen, nicht adäquat verstehen. Der Sprung, der zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven liegt, wird auf diese Weise verdeckt.

Ich habe eine alte Geschichte verwandt, um zu erklären, was Schmitz unter Subjektivität versteht. Man hätte auch neuere Geschichten wählen können. Die vom Propheten Natan angewandte Technik ist bis in unsere Tage frisch geblieben. Wenn in Kriminalfilmen die Stunde der Aufklärung kommt, dann gehen die Beamten oder Privatdetektive oft ähnlich vor wie der Natan im alten Testament. Denn oft wird es so gemacht, daß der Kommissar die Verdächtigen zusammenbittet und mit gespielter Naivität erzählt, welche Irrwege er bei seinen Versuchen, den Fall zu lösen, unternommen hat, welche verkehrten Hypothesen er verfolgen und wieder verwerfen mußte. Bis er schließlich auf die wahre Geschichte zu sprechen kommt. In diesem Moment wird dem Mörder klar: *Ich bin entdeckt*.

Niemand kann die Subjektivität eines anderen übernehmen. Ich hatte dies bereits am Beispiel des Schmerzes angedeutet, der ebenfalls eine subjektive Tatsache ist. Den Schmerz eines anderen kann ich unter keinen Umständen zu meinem Schmerz machen. Die Schuld eines anderen kann unter keinen Umständen meine Schuld werden, die Scham, die ein anderer empfindet, kann unter keinen Umständen meine Scham sein, auch wenn ich vielleicht mit ihm mitfühle. Man kann Organe transplantieren, man kann sich den Besitz eines anderen aneignen, aber nicht sein affektives Betroffensein. Subjektivität ist unteilbar. Deshalb ist auch der einzelne als Erzähler in diesen Belangen unvertretbar. Objektive Sachverhalte kann einer so gut aufzählen wie der andere. Aber die eigene Geschichte kann nur der erzählen oder beichten, dem sie widerfahren ist.

An diese Beobachtung knüpfen sich viele alte Themen, so zum Beispiel der alte Topos von der unaufhebbaren Einsamkeit der Liebenden. Zwei mögen sich noch so sehr lieben, sie bleiben dabei letztlich einsam, weil sie ihr affektives Betroffensein nicht teilen können. Man könnte auch das alte Thema von der Unübertragbarkeit der Lebenserfahrung anführen. Ich gehe darauf etwas ausführlicher ein, weil sich die große Bedeutung des Themas der Subjektivität daran besonders deutlich zeigt.

Es gibt Erfahrungen, die einen als Person nichts angehen: Das Wissen etwa, das sich aus Experimenten ergibt, mag oft von dieser Art sein. Solches Wissen läßt sich ohne weiteres in Systemen und Theorien zusammenfassen und in Schulorganisationen weitervermitteln. Dann gibt es aber auch eine höchstpersönliche Art von Erfahrung, genannt Lebenserfahrung. Dies sind Erfahrungen, die unter die Haut gehen, die einen persönlich betreffen. Oft haben solche Erfahrungen etwas Bitteres an sich, es sind Erfahrungen von Enttäuschungen, sie greifen in eine Person ein und graben sie um. Erfahrungen dieser Art sind streng subjektiv, das Wissen, das sich aus ihnen ergibt, läßt sich nicht von der Person ablösen und transportieren. Die Moral, die sich aus Lebenserfahrungen ergeben mag, läßt sich nicht in einzelnen Sätzen beiseitebringen. Sie spiegelt sich in einer veränderten Haltung der Person selbst wider – oder nirgendwo.

Der Versuch, Lebenserfahrungen zu objektivieren und anderen zur Verfügung zu stellen, ist ein immer wiederkehrendes tragikomisches Moment in Generationskonflikten. Manchmal mag es gut gemeint sein, wenn man einem anderen schlechte Erfahrungen, die man selbst durchgemacht hat, ersparen will. Oft mag auch ein Machtwille dahinterstecken. Zuletzt muß jedoch jeder die entscheidenden Erfahrungen selber machen. Das, was für einen Menschen entscheidend ist, kann ihm nicht von anderen vorgesagt werden.⁹²

Die Erkenntnis, die aus solchen Erfahrungen hervorgeht, gibt einen eigenartigen Halt und eine Sicherheit, die anders kaum zu erreichen ist. Nur das, was

⁹² Vgl. dazu die, soweit ich weiß, einzige Untersuchung des Themas: Hinske 1986.

einen selbst affektiv betroffen macht, hat den deutlichen Charakter der Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, für die man sich verbürgen kann. Es sind nach Schmitz gerade solche subjektive Tatsachen, eben nicht die objektiven, an denen Wirklichkeit offenbar wird. Das Beteiligtsein ist mehr als die Gegenwart eines kontrollierenden Beobachters bei einem Experiment. Die üblichen Wertungsverhältnisse werden bei Schmitz umgekehrt: Subjektive Tatsachen haben mehr mit Wirklichkeit zu tun, als objektive. Ähnliche Gedanken wurden vor Schmitz auch schon von anderen Phänomenologen formuliert. Hans Lipps etwa schreibt zur Zeit des Zweiten Weltkriegs:

„Unsere Welt ist eine bezeugte Welt. Man spielt die Rolle des Zeugen, wird zitiert als das. Was man selbst gesehen hat, steht im Gegensatz zu dem, was man sich durch andere verbürgen lassen muß. [...] Nur sofern [...] Selbstsein geschaltet ist, kann sich etwas als die „Wirklichkeit“ von etwas zeigen. Auf das Mitdarinbestehen hin gibt es z.B. auch die Zeugen einer Zeit, des letzten Krieges etwa. Sie geben Kunde davon, sofern sie selbst durch den Krieg geschaltet, nämlich geradezu durch ihn gezeichnet worden sind. Die Wirklichkeit von etwas kann überhaupt nur bezeugt, sie kann aber nicht objektiv demonstriert werden.“⁹³

1.13 Kommentar

1.13.1 Zur Entdeckung des leiblichen Befindens

Mit seinen innovativen Beschreibungen gelingt es Schmitz, ein Phänomengebiet, das von den dominanten Dogmen zersplittert und versenkt wurde, zu integrieren und als Ganzes sichtbar zu machen. Zwar gab es auch vor Schmitz bedeutende Ansätze zu einer Phänomenologie der Leiblichkeit, so etwa bei Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jürg Zutt und anderen.⁹⁴ Doch keiner dieser Autoren konnte ein Konzept vorlegen, das an themati-

⁹³ Lipps 1977: 47.

⁹⁴ Vielleicht ist auch das psychoanalytische „Es“ ein entfernter Verwandter des Schmitzschen Leibes. Das kann an dieser Stelle nicht eingehend diskutiert werden. Es bestehen insofern Ähnlichkeiten, als das Es von der Psychoanalyse als ein hochgradig dynamisches Gebilde angesehen wird, als ein Geflecht von Trieben. Schmitz spricht zwar nicht von Trieben, sondern von Regungen (vgl. seine Triebdefinition in Schmitz 1965: 125), aber auch er betont sehr stark die Dynamik und Wandelbarkeit des leiblichen Befindens. Das ist eine Parallele. Andererseits wird das Es als wesentlich unbewußt konzipiert, was für den Schmitzschen Leib nicht gilt. Dieser ist zwar für das durchschnittliche Bewußtsein ebenfalls verborgen, läßt sich aber dennoch sehr leicht bewußtmachen. Ferner nimmt Freud als Grundtrieb die Libido (später noch den Todestrieb) an, während bei Schmitz die Regungen Enge und Weite elementar sind; die Libido – bei Schmitz: Wollust – wird als zusammengesetzt angesehen. Vor allem aber

scher Fülle und Detailpräzision mit dem Werk von Schmitz vergleichbar wäre. Schmitz analysiert mit seinen neun Begriffen fast dreißig konkrete leibliche Prozesse und Phänomene, wobei er oft neue Aspekte erschließt. Das ist umso bemerkenswerter, als es sich hier um ein Thema handelt, das schon vor Jahrhunderten von der Medizin beschlagnahmt wurde. Schmitz kümmert sich nicht um die Einschüchterung durch die Naturwissenschaften; seine Leibtheorie beweist, daß auch ein einzelner Mann, der mit vorindustriellen Methoden wissenschaftlich arbeitet, ohne Gerätepark, ohne Mitarbeiterstab, wichtige *empirische* Entdeckungen machen kann. Er macht eine Philosophie vor, die sich nicht als Schleppenträger, Platzhalter oder Interpret der Naturwissenschaft versteht, sondern unterwegs ist zu eigenen Entdeckungen. Denkverbote, Gebietsaufteilungen, Rollenzuweisungen, die jahrhundertlang beachtet wurden, werden von ihm beiseitegeschoben.

Unmittelbar überzeugend scheinen mir seine Beobachtungen über die Inselstruktur des leiblichen Befindens zu sein. Sein Ansatz, den Schmerz, aber auch Angst und Hunger als dynamische Konflikte zu analysieren, regt an zu neuartigen medizinischen Anwendungen. Die Schmitzsche Philosophie des Leibes birgt ein großes therapeutisches Potential. Freilich hat Schmitz nur Ansätze zu einer eigenständigen Krankheitslehre entwickelt,⁹⁵ aber es ist sicher keine bare Spekulation, wenn man annimmt, daß sich aus seiner Theorie ein neues Verständnis verschiedener psychosomatischer Krankheiten und neue Ansätze für die Therapie ergeben werden.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß das Befinden bei Schmitz nicht nur als ein in sich ruhender Zustand angesehen wird, sondern sich auch mit dem Befinden von anderen verbinden kann. Leibliche Vorgänge spielen schon in der Wahrnehmung eine große Rolle, ein Thema, das Schmitz ausführlich bearbeitet hat, das hier aber nur angedeutet werden kann.⁹⁶

Die praktischen und theoretischen Implikationen seiner Arbeiten über den Leib sind so reichhaltig, daß sie kaum erschöpfend aufgezählt werden können. Diese Leistungen werden in der Fachdiskussion auch zunehmend gewürdigt.

An einigen Stellen allerdings scheint mir die Schmitzsche Theorie der Leiblichkeit problematisch zu sein. Es geht um den Zusammenhang von leiblichem Befinden und Körper. Schmitz zeigt die Tendenz, das leibliche Befinden weit über das hinaus, was die Phänomene zulassen, zu autonomisieren. Die Unterscheidung zwischen dem sichtbaren Körper und dem gespürten Leib ist methodisch sinnvoll. Sie darf aber nicht ontologisch verfestigt werden.

bezeichnet das Wort „Leib“ bei Schmitz nicht eine abgegrenztes Ding, es ist vielmehr äquivalent mit „leibliches Befinden“.

⁹⁵ Vgl. zuletzt Schmitz 1989; S. 27-106.

⁹⁶ Vgl. Schmitz 1978.

Die leiblichen Regungen, die Schmitz beschreibt, wie zum Beispiel der Hunger, Schmerz oder die Müdigkeit, bleiben eigenartig abgeschlossen, wodurch sie etwas Absurdes bekommen. Schmitz kritisiert jene natürliche Redeweise, die sagt, Hunger sei das Bedürfnis, etwas zu essen, Durst aber sei das Bedürfnis, etwas zu trinken. Er behauptet, daß man auf diese Weise nur sagen würde, wie Hunger bzw. Durst gestillt würden, nicht aber, was sie an sich selbst sind.⁹⁷ Stattdessen beschreibt er den Hunger als „Zwiespalt zwischen Spannung und protopathischer Tendenz“, der nicht etwa durch Essen aufgelöst werden könne, sondern durch „Einwirken auf die Spannung und durch Einwirken auf die protopathische Tendenz“⁹⁸. Das Essen kann sich zwar als eine solche Einwirkung darstellen, doch nach Schmitz“ Auffassung geht es auch anders, z.B. durch Baden. Das wirkt etwas merkwürdig. Es mag sein, daß durch die Entspannung, die ein warmes Vollbad bewirkt, der Hunger ein wenig gelindert wird. Doch es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der *Linderung* von Hunger und dem tatsächlichen *Stillen* von Hunger. Schmitz nimmt diesen Einwand zwar vorweg, klärt ihn aber nicht. Er mißt der Entspannung im Vollbad selbst nur eine geringe praktische Bedeutung zu, und erwähnt dann richtig das Essen als den eigentlichen „Ausweg aus dem Hungerkonflikt“. Doch auch hier geht es keineswegs darum, daß das Essen Nährstoffe zufügen muß, das heißt, daß es dabei irgendwie auch um körperliche Angelegenheiten geht. Vielmehr behauptet Schmitz, er könne die „Bevorzugung fester Nahrung allein schon aus der leiblichen Konstellation bei Hunger verstehen: Das Packen, Zerbeißen und Zermahlen der festen Nahrung sowie das Verschlucken der festen und der breiigen ist schwellende Macht- und Kraftentfaltung [...] wodurch die beim Hunger überwiegende Spannung nach der Seite der Schwellung ergänzt und so einer harmonischen leiblichen Ökonomie eingegliedert wird.“⁹⁹

Wie ist das zu verstehen? Offenbar so, daß man auch Wellpappe oder Styropor essen kann, da es ja nur auf das leibliche Vergnügen ankommt, die Zähne in etwas zu schlagen, es zu zerreißen und zu zermahlen. Das jedenfalls könnte man aus der „Einsicht“ in die „Natur“ des Hungers folgern, die Schmitz formuliert. Schmitz entzieht diesen Phänomenen ihre interne Teleologie, mit dem dogmatischen Argument, diese gehöre nicht zum Phänomen selbst, sondern sei eine nachträgliche, durch Erfahrung hinzugekommene Assoziation.¹⁰⁰

An dieser Stelle wird er zum Opfer seiner eigenen Abstraktionen. Es ist sinnvoll, wenn sich Schmitz bemüht, seine Beschreibungen auf das leibliche Befinden, auf das Spürbare zu konzentrieren. Doch schon *methodisch* bereitet das

⁹⁷ Schmitz 1965: 230.

⁹⁸ Schmitz 1965: 233.

⁹⁹ Schmitz 1965: 235.

¹⁰⁰ Schmitz 1965: 234.

große Schwierigkeiten, wie man daran sieht, daß Schmitz in seinen konkreten Beschreibungen immer wieder versteckte Anleihen beim Körper machen muß, weil er mit seinem leiblichen Vokabular nicht durchkommt. Erst recht führt aber seine Tendenz in die Irre, Leib und Körper *systematisch* zu entkoppeln und als zwei selbständige Bereiche zu behandeln. Diese Tendenz äußert sich auf vielfältige Weise. So behauptet er etwa, es gebe keine Organempfindungen, das heißt, es gebe keine Möglichkeit, Organe wie den Magen, das Herz oder die Nieren leiblich zu spüren. Für diese These formuliert er sogar einen Beweisversuch.¹⁰¹ So zerschlägt er die kontinuierliche Brücke zwischen Körperlichem und Leiblichem. Schmitz spricht von Leibesinseln, und das ist eine sehr plastischer Ausdruck. Für den naiven Menschen sind aber diese Leibesinseln zugleich oft Organempfindungen: Man spürt das Knurren *des Magens*, das Schmerzen *der Füße* oder das Pochen *des Herzens*. Schmitz will davon nichts wissen.¹⁰² Er rechtfertigt sich mit dem problematischen Argument, daß es sich um angelernte Interpretationen handelt, die nicht zum *Phänomen selbst* dazugehören. Aber woher nimmt Schmitz die Autorität, zu entscheiden, was zum *Phänomen selbst* dazugehört? Was hier feierlich als „das Phänomen selbst“ präsentiert wird, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Abstraktion, die zur Bahnung neuer Perspektiven nützlich ist, aber schnell unfruchtbar wird, sobald ihr instrumenteller Charakter vergessen wird.

Schmitz schließt seinen „Leib“ aseptisch vom „Körper“ ab, als ob dieser Körper eine ansteckende Krankheit habe. Der Körper wird kaum in seiner Eigenart bedacht. Nur eine Karikatur bleibt von ihm übrig. So ist der Körper nach Schmitz' Ansicht klar gegen die Umgebung abgegrenzt, im Gegensatz zum Leib, der diffus ausgedehnt sei und keine feste Grenze habe. Bei dieser schroffen Gegenüberstellung wird unter anderem übersehen, daß die Haut keineswegs eine geschlossene Fläche darstellt: sie atmet.¹⁰³ Der Körper befindet sich in ständigem Stoffwechsel mit der Umgebung, er ist offener, als er aussieht.

Mit seinen schroffen Abgrenzungen erschwert Schmitz Kontakte zwischen seiner Theorie und benachbarten Forschungsbemühungen. Nicht nur Anschlüsse von Seiten der Medizin werden auf diese Weise blockiert, sondern auch Kontakte zur Naturphilosophie.¹⁰⁴ Leib entdeckt, Körper verschwunden – so könnte man sein Resultat zusammenfassen. Schmitz wirft der Naturwissenschaft gele-

¹⁰¹ Schmitz 1965: 54f.

¹⁰² Schmitz 1965: 54f.

¹⁰³ Vgl. eine aufschlußreiche Bemerkung von Helmuth Plessner: „Gegeben ist der organisierte Körper in seinen Grenzflächen. Diese Flächen dürfen ihn nicht abschließen, da sonst die Funktion der Organe, zwischen ihm und dem Medium zu vermitteln, aufgehoben wäre.“ Plessner 1975: 227

¹⁰⁴ Vgl. etwa die Darstellungen von Schäfer 1993: 223-229, die sich durchaus mit Schmitz'schem Gedankengut anreichern ließen – wenn dieses nur nicht so sperrig wäre.

gentlich vor, sie zerschlage die „vielsagenden Eindrücke“ der „unbefangenen Lebenserfahrung“; aber er selbst geht nicht selten ganz ähnlich vor. Er versucht, das Leibliche radikal zu isolieren, und zerreißt dabei die ganzheitlichen Erfahrungen, die der Alltagsmensch mit seinem leibhaftigen Körper macht.¹⁰⁵

Ein weiterer problematischer Zug der Schmitzschen Leibphilosophie besteht darin, daß er allzuoft statt vom leiblichen Befinden von „dem Leib“ spricht. Man kann dieses Wort aus Gründen der Abwechslung verwenden, es ist sinnvoll, weil es wie ein Signal Theoriekontinuitäten symbolisiert. Aber es darf sich nicht verselbständigen. Wenn die Verbindung mit dem konkreten und individuellen *leiblichen Befinden* gekappt wird, wird „der Leib“ zu einem semantischen Luftballon, der in die Weiten metaphysischer Spekulation abdriftet. „Den Leib“ gibt es strenggenommen nicht, was es nur gibt, ist das individuelle leibliche Befinden. Es gibt mein leibliches Befinden, ihr leibliches Befinden, sein leibliches Befinden. Eine unkritische Orientierung am „Leib“ führt leicht in die Irre, sie führt auf den Weg fragwürdiger Substantialisierungen.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß eine wichtige Leistung von Schmitz eben darin zu sehen ist, daß er die leiblichen Regungen nicht bloß als Sekundäreffekte naturwissenschaftlich beschreibbarer physiologischer Vorgänge sieht, sondern als autonome Phänomene versteht.¹⁰⁶ Er hat ein eigenständiges Vokabular aufgebaut, um seine neue Sicht artikulieren zu können: So spricht er etwa konsequent von leiblichen *Regungen*, nicht aber von Empfindungen, um das Mißverständnis auszuschalten, daß das, was man spürt, stets Ausdruck oder Repräsentanz eines physiologischen Prozesses ist. Dies herausgearbeitet zu haben, ist ein Verdienst von Schmitz. Gleichwohl ist auch hier eine kritische Bemerkung am Platz.

Es wäre nämlich vielleicht fruchtbarer gewesen, wenn er auch auf die *partielle Berechtigung* der herkömmlichen Auffassung eingegangen wäre. Denn die leiblichen Regungen sind nicht nur blinde dynamische Prozesse, sondern *sie haben uns etwas zu sagen*. Sie sind informativ. Mein leibliches Befinden sagt mir, ob ich gesund bin oder krank, es kann mich belehren über den Zustand meiner Zähne, meiner Augen usw. Die Lehre von den Organempfindungen ist deshalb nicht völlig falsch: denn sie formuliert, wenn auch sehr einseitig, die kognitive Bedeutung der leiblichen Prozesse. Sie enthält einen richtigen Kern, den die Leibphilosophie hätte bewahren sollen.

Anders gesagt: Das leibliche Befinden ist eine latente Form der Erkenntnis. Dieser Aspekt wird von Schmitz zwar nirgends explizit formuliert. Er läßt sich

¹⁰⁵ Eine ähnliche Kritik formuliert auch Thomas 1996: 134. Ausführlich erörtert Gernot Böhme diesen Punkt, vgl. Böhme 1997: 136-141.

¹⁰⁶ Der Autonomiebegriff ist von Niklas Luhmann auf überzeugende Weise konzeptualisiert worden, vgl. nur Luhmann 1986, Register s.v. Autonomie. Hier könnte die Leibphänomenologie lernen.

aber mit seiner theoretischen Disposition zwanglos verbinden. Schließlich macht Schmitz das leibliche Befinden zur Grundlage seiner Wahrnehmungslehre! Das wäre nicht möglich, wenn dieses Spüren jede Beziehung auf Erkenntnis vermissen ließe.

In dem Wort „leibliches Befinden“ (oder auch „leibliches Spüren“) konzentriert sich meiner Auffassung nach die Neuartigkeit des Schmitzschen Ansatzes. Es bezeichnet eine qualifizierte Form des „Sichfindens in einer Umgebung“; eine Alternative zu jenem neutralen, isolierten „ich denke“, das nur eine Abstraktion ist. Im leibliche Befinden manifestiert sich Erkenntnis, Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Umgebung; zugleich ist es aber auch der Anfang eines Handelns. Es hat sowohl kognitive als auch motivationale Bedeutung.¹⁰⁷ Die weitere theoretische Arbeit der Leibphilosophie wird darin bestehen müssen, diesen Begriff noch genauer zu explizieren.

1.13.2 Zum „Kreislauf“ von personaler Emanzipation und Regression

Das „Bild vom Menschen“, das Schmitz entwirft, ist relativ schlicht: Es gibt zwei Zustände (primitive und entfaltete Gegenwart) und zwei Prozesse (personale Emanzipation und personale Regression). Dennoch wirkt es außerordentlich suggestiv. Wer sich in der Philosophie auskennt, wird das Konzept der primitiven oder entfalteten *Gegenwart* für eine Abwandlung des Heideggerschen Daseins halten und sich an die Unterscheidung der Seinsweisen in *Sein und Zeit* erinnert fühlen. Doch waren die Seinsweisen bei Heidegger mit einer Benotung verbunden: Es gab das *uneigentliche Sein* und das *eigentliche*. Solche Wertungen sind nicht äußerlich, sie treiben die gesamte Gedankenformation von „Sein und Zeit“ vorwärts. Schmitz' Konzept ist zwar auch binär, aber es ist ganz anders gelagert. Denn bei ihm ist die Emanzipation ebenso wichtig wie die Regression. Es gibt keine stabilen Zustände, die Lage des Menschen ist immer prekär. Beim Vergleich zwischen Heidegger und Schmitz sollte ferner nicht übersehen werden, daß die Gegenwart bei Schmitz immer sowohl zeitlich als auch räumlich gedacht wird, Heidegger dagegen betont stark das zeitliche Moment.

Andererseits erinnert das Konzept an die psychoanalytische Unterscheidung zwischen *Primär-* und *Sekundärprozessen*.¹⁰⁸ Doch beziehen sich diese Begriffe auf die psychoanalytische Instanzenlehre, auf die Charakterdarsteller Ich, Es

¹⁰⁷ Schmitz unterstreicht diese doppelte Bedeutung, indem er sein Alphabet der Leiblichkeit sowohl für die Wahrnehmungslehre (Schmitz 1978) heranzieht als auch für seinen Handlungsbegriff (Schmitz 1967: 293-307) und ferner für die Lehre von den Temperamenten, die ja immer zugleich eine Lehre von Handlungsdispositionen ist (Schmitz 1980: 287-346)

¹⁰⁸ Vgl. etwa Lay 1989: 51f.

und Über-Ich, die sich auf bestimmte Weise benehmen können. Die psychoanalytischen Begriffe sind auf vertrackte Weise vernetzt, was einen direkten Vergleich schwermacht.

Das Schmitzsche Bild vom Menschen ordnet sich den skeptischen Anthropologien, die das zwanzigste Jahrhundert entworfen hat, bruchlos ein. Ein absolutes Ziel, ein perfekter Zustand wird nicht ausgezeichnet. Das menschliche Leben ist ein schwieriges Maßhalten zwischen zwei Extremen, die beide auf ihre Weise unerträglich sind. Ein Rezept, wie dabei vorzugehen sei, wird von Schmitz nicht ausgeliefert.

Auch hinsichtlich der *Verleiblichung* des Menschen ordnet sich seine Anthropologie in einen generellen Trend ein, der sich über Feuerbach, Schopenhauer, Kierkegaard zu Nietzsche verfolgen läßt.¹⁰⁹ Sein Schema wirkt zwar ausgewogen, doch in der Tendenz ist Schmitz ein Fürsprecher der affektiven Betroffenheit, der primitiven Gegenwart. Sie ist es, die Bewegung in das menschliche Leben bringt, sie gibt ihm eine Tiefe und einen Gehalt, den die Vernunft aus sich heraus nicht entwickeln kann. Deshalb kritisiert Schmitz in seinen Büchern eher die überzogenen Formen der personalen Emanzipation, während er auf entsprechende Entartungen der personalen Regression, nicht gleichermaßen ausführlich eingeht. Diese Einseitigkeit rechtfertigt er aus seiner Zeitdiagnose; er unterstellt dem modernen Menschen – vielleicht zurecht – Affektverlust und Leibvergessenheit. Daß es auch ungute Formen der personalen Regression, etwa Hysterie, Sucht, Fanatismus oder leere Schwärmerei geben mag, wird dadurch nicht geleugnet.¹¹⁰ Es kommt für Schmitz nicht auf die Richtung der Bewegung an, sondern vielmehr darauf, daß zwischen beiden Richtungen eine sinnvolle Beziehung besteht.

Das scheint soweit plausibel zu sein. Nun komme ich zum problematischen Teil der Lehre. Schmitz stellt es sich so vor, daß sich personale Emanzipation und personale Regression abwechseln; er spricht von einem *Kreislauf*:

„Im beständigen Kreisprozeß der Erhebung aus primitiver Gegenwart (personale Emanzipation) und des Zurücksinkens in sie (personale Regression, leibliches Betroffensein, in dem sich primitive Gegenwart als Enge des Leibes meldet) wird aus diesem Hof, der persönlichen Situation geschöpft und Niederschlag in ihn wieder eingebracht.“¹¹¹

Es ist die Frage, ob die Kreislaufmetapher besonders glücklich ist. Das menschliche Leben wäre wohl wenig interessant, wenn es nur im Auf und Ab auf einer Leiter bestünde. Vielmehr ist es doch so, daß jede Krise des affektiven Betrof-

¹⁰⁹ Zum Thema *Verleiblichung/Vergeistigung* in der Geschichte der Anthropologie vgl. Schulz 1972: 3. Teil. (S. 335-467).

¹¹⁰ Vgl. zu den ersten zwei Punkten Schmitz 1980a: 105ff.

¹¹¹ Schmitz 1980a: 20.

fenseins die Chance bietet, *neu anzufangen*. Es geht nicht darum, nach einer Verstörung wieder die alte Routine aufzugreifen. Sondern es kommt darauf an, daß der emotional betroffene Mensch sich aufrafft, das heißt aus seiner Betroffenheit heraus einen neuen Anfang macht.

Man darf sich den Fall aus der entfalteten Gegenwart in die primitive nicht als einen bloßen Sturz vorstellen¹¹², der außer einigen Blessuren keine Spuren hinterläßt. Vielmehr ist das Entscheidende, daß der Mensch aus den Situationen der affektiven Ergriffenheit in eine *neue Gegenwart* tritt. Er klettert nach dem Fall nicht einfach wieder auf seine alten Stelzen. So wirkt es aber in der Schmitzschen Darstellung des Emanzipationsprozesses. Hier entsteht ein ahistorisches Bild vom menschlichen Leben; das Betroffensein ist dabei lediglich eine Störung in einem homöostatischen Prozeß, ein bloßes Erlebnis, nicht aber der Anfang von etwas Neuem.

Emanzipation wird von Schmitz in erster Linie als Befreiung aus der belastenden primitiven Gegenwart begriffen. In der Mitte seiner Persönlichkeitstheorie findet sich also, wie auch anderswo (nämlich in der Gefühlstheorie, vgl. den Kommentar im zweiten Kapitel) ein Herr-Knecht-Schema. Der Herr ist die primitive Gegenwart, der Knecht die Person, die dem Herrn durch verschiedene Niveaus und Stile personaler Emanzipation zu entkommen sucht. So suggestiv dieser Ansatz auf den ersten Blick scheint, so problematisch ist er auf den zweiten. Denn wenn auf eine Situation krisenhafter Betroffenheit weiter nichts folgt, als personaler „business as usual“, dann liegt das vor, was die Psychoanalyse als Verdrängung bezeichnet. Der Begriff der Emanzipation bedarf m.E. einer neuen Sinnggebung.¹¹³ Bei Schmitz wird er in erster Linie als Fluchtbewegung konzipiert. Dabei müßte es sich eigentlich um einen *Transformationsprozeß* handeln, in dessen Verlauf das bedeutsame Ereignis zum Anlaß eines mehr oder weniger grundlegenden Neuanfanges wird.¹¹⁴ Personale Emanzipation sollte m.E. vor allem als *kognitiver Prozeß* angesehen werden: *Darauf* kommt es doch an, daß einem an dem, was betroffen macht, etwas aufgeht, eine Einsicht oder vielleicht auch eine ganz neue Welt, eine neue Gegenwart. Sonst bliebe die Betroffenheit und die primitive Gegenwart nur ein Thrill-Effekt, von dem ein Tourist nach dem Besuch eines Vergnügungsparks sagen würde: „Es war ein Erlebnis“.

¹¹² Schmitz 1980a: 106.

¹¹³ Ein alternatives Konzept legt Werhahn 1969 vor. Er beschreibt einen Prozeß des Erwachsenwerdens, den er als „Ernüchterung“ bzw. als „Säkularisierung“ faßt. Der wichtige Unterschied zwischen der Werhahnschen Konzeption und dem Ansatz von Schmitz scheint mir darin zu liegen, daß bei Schmitz das Hin- und Her zwischen den Stufen betont wird, während Werhahn das Zerbrechen der Stufen (Konzeptionen) für entscheidend hält.

¹¹⁴ Ich beziehe mich hier auf die Handlungstheorie Hannah Arendts. Vgl. Arendt 1960: Fünftes Kapitel.

An einer Stelle seines Werkes macht Schmitz eine Bemerkung, die in die Richtung der hier vorgeschlagenen Uminterpretation des Emanzipationsbegriffs zielt:

„Jeder Mensch macht Erfahrungen, die gewissermaßen an ihm abgleiten, auch wenn er von ihnen lernt. Sie treffen ihn nicht so wesentlich, daß sie in seine Gesinnung [...] ernstlich eingreifen könnten. Auf der anderen Seite stehen die prägenden Erfahrungen, die Erfahrungen, die man erleidet, nicht unbedingt in schmerzlichem Sinn [...], so daß man ein erfahrener, bei gelungener Verarbeitung des so Erlittenen ein gereifter Mensch wird. Erfahrungen dieser Art bilden die Lebenserfahrung im strengen Sinn.“¹¹⁵

Das menschliche Leben wäre demnach nicht einfach ein Auf und Ab zwischen festen Sprossen einer Leiter oder gar die „klug dosierte Einstellung eines Regelkreises“,¹¹⁶ sondern eher eine Reise ins Unbekannte. Von der zitierten Stelle müßte man bei der m.E. notwendigen Neuformulierung des Emanzipationsbegriffs ausgehen.¹¹⁷

¹¹⁵ Schmitz 1977: 429. Vgl. auch Gadamer 1960: 329ff.

¹¹⁶ Schmitz 1980a: 106.

¹¹⁷ Vgl. auch die Analyse des Begriffs der „Lebenserfahrung“ bei Hinske 1986.

2. Atmosphären

In diesem Kapitel versuche ich, die Grundzüge der Gefühlstheorie von Hermann Schmitz zu entwickeln. Dabei lege ich die Überlegungen, die Schmitz bis 1990 zu diesem Thema publiziert hat, zugrunde. Wesentlicher Bezugspunkt ist dabei sein Buch „Der Gefühlsraum“ (1969), ein Buch, dem er einen „wesentlichen Erkenntnisfortschritt“ zutraut¹¹⁸. Es gehe um einen „qualitativen Sprung“ auf dem Wege der Erforschung des Gefühlslebens.¹¹⁹

Wovon handelt dieses Buch, das mit solch großen Gesten eingeleitet wird? Zum einen formuliert Schmitz schlichte, aber überzeugende Beobachtungen. Er entdeckt die große Rolle, die klimatische Atmosphären für das emotionale Leben des Menschen besitzen. Dabei geht er über volkstümliche Einsichten von der Art, daß der Mai der Wonnemonat sei, hinaus. Er präsentiert einen einleuchtenden Begriff der Atmosphären, der sich von dem meteorologischen unterscheidet. Atmosphären werden, so kann man vorläufig sagen, als Stimmungen verstanden, die räumlich ergossen sind.

Dann folgt der kühne Wurf, den er in seiner Einleitung ankündigt. Er verallgemeinert seinen Begriff der klimatischen Atmosphäre, indem er vorschlägt, alle Gefühle als Atmosphären zu verstehen. Das führt zu einer im wörtlichen Sinne *exzentrischen Gefühlstheorie*: Gefühle sind danach unabhängig vom Menschen und existieren im Raum. Man wird vielleicht geneigt sein, das von vornherein für groben Unfug oder rückwärtsgewandte Romantik zu halten. Es lohnt sich aber, die Schmitzschen Überlegungen nachzuvollziehen. Denn Schmitz ist konsequent in der Verfolgung seines Standpunktes. Er zählt nicht zu denen, die ihre These nach und nach verbilligen, bis sie am Ende mehr oder weniger übereinstimmt mit dem, was man üblicherweise denkt.

Sein Buch über die Liebe, das 1994 erschienen ist, klammere ich aus der folgenden Darstellung aus, es wird im nächsten Kapitel herangezogen. In diesem Werk ist eine Verschiebung in den Grundlagen der Schmitzschen Gefühlstheorie zu beobachten. Darauf komme ich zurück.

2.1 Die Entdeckung der Atmosphären

Das leibliche Befinden ist bekanntlich klima- und wetterabhängig. Das muß sich nicht als Wetterfühligkeit manifestieren: Schon ein ganz normaler, schöner Frühlingstag hat als solcher einen deutlichen Einfluß auf die Stimmung. Was bedeutet das? Wenn man genau ist, sollte man nicht sagen, daß der Frühlingstag

¹¹⁸ Schmitz 1969: XIII.

¹¹⁹ Schmitz 1969: XI.

einen Einfluß auf die Stimmung hat – er ist selbst eine solche Stimmung. Es ist nicht so, daß da zuerst ein meteorologisches Ereignis wäre, auf das man dann nachträglich emotional reagiert, so, wie man etwa auf eine Nachricht mit einer emotionalen Stellungnahme reagiert. Vielmehr ist der Frühlingstag als solcher ein emotionales Phänomen. Er existiert nur für den, der ihn fühlt. Oft sagt man dann im emotionalen Überschwang: *Herrliches Wetter heute!* Wer aber von diesem Wetter nichts fühlt, kann nur sagen: *Heute hat es nicht geregnet.*

Schon Kälte oder Wärme sind als solche wesentlich leibliche, und das heißt: subjektive Phänomene. Die Tatsache, daß man Wärme und Kälte mit einem Thermometer messen kann, täuscht leicht darüber hinweg. Aber das, was das Thermometer mißt, ist eine physikalische, genauer gesagt: thermodynamisch definierte Größe, die mit dem, was man Wärme bzw. Kälte nennt, nur sehr grob korreliert ist. Hätten wir nur die Celsius- oder die Kelvinskala, so wäre kein Anlaß, überhaupt von Wärme oder Kälte zu sprechen.

Wärme und Kälte sind subjektive Tatsachen. Dennoch sind sie weder privat noch ortlos, wie man sich das üblicherweise von solchen Tatsachen vorzustellen pflegt. Man kann sagen: *Hier ist es aber kalt*, und andere können zustimmen. Temperaturen sind zwar subjektiv, aber sie befinden sich nicht in einem Menschen oder in dessen Psyche, sondern zwischen Menschen.

Das Klima betrifft nicht den einzelnen, sondern viele. Deshalb ist das Klima auch ein naheliegendes Thema, um Gespräche einzuleiten. Nicht umsonst gehört die Wettervorhersage zum Ritual der Tagesschau: Das Wetter ist immer eine Mitteilung wert.

Zum emotionalen Charakter des Klimas schreibt Schmitz:

„[Es gibt] viele Grenzfälle, in denen Gefühle und Klimata so in einander übergehen, daß es vor den Phänomenen zu verantworten ist, das Gefühl als eine Art von Wetter und das Wetter als eine Art von Gefühl anzusehen. Das trifft z.B. für [...] die feierlich stille oder auch leere überpersönliche Stimmung des Sonntags [zu], oder die spannungsgeladenen, von diffuser Erregung vibrierenden Atmosphären [...], man spricht dann gern von ‚dicker Luft‘ [...]“¹²⁰

Man könnte auch die sommerliche Mondnacht als Beispiel einer Atmosphäre anführen. Eine Beschreibung, die frei von Kitsch ist, findet sich bei Robert Musil:

„[Man muß sich] das ganz Unglaubliche vergegenwärtigen, daß sich auf einem Stück Erde wirklich alle Gefühle wie verzaubert ändern, sobald es aus der leeren Geschäftigkeit des Tags in die empfindungsvolle Körperlichkeit der Nacht taucht! Nicht nur schmelzen die äußeren Verhältnisse dahin und bilden sich neu im flüsternden Beilager von Licht und Schatten, auch die inneren rücken auf ei-

¹²⁰ Schmitz 1969: 362.

ne neue Weise zusammen [...] Und das Flüstern mit den Gefährten ist voll einer ganz unbekannten Sinnlichkeit, die nicht die Sinnlichkeit einer Person ist, sondern die des Irdischen [...], die plötzlich enthüllte Zärtlichkeit der Welt [...]"¹²¹

Solche Phänomene sind es, auf die Schmitz mit seinem Atmosphärenbegriff zielt. Sie sind randlos in der Weite ergossen und haben die Fähigkeit, einen Menschen leiblich zu ergreifen. Man spricht in der Wissenschaft üblicherweise von der Atmosphäre im Singular, und meint die Lufthülle, die die Erde umgibt, und die in verschiedene Schichten gegliedert ist. Doch im Alltag kennt man auch die Atmosphären und meint damit eben jene emotionalen Schwebungen, die zwischen Menschen ausgebreitet sind. Schmitz' Begriffsbildung ist also nicht etwa ein semantischer Gewaltakt, sondern eine Weiterentwicklung eines Konzeptes, das schon in der Alltagssprache vorgezeichnet ist.

Nicht nur in der freien Natur, so betont Schmitz, gibt es solche Atmosphären, sondern auch in Städten, in Häusern, in Zimmern. Man spricht von der heiteren Atmosphäre eines Festes, von der düsteren Stimmung, die in einem dunklen Haus auffällt, oder auch von der dicken Luft, die in einem Raum herrscht, in dem gestritten wird. Und wie nicht nur eine Landschaft, sondern auch manchmal ein einzelner Baum eine eigene Atmosphäre hat, so kann auch ein einzelner Mensch eine Stimmung ausstrahlen, die um ihn herum räumlich spürbar ist. Normalerweise denkt man, daß Gefühle etwas sind, das der einzelne in sich trägt. Hier aber liegen Phänomene vor, die offensichtlich *zwischen* den Menschen auftauchen. Als „Stimmungen“ wurden diese Phänomene auch von der klassischen Phänomenologie beachtet.¹²² Schmitz geht aber über die bisherige phänomenologische Tradition hinaus, indem er die *Räumlichkeit* der Atmosphären betont und im Rahmen einer *Gefühlstheorie* (und nicht etwa im Rahmen einer Phänomenologie des Wetters) diskutiert.

Die Räumlichkeitsthese wirkt deshalb skandalös, weil wir normalerweise geneigt sind, alles, was mit Gefühlen zu tun hat, in die private Innenwelt einzukapseln, als innere Reaktion auf gewisse äußere Reize anzusehen. Diese Operation läßt sich aber bei den Atmosphären nicht oder nur sehr schwer durchführen. Sie sind offensichtlich weder innen, noch sind sie privat: Die Erfahrung von Atmosphären kann man ohne weiteres teilen. Sie sind so öffentlich wie Sonne, Mond und Sterne. Dennoch handelt es sich um gefühlhafte, quasiemotionale Phänomene. Die Entdeckung der Atmosphären durchbricht deshalb den geläufigen Schematismus, für den die räumliche Außenwelt ein Kombinat von Dingen oder vielleicht von Tatsachen ist, auf die das Subjekt dann in der einen oder anderen Weise emotional reagiert. Darin liegt die Bedeutung der Schmitz'schen Begriffsprägung. Es handelt sich nicht einfach um einen beliebigen Ge-

¹²¹ Musil 1992: 1084f.

¹²² Vgl. etwa Lipps 1977 (1941): 97-104.

genstandstyp, den ein Phänomenologe – wie es Phänomenologen zu tun pflegen – wichtig findet und beschreibt. Vielmehr bezeichnet der Atmosphärenbegriff etwas, das es eigentlich gar nicht geben dürfte: einen Kategorienfehler, ein Unwesen, ein Unding. Die Beobachtungen, die Schmitz beschreibt und auswertet, machen uns darauf aufmerksam, daß unser gewöhnliches Weltbild, mit dem man ansonsten ganz gut durchkommt, dringend zur Inspektion muß.

Schmitz durchbricht die gewöhnlichen Vorstellungen, die wir mit dem Wort „Gefühl“ verbinden. Man kennt einen gewissen Kanon von Gefühlen (Zorn, Scham, Schuld, Angst, Liebe, Haß, Neid usw.) und denkt an einen privaten Seelenzustand, der in der einen oder anderen Weise ausgedrückt wird oder zu Handlungen führt. Ein Gefühl, das nicht zu der einen oder anderen Serie von Taten und Werken führt, macht auf uns den Eindruck, es sei steckengeblieben. Wir erwarten einfach, daß sich Gefühle früher oder später in Dramen verwandeln.

Atmosphären dagegen verwandeln zwar wie die herkömmlichen Gefühle das leibliche Befinden, aber sie drängen nicht zum Handeln. Atmosphären sind als diffuse *Hintergründe* von Handlungen wirksam. Sie regen zwar an, sind aber keine direkten Handlungsmotive, sondern eher *Einflüsse*. Die Atmosphären sind keine Antreiber. Sie eröffnen Handlungsspielräume, sie bewirken einen allgemeinen *Auftrieb*, der sich aber sehr verschieden äußern kann – wenn er sich überhaupt äußert.

Die Gefühlstheorie war von Anfang an besonders an der Beziehung zwischen Gefühlen und Handlungen interessiert. Die Affektenlehre war Teil der Rhetorik, man interessierte sich für die Gefühle, weil man wissen wollte, wie man andere dazu bringen kann, Dinge zu tun, die man für nützlich hielt. Typisch für diese Kanalisierung des Interesses am Gefühl ist bereits die Affektenlehre im II. Buch der Rhetorik des Aristoteles. Aristoteles behandelt die Affekte, weil es bei Gerichtsverhandlungen einen Unterschied mache, ob die Richter Liebe empfinden oder Haß.¹²³ Deshalb muß der Redner wissen, wie er diese Gefühle mobilisieren kann.

Von dieser pragmatischen Orientierung hat sich die europäische Theorietradition auch später nicht entfernt. Auch die Alltagstheorie der Gefühle hat deutlich pragmatische Züge. Gefühle sind für uns das, was hinter den Taten steht. Ein Gefühl, das sich nicht irgendwann in ein Werk übersetzt und sich darin beruhigt, ist für uns kein richtiges. Die Atmosphären fallen aus diesem Schema heraus. Eine Atmosphäre ist ein Geschehen, bei dem nichts geschieht. Ein Gefühl, das nicht darauf angewiesen ist, daß jemand es fühlt. Im Rahmen der gewöhnlichen Vorstellungen wirken Atmosphären paradox.

¹²³ Aristoteles, Rhetorik, II. Buch, 1. Kap., 1378a.

In aktuellen kanonischen Publikationen der Psychologie zum Thema Gefühl findet sich dementsprechend kein Wort von Atmosphären.¹²⁴ Auch in der Philosophie war der Begriff vor Schmitz beinahe völlig unbekannt. Es gab eine Kryptotradition der philosophischen Geographie¹²⁵, die eine Explikation klimatischer Phänomene überlieferte, die in dieselbe Richtung weist, die von Schmitz verfolgt wird. Vor wenigen Jahren wurde ein Essay des japanischen Philosophen Tetsuro Watsuji¹²⁶ aus dem Jahre 1929 übersetzt, der das Klima ganz ähnlich wie Schmitz zu einem zentralen philosophischen Thema erklärt.¹²⁷

Für Watsuji wird das menschliche Dasein wesentlich vom Klima bestimmt. Er formuliert seine Idee als deutliche Pointe gegen Heideggers „Sein und Zeit“, das den Menschen ausschließlich aus seiner Zeitlichkeit, aus seiner Vergangenheit und Zukunft, nicht aber aus seiner räumlichen Situation verstehen wollte.

Watsuji bezeichnet das Klima als dasjenige, was den Menschen – neben der Vergangenheit – trägt. Sein Beispiel ist die Frische der Luft an einem sommerlichen Morgen:

„Wir verstehen uns selbst in dieser Frische der Luft, wobei nicht unsere psychische Verfassung frisch ist, sondern die Luft. Deshalb können wir einander auch ganz unkompliziert begrüßen, ohne erst herausfinden zu müssen, in welcher seelischen Verfassung der andere sich befindet, etwa mit: ‚Welch schönes Wetter heute!‘ oder: ‚Was für eine schöne Jahreszeit!‘, denn wir treten ja beide in die frische Luft des Morgens hinaus und sind beide getragen durch diese frische Daseinsweise.

Immer wieder begegnen wir diesem Getragensein durch das Klima: An einem klaren, schönen Tag sind wir heiter gestimmt; niedergeschlagen, wenn der Pflaumenregen fällt; [...] aufgewühlt und wild, wenn der Taifun bläst [...]“¹²⁸

Das Fühlen ist also bei Watsuji kein abstrakter Vorgang in einem außerweltlichen Bewußtsein, es ist an eine konkrete Landschaft mit ihrem Klima gebunden, an eine konkrete Natur. Folgerichtig macht sich Watsuji im Anschluß an diese grundsätzlichen Beobachtungen daran, verschiedene Klimatypen zu unterscheiden und mit der Mentalität und der Kultur der Völker, die sich in den entsprechenden Regionen angesiedelt haben, in Verbindung zu bringen.

So unterscheidet er drei Klimatypen, das Monsunklima, das Wüstenklima und das Wiesenklima. Aus seinen aufschlußreichen Beobachtungen ergeben sich

¹²⁴ Vgl. Scherer 1990.

¹²⁵ Vgl. zum Thema „Philosophische Geographie“ die Darstellung von Winkler 1974. Die beste Übersicht, die mir bekannt ist, findet sich bei Hettner 1977: 35-61; 78-88.

¹²⁶ Watsuji 1992.

¹²⁷ Aus einer psychiatrischen Perspektive hat auch Hubert Tellenbach – unabhängig von Watsuji oder Schmitz – das Thema behandelt. Vgl. Tellenbach 1968..

¹²⁸ Watsuji 1992: 18.

auch neue Impulse für die Philosophie des Wohnens. Denn offensichtlich hängt die Art und Weise, wie die Häuser gebaut und die Wohnungen eingerichtet werden, entscheidend vom Klima ab.

Schmitz hat die Arbeiten von Watsuji, die ja erst 1992 in deutscher Übersetzung erschienen sind, nachdem Schmitz seine Thesen über Atmosphären schon 1969 publiziert hat, sicher nicht gekannt. Dennoch stellen beide Denker ganz ähnliche Thesen auf. Diese unabhängige Entdeckung der Atmosphären scheint mir ein wichtiges Indiz dafür zu sein, daß hier tatsächlich ein Thema vorliegt, das größere Beachtung verdient.¹²⁹ Der Begriff verweist auf einen systematischen Problemzusammenhang von großer Bedeutung.

Das Ergriffensein von Atmosphären ist nicht nur eine momentane Alteration, die den einzelnen für eine Weile affiziert und dann wieder vorübergeht. Schmitz formuliert die These, daß Atmosphären eine geschichtsbildende Kraft entfalten. Die Geschichte ist für ihn nicht nur, wie es eine verbreitete Auffassung behauptet, ein Wechselspiel von kritischen Lagen und der produktiven Reaktion einer Menschengruppe auf diese. Schmitz wehrt sich gegen den Ansatz, die Geschichte in Analogie zum Bühnendrama als Kette von Taten und Leiden zu verstehen. Er schlägt den Gedanken vor, daß konkrete, räumliche Atmosphären den Gang der Geschichte beeinflussen können:

„So ein Klima gibt den Menschen ihre Haltungen, Stile, Impulse, Neigungen und spezifischen Gestaltungskräfte ein und bereitet sie dadurch zu den Einfällen und Entschlüssen vor, wodurch sie in der Geschichte der Taten und Leiden mitspielen und das klimatisch Mögliche selektiv zur eigentümlich geprägten Kultur hochstilisieren.“¹³⁰

Vergleichbar äußert sich auch Watsuji, der ähnlich wie Schmitz die Verschiedenheit der Kunst- und Architekturstile auf klimatische Gegebenheiten zurückführt. Er achtet bei seinen Analysen aber mehr auf die konstanten Faktoren des Klimas,¹³¹ während sich Schmitz stärker auf die atmosphärischen Umstimmungen konzentriert. Ein genauer Vergleich der Auffassungen beider Denker zum Thema der geschichtlichen Wirksamkeit der Atmosphären kann hier nicht vorgenommen werden. Es geht nur darum, die Tragweite der Entdeckung der Atmosphären sichtbar zu machen.

Eines allerdings ist auch in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Schmitz entdeckt die Atmosphären, indem er sich gegen die europäische Tradition und ihre pragmatische Gefühlstheorie stellt. Bei Watsuji ist dagegen keine vergleichbare Opposition spürbar. Er stellt sich nicht als Revolutionär dar, sondern

¹²⁹ Vgl. insbesondere Böhme 1995.

¹³⁰ Schmitz 1992: 329.

¹³¹ Vgl. Watsujis eindrucksvolle Analyse des japanischen Wohnens: Watsuji 1992: 121ff. Vgl. zum selben Thema auch Jun'ichiro 1987.

eher als jemand, der eine Tradition, in der er aufgewachsen ist, gegen den europäischen Kulturimperialismus bewahren will. Offensichtlich kann der Japaner an ein Gefühlsverständnis anknüpfen, das in *seinem* Kulturkreis durchaus verwurzelt ist. In Japan bzw. in China ist vermutlich eine ganz andere Form des leidenschaftlichen Lebens heimisch als in Europa. Dabei spielen die Atmosphären, diese unfaustischen Gefühle¹³², die nicht auf Ausführung drängen, sicherlich eine viel größere Rolle als in Europa. Das erkennt man auch an der ostasiatischen Kunst, die ja im Unterschied zur europäischen nicht Dinge bezieht, sondern sich eher darauf konzentriert, die Luft zu malen.¹³³

Der Begriff der Atmosphäre verweist auf eine Sphäre, die dem modernen Denken fremd geworden ist. Es gilt als eine natürliche Vorstellung, davon auszugehen, daß die Welt, die wir mit anderen teilen, im wesentlichen eine Welt von Dingen ist.¹³⁴ Um die Dinge streitet man sich, man kauft oder verkauft sie; man verzehrt sie. Die Dinge sind die Hauptsachen – was dazwischen ist, kommt nur als Medium in Betracht, ein Medium, das für sich selbst als qualitätslos und strukturlos angenommen wird. Nur wenn der Kontakt zu den Dingen gestört ist, etwa bei Regen oder Nebel, fällt das Medium als solches auf. Ansonsten denkt man es sich als ein neutrales Zwischen.¹³⁵ Diese gewöhnliche Sichtweise manifestiert sich schon in den geläufigen Redewendungen, in der die Luft mit dem Nichts gleichgesetzt wird (z.B. „Er ist für mich Luft“).

Die Beobachtungen von Schmitz und Watsuji dagegen zeigen, daß das Medium als solches kein Einerlei ist, sondern eine bestimmte Qualität hat. Das betont der Begriff der Atmosphäre. Zwischen den Menschen ist nicht „nichts“ oder „Leere“, sondern Atmosphären – vielleicht nicht immer, aber doch in der Regel. Und diese Atmosphären greifen – das ist die zweite Entdeckung – tief in das menschliche Dasein ein. Sie wirken sich nicht nur auf das Befinden der Menschen aus, sondern auch auf ihr Handeln, die Art und Weise, wie sie bauen, wie sie malen oder dichten. Diese Beobachtungen sind gerade deshalb bemerkenswert, weil sie quer stehen zum durchschnittlichen Weltbewußtsein und dieses eben deshalb bereichern können.

Die Entdeckung der Atmosphären läßt sich insofern mit dem *linguistic turn* in der analytischen Philosophie vergleichen, jener plötzlich gesteigerten Aufmerksamkeit für die Sprache. Denn auch die Sprache wurde zuvor in der Regel als strukturloses Transportmittel der Gedanken angesehen – erst der Vergleich verschiedener Sprachen in verschiedenen Ländern legte die Idee nahe, daß die

¹³² Vgl. die Bemerkungen von Musil über zwei Formen des ‚leidenschaftlichen Seins‘ in Musil 1990: 1232-1239.

¹³³ Vgl. Lehmann 1986 (1968): 211-234.

¹³⁴ Zur Kritik dieser Auffassung vgl. Werhahn 1969 (1950): 97-106.

¹³⁵ Diese übliche Weltanschauung hat zuerst Fritz Heider klar beschrieben. Vgl. Heider 1927.

Sprache eine eigene Struktur hat, die sich auch auf das auswirkt, was in ihr ausgedrückt werden kann. Ähnlich hat Watsuji die Bedeutung und die qualitative Verschiedenheit des Klimas auf einer Reise kennengelernt.¹³⁶ Die Philosophie hat auf die Entdeckung der Eigenstruktur der Sprachen mit einer eigenen Disziplin reagiert, der Sprachphilosophie. Analog könnte man sich eine philosophische Klimatologie vorstellen, die die Anregungen von Watsuji und Schmitz auswertet und weiterführt.

2.2 Der Leib und die Atmosphären

Nach Schmitz ist das leibliche Befinden der Resonanzboden, in den die Atmosphären eingreifen. Atmosphären wirken nicht ästhetisch, sondern unmittelbar leiblich. Sie haben deshalb auch medizinische Bedeutung. Die Klimaheilkunde beruht auf der Einsicht, daß ein Klimawechsel krankhafte leibliche Prozesse auflösen kann. Dazu ist nicht nur ein mildes, gleichförmig ausgeglichenes Klima geeignet, wie es Kurorte in den deutschen Mittelgebirgen bieten, sondern gerade auch ein kontrastreiches Reizklima, wie es an der Nordseeküste herrscht.¹³⁷

Die Wirkung der Atmosphären auf den Leib ist kein automatischer Prozeß. Durch die Entdeckung der Atmosphären wird das Problem aufgeworfen, ob der Mensch von dem, was ihn einbettet, willenlos gegängelt wird, wie etwa von der Schwerkraft, oder ob er hier eine gewisse Freiheit hat. Nach Schmitz bleibt dem Menschen ein Spielraum der Stellungnahme gegenüber den Atmosphären.¹³⁸

Man kann sich gegen atmosphärische Einflüsse zur Wehr setzen. Ein Dieb, der in einer schönen Mondnacht einen Einbruch plant, kann es sich nicht leisten, von der „plötzlich enthüllten Zärtlichkeit“ der Welt überwältigt zu werden. Die besondere Stimmung der Mondnacht wird er zwar bemerken, aber er wird sich von ihr nicht gefangennehmen lassen. Es ist nach Schmitz möglich, Atmosphären wahrzunehmen, ohne eigentlich von ihnen betroffen zu werden:

„Solange die Wehmut eines Regentages, das mit banger Sehnsucht geladene Brüten einer Frühlings- oder Gewitterlandschaft mich nicht leiblich spürbar beschleichen, sondern nur etwa in ästhetisch-distanzierter Anteilnahme registriert werden, bin ich noch nicht in diese Atmosphären einbezogen und von ihrer Mächtigkeit getroffen.“¹³⁹

¹³⁶ Vgl. Watsuji 1992: 5.

¹³⁷ Vgl. die Darstellung der Klimaheilkunde bei Amelung / Evers 1962.

¹³⁸ Vgl. insbesondere Schmitz 1969: 348f.

¹³⁹ Schmitz 1969: 153.

Das bedeutet: Es besteht die Möglichkeit, sich gegen Atmosphären zu behaupten. Der Mensch ist zwar in klimatische Atmosphären eingebettet, aber er ist ihnen nicht hilflos ausgeliefert. Schmitz deutet die Beziehung des Menschen zu den Atmosphären als eine Art Zweikampf. Der Mensch kann seine Souveränität wahren oder er kann von der Atmosphäre überwältigt werden: Den Moment der Überwältigung bezeichnet Schmitz als *affektives Betroffensein* oder auch als *Ergriffenheit*. Das Betroffensein ist der Moment, da einem das Gefühl in die Glieder fährt und das gesamte leibliche Befinden umstimmt:

„Das affektive Betroffensein von Gefühlen hat also einen spannungsreichen, dialogisch-dynamischen Charakter, und das Gefühl ist dabei nicht Zustand, sondern Gegenspieler des Betroffenen. Die Auseinandersetzung beider Parteien braucht nicht auffällig und heftig zu sein, sondern reicht von wilden Konflikten bis zu den sanftesten Schwingungen.“¹⁴⁰

Die Atmosphäre, von der man betroffen ist, setzt sich in eine leibliche Regung um. So ergreift einen die Frische eines Frühlingmorgens, indem sie durch einen durchdringt. Man fühlt sich frisch. Das muß nicht immer so sein. Bisweilen ist man nicht offen für die Aufbruchsstimmung eines schönen Morgens. Wer gereizt ist, weil er sich auf den Weg zu einer verhaßten Arbeit macht, wird sich eher sagen: „So ein schöner Tag – und ich muß heute wieder im Büro sitzen.“ Die frische Luft hat dann eher einen entgegengesetzten leiblichen Effekt: Sie verdichtet den Ärger, statt das leibliche Befinden aufzuhellen.

Dem Leib kommt eine Schlüsselposition in der Auseinandersetzung des Menschen mit den Atmosphären zu. Man kann sich deshalb gegen klimatische Anfechtungen wehren, indem man eine Haltung einnimmt, die ihnen nicht entgegenkommt. Wer in der Mondscheinnacht nicht schlendert, sondern marschiert, der wird kaum angerührt werden von den zarten Erregungen, die sich im Licht des Mondes tummeln. Eine zusammengefaßte leibliche Haltung ist eine Waffe, mit der man sich selbst behaupten kann.

Neben der Skala von Hingabe und Widerstand gibt es nach Schmitz noch eine zweite Dimension des affektiven Betroffenseins, nämlich die Achse von Lust und Unlust. Es scheint natürlich zu sein, daß man bestimmte Atmosphären als angenehm, andere als unangenehm empfindet. Was bedeutet das? Nach Schmitz wird eine Atmosphäre dann als lustvoll erlebt, wenn sie die Person, die von ihr leiblich betroffen ist, fördert, dagegen als unlustvoll, wenn sie die Person schädigt.¹⁴¹ Es mag aber klimatische Atmosphären geben, die in dieser Beziehung unentschieden sind. Schmitz hält die Frage nach Lust oder Unlust für zweitrangig in Bezug auf die Atmosphären, daher soll sie hier nur kurz angedeutet wer-

¹⁴⁰ Schmitz 1969: 144.

¹⁴¹ Schmitz 1969: 179.

den.¹⁴² Entscheidend ist für ihn die Unterscheidung von Unterwerfung oder Widerstand gegen die einbettende Atmosphäre.

2.3 Lob der Müdigkeit

Welche Formen des leiblichen Befindens sind für Atmosphären besonders empfänglich? Schmitz gibt auf diese Frage eine Antwort, die zunächst überraschen mag, denn für ihn ist es nicht der frische, hellwache Mensch, der am empfänglichsten für Strömungen und Atmosphären ist, sondern der *Müde*. Nun gibt es viele Formen der Müdigkeit, etwa die gespannte, nervöse Müdigkeit, die einen zwar mattsetzt, aber andererseits auch am Einschlafen hindert. Hier geht es um eine wohltätige Müdigkeit, die den Leib ganzheitlich lockert, ohne daß einzelne Spannungseinseln übrig bleiben. In dieser Müdigkeit kommt der Leib zu sich selbst, der Atem fließt von selbst, völlig gleichmäßig. Von solcher Müdigkeit schreibt Schmitz:

„Gerade diese Auflockerung der leiblichen Ökonomie befähigt [...] den Ermüdeten zu erhöhten Leistungen, wenn es sich darum handelt, sich in fremde Leiblichkeit sensibel einzuleben und deren Atmosphäre in sich aufzunehmen. Der Müde wird für fremde Einflüsse gleichsam durchlässiger, weil seine leibliche Spannung ihn nicht mehr so straff wie sonst gegen diese abschließt.“¹⁴³

Vielleicht kommt es daher, daß die eben erwähnten Mondscheinnächte so gefühlsträchtig sind: die sanfte Luft und das milde Licht regen die leibliche Entspannung an. Das leuchtet auch ein, wenn man einen entgegengesetzten Zustand des Leibes betrachtet, die *Munterkeit*, denn der Muntere mag zwar zu Taten aufgelegt sein, benimmt sich dabei aber nicht selten unsensibel. Seinem Leib fehlt die Schwingungsfähigkeit.

Die Müdigkeit steigert nicht nur die emotionale Wachheit, sondern fördert auch die Fähigkeit zu einfühlerischer leiblicher Kommunikation. Schmitz zitiert einen Masseur, der sich im leiblichen Befinden anderer Menschen eher zurecht findet, wenn er müde ist:

„Von Interesse scheint mir, daß das besondere Einfühlungsvermögen bei mir persönlich nicht an die Perioden besonderer allgemeiner Frische, sondern an die Zeiten besonderer Labilität gebunden ist. Im Zustand der Urlaubsreife zu

¹⁴² Schmitz 1969: 183.

¹⁴³ Schmitz 1965: 250.

Semesterende steigert sich mein Vermögen zur manuellen Behandlung vegetativer Leiden.“¹⁴⁴

Schmitz' phänomenologische These von der besonderen Sensibilität des Müden scheint mir deshalb besonders überzeugend, weil sie der gängigen Meinung gerade entgegengesetzt ist, für die Müdigkeit nichts anderes als ein Erschöpfungszustand ist, eine Einbuße an Spannkraft. Müdigkeit soll man abschütteln, das zeitgemäße leibliche Ideal ist die Munterkeit. Gegen die Müdigkeit werden die verschiedensten Aufputzmittel gereicht, vom Kaffee bis hin zu den Amphetaminen.

An Thesen wie der von der Kraft des Müden wird für mich die kritische Potenz der phänomenologischen Methode sichtbar, die nicht nur das Gegebene, das allseits Bekannte und Anerkannte, die geläufigen Vorurteile notiert, sondern sich aufmacht, das eigentliche Phänomen aufzuspüren, das hinter diesen Störungen verborgen ist. Gute Phänomenologie erkennt man daran, daß sie auf ganz schlichte und trotzdem wirkungsvolle Weise unser Weltbild erschüttert.

In einem vor nicht langer Zeit erschienen Essay hat Peter Handke die Müdigkeit in ganz ähnlicher Weise wie Schmitz gepriesen – sicherlich ohne Kenntnis seines philosophierenden Geistesverwandten. Er schreibt:

„Dem ideal Müden ‚wird Phantasie‘, nur eine andere als etwa den Schlafenden in der Bibel oder der Odyssee, die Gesichte haben: ohne Gesichte: ihm zeigend, was ist. – Und jetzt bin ich, wenn nicht müde, so doch frech genug, um meine Phantasie der letzten Stufe der Müdigkeiten zu erzählen. Auf dieser Stufe saß der müde Gott, müde und machtlos, in seiner Müdigkeit aber – um einen Ruck müder als je ein Menschenmüder – allgegenwärtig [...]“¹⁴⁵

In früheren Kulturen hätte ein Lob der Müdigkeit vielleicht nicht so provozierend geklungen wie heute. Die Müdigkeit ist die Pforte zum Schlaf, und dieser wiederum war in alten Kulturen ein Zustand, in dem der Mensch Kontakt mit anderen Sphären aufnimmt. Es wurden unter Beihilfe verschiedener Drogen und Meditationstechniken auch verschiedene Arten von Müdigkeit gezüchtet, somnambule Zustände, in denen dem Priester besondere Einsichten zuteil werden.

In Indien sind solche Techniken heute noch weit verbreitet. Dort hat man vielleicht auch deshalb ein anderes Verhältnis zur Müdigkeit, weil das feucht-warme Klima dieser Form des leiblichen Befindens besonders förderlich ist. Der oben bereits zitierte japanische Philosoph Watsuji nennt die Inder „wahre

¹⁴⁴ Wolfgang Kohlrausch: Die reflektorischen Wechselbeziehungen zwischen inneren Organen und Skelettmuskulatur und ihre therapeutische Ausnutzbarkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde, Bd. 144, 1937, S. 240. Zitiert nach Schmitz 1965: 250.

¹⁴⁵ Handke 1992: 73.

Meister in [der] Kunst des empfänglichen Sich-Hinhaltens“.¹⁴⁶ Er erklärt diese Haltung durch das feuchtwarmer Klima, das den Menschen entwaffnet und passiv macht:

„Der Gefühlsreichtum des indischen Menschen erwächst aus einer passiv-empfänglichen Einstellung zur Natur, diese wiederum aus einer Grundhaltung des ihr Ausgeliefertseins. Dieselbe Natur, die Leben schenkt, beeindruckt und überwältigt den Menschen so sehr, daß jeder Widerstand vergeblich wird. Allein die Hitze stellt die Widerstandskraft bis zum äußersten auf die Probe. Verbindet sie sich dazu noch mit der Feuchtigkeit, dann kann der Mensch sich nur noch geschlagen geben und resignieren.“¹⁴⁷

Doch diese Resignation, das sagt Watsuji deutlich, fördert auf der anderen Seite sehr die emotionale Empfänglichkeit. Diese Beobachtungen decken sich mit der von Schmitz festgestellten Sensibilität des Müden für die leibliche Atmosphäre anderer. Die Faszination der zahlreichen indischen Gurus dürfte mit diesen Fähigkeiten zusammenhängen.

So haben die Menschen in anderen Ländern ein anderes Verhältnis zur Müdigkeit – gewiß würde es sich lohnen, davon wieder etwas zurückzugewinnen.

2.4 Philosophie des Wohnens

Daß das Wohnen nicht darin aufgeht, ein Dach über den Kopf zu bekommen, das ist auch ohne viel Philosophie klar. Schmitz arbeitet heraus, daß das Wohnen eine Kultur der Atmosphären ist.

2.4.1 Sitzen ist Wohnen

Er geht dabei nicht vom Aufenthalt in einem Haus aus, sondern wählt eine kleinere „Wohneinheit“: den Sessel.

„Der Leser sitze entspannt [...] auf einem Sessel, [...] er lege das Buch zur Seite und schließe die Augen. Die Umwelt, in der er mit den Körpern zusammen lebte, ist ihm mit einem Schlag entschwunden; ein andersartiger Bereich tritt ruckartig an ihre Stelle, fast so etwas wie eine neue Welt [...]

[Es] melden sich Erinnerungen, Anmutungen, Versuchungen, Mahnungen, zarte Atmosphären, leibliche Regungen als eine zunächst höchstens vage gegliederte, unüberschbare Fülle, wie ein Konzert, das sonst in der Botmäßigkeit

¹⁴⁶ Watsuji 1992: 24.

¹⁴⁷ Watsuji 1992: 27.

des extravertierten optischen Kontakts kaum zur Geltung kommt. Das spürbare leibliche Befinden steht dabei im Vordergrund, aber mehr ganzheitlich als in Gestalt der Fragmente von Schmerz, Kitzel u.dgl., die auch der optisch beherrschte Umgang mit der Körperwelt noch durchzulassen pflegt, und gewissermaßen vertieft: Mein leibliches Befinden macht mich, wenn ich so die Augen geschlossen habe, mehr als sonst auf mich aufmerksam und zeigt mir, wie es gerade um mich steht [...] Zugleich wird es nachhaltiger durchlässig oder durchsichtig für die Gefühle und erregenden Mächte, die mit ihm vermischt an mich herantreten und durch es hindurch weit eindringlicher und radikaler, als das bloße leibliche Befinden vermöchte, mich angehen und ergreifen.“¹⁴⁸

Dabei ist der Mensch aber diesen vielen Anmutungen nicht einfach passiv ausgesetzt, er kann sich sitzend durch Konzentration auch sammeln und sich in eigenartiger Weise über seine Lage klar werden. Man wird offen für Untergründiges, behält aber zugleich die Lage im Griff.

Es ist aufschlußreich, die Situation des Sitzens in dieser Hinsicht mit zwei anderen Körperstellungen des Menschen, mit *Liegen* und *Stehen* zu vergleichen.¹⁴⁹

Das *Stehen* ist ein Werk, wer steht, hat sich zuvor erhoben. Von allen Körperstellungen erfordert das Stehen die größte Konzentration, weil die Stützfläche hier am kleinsten ist. Das Stehen ist nicht nur das Ende des Aufstehens, es ist zugleich auch ein Anfang: Der Stehende kann jeden Moment losgehen. Für das leibliche Befinden, das für den Stehenden typisch ist, dürfte deshalb die Richtung von Bedeutung sein; leibliche Richtungen können aus dem Stand sofort aktiviert werden. Für kontemplative Selbstbetrachtung ist daher das Stehen nicht besonders günstig. Es ist die Körperstellung der Aktivität.

Das *Liegen* (hier ist immer das Auf-dem-Rücken-Liegen gemeint) ist schon rein äußerlich die ohnmächtigste Körperhaltung, in die sich der Mensch begeben kann. Man sieht nicht mehr gut, was sich von rechts oder links nähert, die optische Perspektive ist gegenüber dem Sitzenden oder Stehenden ungünstig verkürzt. Auch dem leiblichen Befinden ist der Mensch im Liegen stärker ausgesetzt als in anderen Stellungen, Müdigkeit überkommt einen hier schneller als in anderen Lagen. Dabei mag es noch einen Unterschied machen, ob man im Liegen „alle Viere von sich streckt“ oder Glieder und Rumpf zusammenbehält. Das Abwinkeln der Glieder vom Rumpf fördert das Einschlafen, weil dabei, leiblich gesprochen, die Leibesinseln der Arme und der Beine aus dem zusammengehaltenen Verband des Leibes gelöst werden – ein erster Schritt, um Entspannung anzubahnen.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Schmitz 1977: 207f.

¹⁴⁹ Vgl. Canetti 1981: 433-442 zum Liegen, Sitzen und Stehen, weiter Schmitz 1965 zu den Körperhaltungen bei Müdigkeit.

¹⁵⁰ Schmitz 1965: 251ff.

Zusammengefaßt: Der Liegende ist passiv, er verfügt nicht mehr richtig über die Manege seiner Gedanken und über das Spiel seiner leiblichen Regungen.

Das Sitzen befindet sich, was das Verfügen über den Leib angeht, zwischen dem Liegen und dem Stehen. Wer sitzt, kann sich rasch zusammenfassen und aufstehen, er hat die Lage im Griff. Seine Glieder sind in Maßen auseinandergelegt, die Beine ruhen auf der Polsterung, die Arme auf den Armlehnen. So können sich Gedanken entwickeln, ohne gleich in Träume auseinanderzulaufen, das leibliche Befinden entspannt sich, ohne vollständig aufzutauen.

Nach Schmitz kommt es nicht nur auf die Körperhaltung an; der Sessel ist nicht bloß Stütze, sondern auch *Umfriedung*:

„Der Sitz im Sessel ist [...] besonders günstig, weil er schon von sich aus eine nahezu vollständige Umfriedung mit sich bringt: Rückenlehne, Sitzfläche und Armstützen umhegen den Rumpf nach allen Seiten außer nach vorn, und in dieser Richtung senkt der Augenschluß den Vorhang.“¹⁵¹

Deshalb ist das Sitzen im Sessel für Schmitz das erste Beispiel für das Wohnen, es ist eine Art Urbild des Wohnens. Das Klosett erwähnt er nicht. Das ist ein Manko, da doch für sehr viele das Sitzen auf dem Klosett tatsächlich eine Innigkeit hat, die von keinem Ohrensessel überboten werden kann.

Aus der Fülle der Beschreibungen, die man hier anführen könnte, wähle ich, um das Thema Sitzen abzurunden, eine Skizze des japanischen Schriftstellers Tanizaki Jun'ichiro, der die Güte des klassischen japanischen Aborts preist:

„In der Tat, es gibt keinen geeigneteren Ort, um das Zirpen der Insekten, den Gesang der Vögel, eine Mondnacht, überhaupt die vergängliche Schönheit der Dinge zu jeder der vier Jahreszeiten auf sich wirken zu lassen, und vermutlich sind die alten Haiku-Dichter ebenda auf zahllose Motive gestoßen.“¹⁵²

Für Jun'ichiro hat die japanische Architektur in der subtilen Konstruktion der Toilette ihren raffiniertesten Ausdruck gefunden:

„Solche Örtchen stehen immer vom Hauptgebäude getrennt im Schatten eines Gebüschs, wo einem der Geruch von grünem Laub und Moos entgegenkommt; sie sind mit dem Haus durch einen gedeckten Gang verbunden, und wenn man in ihrem Halbdunkel kauert und, vom matthellen Widerschein der shoji beschienen, sich seinen Träumereien hingibt oder den Garten vor dem Fenster betrachtet, so ist das ein ganz unbeschreibliches Gefühl.“¹⁵³

¹⁵¹ Schmitz 1977: 211.

¹⁵² Jun'ichiro 1987: 11.

¹⁵³ Jun'ichiro 1987: 10.

2.4.2 Gebrochene Gemütlichkeit

Das Wohnen bestimmt Schmitz, wie bereits betont wurde, nicht als „Dach-über-dem-Kopf-Haben“. Es kommt nicht darauf an, allseits von Mauern und oben von einem Dach geschützt zu sein, welches die Witterungseinflüsse abhält. Sondern entscheidend ist eine Umfriedung, die ein *Drinne*n von einem *Draußen* abgrenzt. Genauer bestimmt Schmitz das Wohnen als Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum.¹⁵⁴

Mir scheint diese Bestimmung sehr einleuchtend zu sein. Ich erinnere jeden an seine ersten bewußten Erfahrungen des Wohnens. Die macht man nämlich meistens als Kind in einer kleinen, selbstgebauten Hütte im Garten oder in einer Höhle aus Decken im Kinderzimmer oder schlicht unter der Bettdecke im Kinderbett, wo man die Taschenlampe anknipst. Dort, unter der Bettdecke oder in der Höhle oder vielleicht auch im Zelt im Garten, da hat sich eine neue Welt aufgetan. Eine reichhaltige, eigene Welt, für die es unwichtig war, daß die äußere Umhüllung leicht aufriß, wenn man sich innen unvorsichtig bewegt hat.

Denn es kommt ausschließlich darauf an, daß der Ort durch eine Umfriedung von außen abgetrennt ist, dann kann sich im Inneren eine emotional sehr dichte Welt entfalten. So wird das Wohnen nicht nur von Kindern praktiziert, sondern auch von primitiven Völkern, wie zum Beispiel von den alten Germanen. Deren Gerichts- und Thingstätten, aber auch Schlachtfelder und Stätten eines Zweikampfes, wurden „gehaselt“, das heißt, mit Haselruten umsteckt, zwischen denen Weihebänder gezogen wurden. Die attische Volksversammlung wurde mit einem roten Faden umgeben und besonders bestellte Beamte, die Perihistarchen, trugen Ferkel auf dem Arm und gingen so um die Fläche herum.¹⁵⁵ So sollte ein besonders bereinigter Bezirk hergestellt werden, den kein Teilnehmer überschreiten durfte. Der magische Kreis sollte abwehren, was außerhalb ist, und das Innere beschützen.

Die Häuser, in denen wir heute wohnen, sind glücklicherweise stabiler als solche Haselgerten und roten Fäden. Trotzdem ist eine Wohnung nicht nur ein *ummauerter*, sondern primär ein *umfriedeter* Raum. Das Wohnen, wie wir es heute kennen, ist eine physikalische Technik, aber zugleich eine Magie der Atmosphären; das Wohnen ist sicherlich eine der bedeutendsten Arten, mit Atmosphären umzugehen. Je nachdem, wie man die Einrichtung wählt, kann man ein anderes emotionales Binnenklima züchten. Schmitz selbst beschreibt einen besonderen Typus des emotionalen Binnenklimas, einen sehr deutschen Typ, nämlich die *Gemütlichkeit*. Zur typischen gemütlichen Atmosphäre gehört nach ihm zum einen natürlich eine milde Wärme, in die der Leib wohltätig eingebet-

¹⁵⁴ Vgl. Schmitz 1977: 213.

¹⁵⁵ Schmitz 1977: 217f.

tet ist, sich öffnen und entfalten kann, statt sich in seine Enge zurückzuziehen.¹⁵⁶ Ein verschwimmendes, weiches Halbdunkel läßt das Gepräge der Möbel zu einer tiefen, weichen Masse zusammenfließen. Selten ist es gemütlicher, als wenn jemand abends am Tisch vor einer Kerze sitzt, die gemächlich ihre Lichtarbeit verrichtet. Bizarre Schatten machen sich groß und klein an der Wand, je nach den Atemzügen der Kerze:

„Wesentlich gefördert wird Gemütlichkeit [...] durch Dabeisein schwerer, massiger, behäbiger Dinge mit eigenwilligen Physiognomien, die nicht abgezirkelt und berechenbar wirken, sondern wie vom Leben geprägte Menschengesichter [...] Die schwere Masse der Möbel [...] verbirgt etwas in sich, und deren eigenwillige, gefurchte Physiognomie ist nicht erschöpfend ausdeutbar, sondern läßt einen geheimnisvollen, verhaltenen Reichtum ahnen.“¹⁵⁷

Darauf kommt es an bei der Kultur der Gemütlichkeit: Daß ein atmosphärischer Hintergrund spürbar wird, in dem man für sich, aber nicht allein ist. Dieser Hintergrund hat Platz für vieles:

„Dank des Durcheinanders sich überschneidender Dinge findet in solcher Unordnung Disparates zusammen, während allerlei versteckt bleibt oder nur fragmentarisch hervorlugt. Dadurch entsteht eine Konstellation, in der sich Eintracht und Zusammengehörigkeit des sonst einander Fremden mit einer Andeutung geheimnisvoll hintergründiger Zurückhaltung der Dinge verbindet[...]“¹⁵⁸

Eine solche Atmosphäre wirkt auch auf die Menschen, die darin wohnen, die Zwanglosigkeit der Dinge überträgt sich auf die Menschen. Hier kann man zusammensein, ohne etwas sagen zu müssen, hier kann man aber auch auf andere Art aus sich herausgehen, als es draußen möglich ist, man wird gesprächig und offen.

Die von Schmitz beschriebene gemütliche Wohnung wirkt vielleicht etwas altmodisch, heute dominiert eher ein anderer Einrichtungsstil, den man *gebrochene Gemütlichkeit* nennen könnte. Hier werden die krummbeinigen, legenschweren, gemütlichen Dinge mit glatten, polierten, hochgradig funktionalen Chrommöbeln kontrastiert.¹⁵⁹ Je nach Bedarf wird dann eher die eine oder die andere Seite der Einrichtung betont.

Soviel zum umfriedeten Innenraum. Aber wie verhält es sich mit dem *Draußen*, das ausgegrenzt wird? Draußen wartet das Unheimliche, oder, wie Schmitz gerne sagt, das *Abgründige*. Sein Modell für das abgründige Draußen ist der Wald, und er hat eine nachvollziehbare Schilderung der typischen Atmosphäre,

¹⁵⁶ Vgl. Schmitz 1977: 263-272.

¹⁵⁷ Schmitz 1977: 266.

¹⁵⁸ Schmitz 1977: 266.

¹⁵⁹ Vgl. Baudrillard 1991: 21-109.

die dort herrscht, aufgefunden. Sie stammt von dem Schriftsteller Josef Wessely, der seinen Besuch in einem wildwüchsigen, niederösterreichischen Neuwald schildert:

„Dieses Eindringen in die anscheinend noch unbetretene Wildnis hatte einen unnennbaren Reiz, dem keiner zu widerstehen vermochte; es war ein Gefühl, welches die großen Weltumsegler bewegt haben mochte, als sie neue Erdteile entdeckten. Alle Bewegung schien weit und breit erstorben, es schwirrte kein Vogel, es flatterte kein Schmetterling, und selbst die Lüfte, welche hoch oben die Baumwipfel in sanften Schwingungen wiegten, drangen nicht mehr in den Bereich der Schäfte herab. Lautlose Stille rings umher; desto mehr schreckte plötzlich der schneidende Schrei eines einsamen Spechtes und ein andermal das geisterhafte Knarren zweier sich reibender windbewegter Schäfte.“¹⁶⁰

Auch wenn es heute nicht mehr allzu viele urwüchsige Wälder gibt, empfinde ich diese Schilderung als nachvollziehbar: so merkwürdig und unheimlich kann es im Wald sein, selbst wenn er kein Urwald ist, sondern von Menschen geschaffen wurde.

Der Wald als Modell des Draußen hat einen zwiespältigen Reiz: er ist eine lockende Bedrohung. In dieser Rolle taucht er in zahlreichen Märchen auf, hier ist der Wald die Heimat abgründiger, verhexter Wesen, dort leben Zwerge, Zauberer, der Rübezahl, das Rumpelstilzchen, Bären, die eigentlich Prinzen sind, Mörder, Räuber und dergleichen mehr. Wer den Wald betritt, betritt eine Zone, in der eigene Gesetze gelten. Der Wald als solcher verhext einen, bringt einen vom Weg ab, man verirrt sich: ein Baum sieht aus wie der nächste. Man blickt über den Waldboden, und nun scheinen überall Pfade zu verlaufen, zwischen denen man sich nicht entscheiden kann.

Der Wald wurde sicher in früheren Zeiten als genaues Gegenteil der umfriedeten Wohnung empfunden. Das stille Heim, wo die Großmutter am Herd die Spindel drehte: das war die eine Welt. Hier änderte sich nicht viel, alles war vertraut, vor nichts brauchte man Angst zu haben. Der Wald dagegen saugt einen auf, wie eine Ritze einen Tropfen Blut. Er ist der Schauplatz außerordentlicher Begebenheiten und außerordentlicher Begegnungen. Etwas von dieser eigenartigen Atmosphäre kann man auch heute noch im Wald spüren. Aber als abgründig wird er nur noch in den seltensten Fällen erlebt werden. Eher kommt er als Erholungsgebiet in Betracht, er ist erschlossen, möbliert und selbst zu einer Wohnung geworden, der bloß das Dach fehlt. Diese Wälder unterscheiden sich kaum noch von den Parks im Inneren der Städte.

¹⁶⁰ Schmitz 1977: 239 (ein Zitat eines Zitats: Die Quelle ist Josef Wessely: Die österreichischen Alpenländer und ihre Forste, Wien 1853: 311, Schmitz zitiert nach: Alfred Barthelmeß: Wald – Umwelt des Menschen, Freiburg/München 1972: 186)

Bedeutet das, daß es gar kein unheimliches Draußen mehr gibt, das den Kontrast zur heimeligen Wohnung bereitstellt? Schmitz erwägt diesen Gedanken: „Der moderne Verkehr nivelliert in der Tat mehr oder weniger den qualitativen Sprung zwischen der Wohnung und dem Draußen.“¹⁶¹ Ich meine, daß es in den modernen Großstädten jedenfalls einen urbanisierten Ersatz für den verschwindenden Wald gibt, nämlich die *Straße*, die heutzutage an manchen Orten etwas Unheimliches hat, das dem Wald in früheren Zeiten vergleichbar ist. Sie wird in dieser Weise auch in der modernen Pop-Kultur thematisiert, die Straße nimmt in Pop-Songs und Road-Movies stets die Rolle ein, die im alten Volkslied oder im Märchen der Wald innehatte. Sie ist der Schauplatz von Versuchungen, Verirrungen, Prüfungen, merkwürdigen Treffen und ausführlichen Begegnungen mit dem Bösen. „It’s like a jungle sometimes“, sagt der Rapper Grandmaster Flash.

Dennoch ist die Beobachtung vermutlich zutreffend, daß wir in einer Welt ohne Fremde leben. Sonst könnten Filme nicht so erfolgreich sein, die das Interesse an einem abgründigen Fremden befriedigen, indem sie Aliens aus dem Weltall auf die zur gemütlichen Wohnung gewordene Erde zurauschen lassen, damit dort endlich wieder einmal etwas Unvorhergesehenes passiert. Auch an das sehr umsatzstarke Genre der Horrorfilme ist zu erinnern, diese bauen ja systematisch aufs Unheimliche. Diese Filme sind übrigens zugleich oft gute Dokumentationen der gemütlichen Wohnung im Schmitzschen Sinn, denn damit das Abgründige auch richtig schockiert, braucht es als dramatischen Kontrast das Behagliche.

Als weitere moderne Methode, das Unheimliche heraufzubeschwören, könnte man vielleicht die Psychoanalyse bezeichnen, die den unheimlichen Wald ins Innere des Menschen projiziert. Hier tritt er als Unbewußtes auf, in dem allerrhand bedrohliche Schatten wandeln.

Schmitz legt mit seiner Phänomenologie des Wohnens eine unpathetische und nachvollziehbare Beschreibung vor, mit der er eine Weise des *Daseins in der Gegenwart* heraushebt. Von den stilistischen Schwächen seiner späteren Arbeiten, wie etwa der Neigung zu Schachtelsätzen und Selbstzitatzen, ist diese Untersuchung frei.

Man könnte einwenden, daß der Beschreibung der diagnostische Biß fehlt, daß hier eine *beschauliche Phänomenologie* getrieben wird, die selber gemütlich ist, die sich einrichtet in einer vergangenen Zeit. Sicher hat sich das Wohnen vor allem durch den Fernseher verändert; das hat Günter Anders gezeigt.¹⁶²

¹⁶¹ Schmitz 1977: 245.

¹⁶² Vgl. Anders 1992 (7. Aufl.): 196-211.

Aber die diesbezüglichen kritischen Skizzen von Anders widersprechen der Schmitzschen Phänomenologie nicht, sondern ergänzen sie eher.

Schmitz konzentriert sich auf die Form des Wohnens, die in Deutschland eingebürgert ist. Interessant wäre ein Vergleich der Wohnformen in verschiedenen Ländern, da ein solcher Vergleich zeigen könnte, wie unterschiedlich auf die spezifischen atmosphärischen Bedingungen einer Gegend reagiert werden kann. Der bereits mehrfach erwähnte Philosoph Tetsuro Watsuji hat einen solchen Vergleich skizziert. Er untersucht die Unterschiede des Wohnens in Gegenden mit Wüstenklimaten, Monsunklimaten und dem von ihm sogenannten Wiesenklima. Darauf kann ich hier nur hinweisen.

2.5 Sind die Gefühle im Kopf?

Der Ansatz von Schmitz wird erst dann voll verständlich, wenn man seine polemische Natur erkennt, das heißt, wenn man sieht, gegen welche konkurrierende Position er gerichtet ist. Den Gegner benennt Schmitz auf den ersten Seiten seines Systems der Philosophie:

„Was das große Unternehmen eines Systems der Philosophie gegenwärtig zu rechtfertigen scheint, ist nicht allein theoretisches, spekulatives Interesse, sondern hauptsächlich das Bedürfnis nach Überwindung der Introjektion der Gefühle, d.h. der Neigung, Gefühle als subjektive, private Seelenzustände der einzelnen Menschen aufzufassen, statt als erregende, ergreifende Mächte, die von sich aus wirken und über die Menschen – nicht bloß über Einzelne, sondern ebenso über Mengen und Gruppen – kommen, ohne der Heimstatt in einem Subjekt zu bedürfen und bloß dessen Ausgeburten, Inhalte oder Eigenschaften zu sein.“¹⁶³

Diese Introjektion ist eine Folge des Bemächtigungswillens:

„Da sich die Gefühle als erregende Mächte [...] der Feststellung besonders hartnäckig entziehen, werden sie in ein verlässlich festgestelltes Subjekt gleichsam eingesperrt, wie in einen Käfig, in dem sie sicher untergebracht sind, damit die durch ihre Abspaltung zu gefühlloser Objektivität gereinigte ‚Außenwelt‘ wehrlos und schrankenlos dem Zugriff der Feststellung offenliegt.“¹⁶⁴

Bei dieser Feststellung hilft das „Festkörpermodell“, ein laut Schmitz erstmals von Demokrit entwickeltes Weltschema, das in einer zweiten Reduktion nur feste Körper als Bestandteile der Welt gelten läßt.¹⁶⁵

¹⁶³ Schmitz 1964: X.

¹⁶⁴ Schmitz 1964: XII.

¹⁶⁵ Vgl. zum Festkörpermodell Schmitz 1990: 36f. Ausführlich dargestellt wurde dieses Modell als Konzeption schon zuvor von Werhahn 1969 (1950): 97-106.

Das läßt aufhören. Die Entzauberung der Natur könnte ihre Parallele haben in einer Verzauberung der Seele, in die alles das, was man in der Außenwelt nicht gelten lassen wollte, hineingedeutet wurde. Schmitz' Gedanke ist nicht unplausibel. Es ergibt sich daraus für ihn eine interessante Konsequenz.

Schmitz erwägt nämlich den Gedanken, daß nicht nur einige Atmosphären, sondern schlechterdings *alle Gefühle* außerhalb des Menschen existieren. Mit anderen Worten: Er versucht den Atmosphärenbegriff zu generalisieren. Er schreibt:

„Atmosphärische Ergossenheit in die Weite [...] wurde bislang hauptsächlich an den überpersönlichen Gefühlen aufgewiesen, die dadurch gekennzeichnet sind, daß der Betroffene sie primär nicht als seine eigenen Zustände erfährt, sondern als ganzheitliche Atmosphären, in die er sozusagen zusätzlich und nachträglich hineingerät. Jetzt erhebt sich die Frage, ob dieses Ergebnis so verallgemeinert werden kann, daß es sich auch auf die Fälle erstreckt, in denen Gefühl in erster Linie als *privates, intimes, höchstpersönliches* Befinden imponiert.“¹⁶⁶

Das ist in der Tat ein kühnes Gedankenexperiment. Schmitz geht von dem von ihm wiederentdeckten Grenzfall der Atmosphären aus und fragt, ob nicht alle Gefühle ganz oder teilweise so verstanden werden können, wie die Atmosphären im engeren Sinn, nämlich wie die Frühlingsstimmung, die Gewitterstimmung die ja tatsächlich räumlich ergossen sind. Er versucht, mit anderen Worten, von dem von ihm entdeckten Neuland der Gefühlstheorie das gesamte Feld neu aufzurollen.

Wie steht es mit den klassischen Gefühlsphänomenen, mit Liebe und Furcht, Trauer und Fröhlichkeit, Zorn und Scham? Können auch sie als räumliche Phänomene interpretiert werden, oder muß man hier die konventionelle Gefühlstheorie, die davon ausgeht, daß Gefühle private Bewußtseinszustände sind, gelten lassen?

Tatsächlich kehrt Schmitz die gewohnten Verhältnisse um und behauptet, Gefühle seien keineswegs subjektiv, sondern müßten als räumlich erkannt werden. Wörtlich schreibt er: „Gefühle sind nicht subjektiver als Landstraßen, nur weniger fixierbar.“¹⁶⁷

Das wirkt wie eine tollkühne Wendung. Oder wie ein Schritt zurück ins Altertum. – Wie befremdend die Idee immer sein mag – es ist das gesellschaftliche Vorrecht des Philosophen, die Welt ab und an auf den Kopf zu stellen. Und eben dies geschieht hier. Schmitz ist zwar ein Denker, der die schlichte Beobachtung von Phänomenen pflegt. Zugleich hat er aber auch ein Interesse an rasanten Konstruktionen. Je ungewöhnlicher und provozierender ein Gedanke ist,

¹⁶⁶ Schmitz 1969: 106f.

¹⁶⁷ Schmitz 1964: 144.

so scheint es, desto größere Chancen hat er, das Interesse dieses Forschers anzustacheln. Gerade das macht die besondere Würze seines Denkens aus. Weil er sich immer um Klarheit und Konsequenz bemüht, kann man auch dort von ihm lernen, wo man seine Schlußfolgerungen nicht nachvollziehen möchte.

Wie geht er nun vor, um die Räumlichkeit auch von Liebe, Zorn, Scham zu beweisen? Er untersucht drei Gefühlssorten, nämlich die Freude, die Trauer und die Wonne. Dabei zieht er verschiedene Beschreibungen von Psychologen und Dichtern heran, in denen sich tatsächlich oft Wendungen finden, die aus dem Gefühl etwas Räumliches machen. Aber in besonderer Weise verläßt er sich auf die Beweiskraft einer Beobachtung, die er als „sozialen Gefühlskontrast“ bezeichnet.

„Es handelt sich um folgendes: Bei einiger Feinfühligkeit werden der Traurigen in fröhlicher, der Fröhliche in trauriger Gesellschaft ein ausgeprägten Kontrasterlebnis haben. Dieser wird sich z.B. etwas unbehaglich und betreten vor- kommen, als sei er mit seiner Fröhlichkeit inmitten von so viel Trauer nicht recht am Platz; jener wird den Gegensatz als anstößig empfinden, so daß sich ihm die Protestfrage aufdrängt: ‚Warum muß ich so traurig sein inmitten von so viel Fröhlichkeit?‘ Oder auch: ‚Wie können diese Leute so fröhlich sein, da mir so traurig zu Mute ist?‘“¹⁶⁸

Soweit das Phänomen. Die Deutung von Schmitz ist folgende:

„Gefühle als randlos ergossene Atmosphären stellen [...] einen totalen Anspruch, den ganzen Bereich der jeweils präsenten Bühne des Geschehens mit allem, was sich darauf abspielt, in ihren Bann zu ziehen, und verwickeln dadurch den von ihnen Ergriffenen in den peinlichen Kontrast, wenn ihr Anspruch an dem unvereinbaren abprallt, den ein konträres Gefühl stellt, das sich in der betreffenden Konstellation ebenso oder stärker zur Geltung bringt. Die Gefühle selbst als anspruchsvolle Atmosphären, nicht erst persönliche Stellungnahmen, in denen sie verarbeitet werden, stehen also der glatten Lösung im Wege, daß jeder nach seiner Façon selig oder unselig wird [...]“¹⁶⁹

Einen dritten Beleg für die räumliche Natur aller Gefühle gewinnt Schmitz aus folgendem. Der vom Gefühl Ergriffene weiß nämlich nach Schmitz unmittelbar, ohne nachzudenken oder eine persönliche Stellungnahme vorzubereiten, um eine zum Gefühl passende *Geste*. Dies könne nur so erklärt werden, daß das Gefühl selbst den Leib in diese Gesten biegt und richtet:

„Nur dadurch, daß das Gefühl als atmosphärische Macht den Leib unmittelbar mit solchen Bewegungssuggestionen ergreift, läßt sich [...] die erstaunliche Si-

¹⁶⁸ Schmitz 1990: 295f.

¹⁶⁹ Schmitz 1990: 296.

cherheit und Selbstverständlichkeit der Gebärde verstehen, mit der jeder, auch der Ungeschickteste, seinem Gefühl Ausdruck zu verleihen vermag: Der Freudige weiß zu hüpfen, der Kummervolle zu stöhnen und schlaff oder wie gebrochen dazusitzen, der Beschämte den Kopf zu senken und die Schultern einzuziehen, der hoffnungslos Verzweifelte gellend aufzulachen usw.; niemand, der so betroffen ist, muß erst verlegen fragen, wie man so etwas macht.“¹⁷⁰

Schmitz deutet diese Phänomene als starken Beleg für die These, daß Gefühle *insgesamt* als räumlich ergossene Atmosphären zu deuten sind. Die Verallgemeinerung des Atmosphärenbegriffs unterstützt er durch die Einführung eines eigenen Raumes, des Gefühlsraums. So schützt er sich vor naheliegenden Einwänden gegen seine These, etwa gegen die Frage, wieviele Kubikcentimeter eine durchschnittliche Scham einnehme oder welche Fläche ein mittelschwerer Zorn überdeckt. Schmitz unterscheidet den Ortsraum, von dem die Landkarten und Koordinatensysteme handeln, von dem Gefühlsraum. Dieser ist nicht etwa ein Reservat, in dem die Gefühle eingezäunt sind, sondern eine ganzheitlich vereinfachte Schicht der Räumlichkeit. Schmitz ist der Ansicht, daß der Raum kein ein- für allemal feststehendes Gebilde ist, sondern sich abwandeln kann. Dabei nimmt er dann eine eher gegliederte oder ungegliederte Form an. Der Gefühlsraum ist eine relativ sparsam gegliederte Form des Raumes, insbesondere gibt es hier keine Lagen und Abstände, mithin auch keine abmeßbaren Rauminhalte. Was im Gefühlsraum vorkommt, sind Weite und Richtung. Und diese Charaktere mag man den Gefühlen durchaus zugestehen. Das Fühlen, das Betroffenwerden von atmosphärischen Gefühlen ist also nach Schmitz ein Vorgang im Gefühlsraum. Gefühle befinden sich – genauso, wie die eigentlichen Atmosphären – nicht im Ortsraum, deshalb können sie auch nicht mithilfe von Landkarten aufgefunden werden. Sie durchziehen vielmehr die Weite des Gefühlsraums, aus der sie unvorhersehbar hervorbrechen und über den Menschen kommen.¹⁷¹

Gefühle befinden sich also in ihrem eigenen Raum, der mit dem gewöhnlichen Ortsraum zwar zusammenhängt, aber nicht auf ihn reduziert werden kann. Wenn man es genau nimmt, dürfte man übrigens nicht sagen, „Gefühle befinden sich in ihrem eigenen Raum“, denn *befinden* setzt schon wieder einen bestimmten Ort voraus, den es nach der Voraussetzung nicht geben kann. Sagen wir also: Gefühle *walten* in einem eigenen Raum. Es ist für die Existenz von Gefühlen unerheblich, ob jemand sie fühlt oder nicht. Sie durchqueren den Raum nach der Art von Radiowellen, die entsprechend disponierte Personen ergreifen. Die Person hat nach Schmitz allenfalls die Möglichkeit, sich gegen den Affekt zur Wehr zu setzen – sie bringt ihn jedoch nicht hervor. Die Affekte

¹⁷⁰ Schmitz 1990: 305.

¹⁷¹ Vgl. etwa Schmitz 1990: Kap. 6.

selbst charakterisiert Schmitz als „abgründig“. Das bedeutet zunächst, daß sie keine Quelle haben, aus der sie hervorgehen. Das bedeutet auch, daß sie unvorhersehbar und hinsichtlich ihres Auftretens unerklärlich sind. Sie kommen von selbst, sie gehen von selbst. Schmitz spricht von der „Windnatur der Erregungen“, denn auch der Wind hat nach seiner Auffassung keine Quelle und auch kein Ziel:

„Die Abgründigkeit der Erregungen hängt [...] mit der hinreißenden, anfangs überwältigenden Gewalt zusammen, die [...] allen Gefühlen gemeinsam ist und dem affektiven Betroffensein von ihnen den Charakter der Ergriffenheit verleiht. Diese dynamische Mächtigkeit bildet zusammen mit der Gerichtetheit und der Abgründigkeit die Windnatur der Erregungen [...]“¹⁷²

Der Mensch ist also nicht, wie im gängigen Konzept, selbst das Treibhaus der Gefühle. Die Gefühle – nicht nur einige, sondern alle – wehen draußen, im Gefühlsraum. Zustimmend zitiert Schmitz den Philosophen Ludwig Klages:

„Kurz, in der Vorzeit waren die Gefühle, um den von den Griechen bevorzugten Namen zu wählen, Dämonen [...], mit denen der Mensch sich auseinanderzusetzen hatte als mit den seinem Weltbild innewohnenden Wesen.“¹⁷³

Es ist diese antike Theorie, deren Ansatz Schmitz in seiner Arbeit wiederzugewinnen und auszuarbeiten sucht.

2.6 Götter und Dämonen

Schmitz verwendet seinen Atmosphärenbegriff auch dazu, Formen ursprünglicher Religiosität besser zu verstehen. Der in unserer Kultur übliche Glaube an nur einen einzigen Gott ist seiner Auffassung nach ein historischer Spätling, ursprünglich glaubten die Menschen an eine Vielzahl von Göttern, die allesamt qualitativ sehr unterschiedliche Züge tragen.

Schmitz vertritt die These, daß diese Götter nichts anderes sind, als personifizierte Atmosphären. Dazu zitiert er zunächst aus einem Brief des Seneca an Lucilius:

„Kommst du in einen Hain, dicht bestanden mit alten Bäumen, die das gewöhnliche Höhenmaß überschreiten, wird dir der Anblick des Himmels entzogen durch das Gewirr mächtiger, einander verdeckender Zweige, dann wird die ragende Höhe des Waldes, das Geheimnisvolle des Ortes und das Staunen über

¹⁷² Schmitz 1969: 274. Der gesamte § 155 a) b) ist einschlägig.

¹⁷³ Klages: Die Sprache als Quell der Seelenkunde, 2. Aufl., Stuttgart 1959, S. 226, zitiert in Schmitz 1964: X.

das dichte, ununterbrochene Schattendach unter freiem Himmel in dir den Glauben an die Gottheit (*fidem numinis*) wachrufen.“¹⁷⁴

Damit sind wir wieder beim Wald und dem Abgründigen, das er birgt. Bäume oder Waldhaine waren in alten Zeiten vielfach Gegenstand religiöser Kulte. Doch noch überzeugender und aufschlußreicher für das Verständnis religiöser Phänomene ist ein neueres Zitat, das Schmitz anführt, es beschreibt den Moment, in dem ein Gott geboren wird:

„Ein kleiner Junge [...] hört von draußen her Sprengschüsse aus dem Steinbruch in das Zimmer schallen und wiederholt jeden Knall mit dem Ausruf ‚Romps! Romps!‘ Dann hört das Donnern auf, und der Kleine vermißt jetzt den ‚Romps‘. Er wendet sich bittend nach der Seite des verstummten Geräuschs und sagt: ‚Bitte, lieber Romps, komm doch wieder!‘ Seit dieser Zeit herrscht die Gestalt des Romps in seiner Einbildungswelt, Romps zieht als Spielgefährte in das Haus ein, er wohnt im großen Kleiderschrank, der Kleine spricht im Spiel mit ihm, bei Tisch muß besonders für Romps aufgedeckt werden, die Mutter muß Romps die Hand geben, Romps wird vollkommen als wirkliche und gegenwärtige Person behandelt.“¹⁷⁵

Schmitz deutet diese hübsche Geschichte folgendermaßen:

„Das nicht mehr abzufangende Übermaß plötzlichen, intensiven Betroffenseins setzt sich unwillkürlich in einen Ruf um, der, ohne selbst schon eine Feststellung zu sein, doch die Zuwendung zu so etwas wie einer Person enthält und dadurch wie selbstverständlich zum Namen wird, dem sich ungesucht ein Mythos und ein Kultus anschließen [...]“¹⁷⁶

Götternamen sind öfters aus Erregungsrufen heraus entstanden, insofern hat diese Deutung manches für sich. Nach Schmitz ist das Betroffensein zentral für die Erfahrung des Göttlichen. Betroffensein stellt er dabei so dar, daß etwas anderes die eigene Person gewissermaßen „über den Haufen wirft“¹⁷⁷ und ihr ein ganz bestimmtes Verhalten *aufnötigt*. So deutet Schmitz die Religion, sie ist für

¹⁷⁴ Seneca, *Epistulae morales* 41,3. Zitiert nach der Übersetzung in Schmitz 1977: 130.

¹⁷⁵ Wieder ein Zitat eines Zitats: Hermann Ammann, *Sprache und Gemeinschaft*, in: *Die Tatwelt*, Jg. XVII, Berlin 1941, S. 39f. zitiert K. Schmeing, Wenn Kinder schwindeln, sagen sie oft die Wahrheit, in: *Berliner Lokalanzeiger* vom 8.8.1938, Unterhaltungsbeilage. Ich selbst fand das Zitat bei: Schmitz 1977: 134.

¹⁷⁶ Schmitz 1977: 135.

¹⁷⁷ Vgl. die Bemerkung in Schmitz 1967: 21. „[Unter elementar-leiblichem Betroffensein] verstehe ich jedes Betroffensein, das die jeweilige mehr oder weniger stabile Organisation des leiblichen Befindens mit einem Schlage erschüttert und sozusagen über den Haufen wirft. Das einfachste Beispiel dafür liefert das Zusammenschrecken [...]“

ihn ein Verhalten, das durch eine Erfahrung von bestimmten Atmosphären motiviert ist.

Diese Auffassung ist nicht neu. Sie wurde Anfang dieses Jahrhunderts bereits von Rudolf Otto formuliert, auf den sich Schmitz bezieht.¹⁷⁸ Er arbeitet die Andeutungen Ottos im Rahmen seiner Gefühlstheorie ausführlich und konsequent aus. Nicht alle Atmosphären haben etwas Göttliches. Es wäre auch eine merkwürdige Nivellierung religiöser Erfahrungen, wenn schon zarte atmosphärische Anflüge als Schwingen eines Gottes verstanden werden. Es bedarf einer „Autorität von unbedingtem Ernst“, die diese Atmosphäre zu dieser Zeit für den Betroffenen hat. Von der Atmosphäre muß so etwas wie eine *Nötigung* ausgehen, der sich der Betreffende nicht entziehen kann.

Aus der Idee, daß Religion ursprünglich eine Art Betroffensein von Atmosphären ist, lassen sich viele Phänomene des religiösen Lebens verstehen. Die Götter können als Personifikationen solcher Atmosphären gedacht werden, die ganz ähnlich entstanden sein mögen, wie in dem Zitat aus den Detonationen der Herr Roms entstanden ist.

Doch Schmitz zieht aus seiner Deutung noch weitere Folgerungen, die weniger beschaulich und zahm wirken. Die eine ist seine *Widerlegung des Monotheismus*. Dieser ist in seinen Augen keine Religion, sondern eine Ideologie. Denn der Monotheismus ist nach Schmitz eine Technik, das Göttliche zu vereinheitlichen und damit verfügbar zu machen. Statt mit vielen Göttern hat es der Mensch jetzt nur noch mit einem einzigen zu tun, dem er sich an einem Tag in der Woche, dem Sonntag, widmen kann. So ist das Göttliche übersichtlich und familiär geworden:

„Obendrein empfiehlt sich der Monotheismus dem hoffenden und wünschenden Menschen, dem er für seine Bittgebete einen eindeutig identifizierbaren, durch höchste Vollkommenheit und Allmacht vertrauenswürdigen Adressaten präsentiert.“¹⁷⁹

Es gibt nach Schmitz keinen Gott, wohl aber Götter, oder, wie er lieber sagt, *Göttliches*. Aber auch dieses ist nicht *schlechthin* göttlich, sondern hat seinen Nimbus immer nur für eine bestimmte Person zu einer bestimmten Zeit. Immer dann, wenn jemand von einem Gefühl so ergriffen wird, daß es ihm keinen Spielraum läßt, ist dieses Gefühl für ihn zu der entsprechenden Zeit göttlich:

„Göttlich ist, was dem Betroffenen in höchsten Maß etwas zu sagen hat, nämlich erstens etwas höchstpersönlich Bedeutsames mitzuteilen und zweitens mit

¹⁷⁸ Vgl. Otto 1987 (1917).

¹⁷⁹ Schmitz 1977: 177.

unbedingtem Ernst zu gebieten hat (wie man sich salopp ausdrückt: Jemand ‚hat das Sagen‘).“¹⁸⁰

In dieser Hinsicht können auch Menschen zu Göttern werden. Heute wird man geneigt sein, an Pop- oder Filmstars zu denken, die ja schon das gängige Klischee so bezeichnet. Schmitz führt ein aufschlußreiches Beispiel aus dem Altertum an, indem er die Vergottung Caesars so erläutert:

„Die numinose Erhabenheit wuchs Caesar [...] von seiner unerwarteten und unerhörten *clementia* [seine Milde – J.S.] her zu [...] In der von kleinlichen und maßlosen Rachegelüsten vergifteten, durch und durch zerrissenen Welt der Römer jener Zeit wirkte die Milde, mit der sich Caesar der Feindschaft seiner Widersacher unberührbar entzog, wie ein göttliches Wunder, das sie kaum zu fassen vermochten. Caesar, ein souveräner Spieler, der auch unerhört grausam sein konnte, wenn er es zweckmäßig fand, hatte diese Welt überwunden, ähnlich wie es Jesus für sich beansprucht, und aus der entrückten Überlegenheit seiner schon wieder unschuldig gewordenen Menschenverachtung entsprang spielerisch sicher und gelassen eine Milde, für die seine Gegner anfangs keinen Begriff hatten. Daß ihnen in dieser Milde eine göttliche Atmosphäre entgegenkam, die erst an Caesar konkret wurde, [...] ist sehr wohl glaublich.“¹⁸¹

Aus dieser Beschreibung wird verständlich, weshalb Caesar als Gott verehrt wurde. Seine Milde wirkte auf seine Zeitgenossen ähnlich überraschend wie der Knall der Sprengsätze auf den kleinen Jungen in der oben zitierten Geschichte. Schmitz vergleicht ihn in dieser Hinsicht mit Jesus, und ist der Ansicht, daß Caesar nicht weniger Anrecht auf den Gottestitel gehabt hat, als dieser. Die religiöse Verehrung von Jesus kann man sich auf ganz ähnliche Weise zurechtlegen wie im Falle Caesars: Auch hier waren es überraschende, gänzlich unvorhersehbare Handlungen, mit denen sich Jesus über die bornierte Gedankenwelt seiner Umwelt hinwegsetzte. Er stellte fundamentale Vorurteile in Frage, indem er zu Aussätzigen ging und sich mit verrufenen, ja verteufelten Menschen an einen Tisch setzte. So provozierte er Empörung, aber auch Staunen und Bewunderung. Doch Jesus war kein bloßer Rowdy, der Normen überschreitet und sich am Effekt freut. Er verpflichtete dazu, es ihm nachzutun. Die Milde, die an Caesar imponierte, wurde auch von Jesus geübt und zugleich zur Norm erhoben. Er wollte, daß andere seinem Beispiel folgen: Die Überschreitung der bornierten Enge der Welt seiner Zeit sollte keine isolierte Tat bleiben, sondern eine kollektive Bewegung werden.

Nach Schmitz läßt sich hinsichtlich der Göttlichkeit kein Unterschied zwischen Jesus und Caesar feststellen. Sowohl Jesus wie auch Caesar waren für

¹⁸⁰ Schmitz 1990: 443.

¹⁸¹ Schmitz 1977: 172.

andere Menschen Autoritäten, die ihnen „im höchsten Maß etwas zu sagen hatten“. Die Götter werden von Schmitz alle auf eine Stufe gestellt. Eine Folgerung daraus wäre, daß alle religiösen Gemeinschaften gleichberechtigt sind, keine kann einen Alleinvertretungsanspruch aufstellen und aufrechterhalten. Insofern hat die Schmitzsche Lehre vom Göttlichen eine wohltuende und zeitgemäße Toleranz zur Folge. Weiter wird die Religion wieder auf die persönliche, nicht von Institutionen gegängelte Erfahrung zurückverwiesen. Solche Erfahrung läßt sich nicht erzwingen, sondern ist „das Zufälligste, das von sich aus unberechenbar erschütternd eintritt.“¹⁸² Das ist die Sonnenseite seines Gedankens.

Die Schattenseite ist, daß man mit Schmitz auch Hitler als Gott bezeichnen könnte. Denn auch er war für viele Deutsche seiner Zeit eine Autorität von absolutem Ernst, jemand, der anderen „erstens etwas höchstpersönlich Bedeutsames mitzuteilen und zweitens mit unbedingtem Ernst zu gebieten“ hatte. Er setzte sich über die kleine Welt der Weimarer Republik, über das „Schwätzparlament“ hinweg und machte auf eine neue Weise Politik, die als groß und gewaltig imponierte. Auch er wirkte, als habe er *diese Welt* überwunden, wenn auch nicht durch seine Milde, so jedenfalls durch seine elementare Aggressivität. Es gab Gebete, Altäre und Tempel für den „Führer“.

Schmitz sieht zwar das Problem, daß man die „Geister unterscheiden müsse“, und warnt davor, „der Eingebung eines Gefühls kritiklos zu folgen“¹⁸³. Er empfiehlt, die „Götter auf die Probe“ zu stellen, und betont:

„Einen Gott und Göttliches gibt es nur für den erwachsenden und erwachsenen, personal emanzipierten Menschen, der sich von seiner Ergriffenheit nicht bloß treiben zu lassen braucht, sondern ihr gegenüber einen Spielraum kritischer Distanzierung und eigener Urteilsbildung hat.“¹⁸⁴ Doch die Probleme, die hier verborgen liegen, deutet er kaum an. Auf den traditionsreichen und wichtigen Begriff des radikal Bösen geht er in seinen Büchern nicht ein. Sicherlich gibt es keine Kriterien, an denen man das Böse erkennen könnte. Es aber wäre wünschenswert gewesen, wenn Schmitz diesen Themenkreis ausführlicher bedacht hätte, statt den Leser mit vagen Empfehlungen allein zu lassen.¹⁸⁵

¹⁸² Schmitz 1990: 443.

¹⁸³ Schmitz 1977: 121.

¹⁸⁴ Schmitz 1990: 445.

¹⁸⁵ Vgl. dazu die Untersuchung von Barth 1965: 509ff.

2.7 Wild at heart

Wir haben gehört, daß nach Schmitz' Ansicht die Gefühle das Wichtigste sind im menschlichen Leben. Nun unterscheidet Schmitz verschiedene Arten, mit Gefühlen umzugehen.

Die radikalste Form ist der Typ Windsbraut. Schmitz stellt diese Form des Umgangs mit Gefühlen nur en passant vor. Dennoch handelt es sich wohl um die ursprünglichste Form, rein aus dem Gefühl heraus zu leben. Diese Menschen lassen sich in solcher Ausschließlichkeit auf Gefühle ein, daß sie nicht nur unberechenbar, sondern geradezu abgründig wirken. Schmitz attestiert ihnen einen „nixenhaften Zauber“ und schreibt:

„Eine Art von Gesinnungslosigkeit mag man ihnen vorwerfen, aber nicht eigentlich Unredlichkeit oder haltlosen Leichtsinn; im Gegenteil, denn Zuverlässigkeit der Gesinnung anderen Menschen gegenüber ist dann ersetzt durch die Treue und Reinheit des Wartens auf das unberechenbar Ergreifende, und solche Reinheit wird gerade dann gewahrt, wenn eine erstaunliche Treulosigkeit oder plötzliche Grausamkeit des Verhaltens allen eingerichteten Normen des Vertrauens Hohn spricht, so etwa, wie der Wind umschlägt, dem eine solche Windsbraut mehr als irgend einem Menschen angehört.“¹⁸⁶

Von einem solchen Menschen handelt die Erzählung „Die Amsel“ von Robert Musil. Der Autor konzentriert sich genau auf jenen Punkt, an dem das Ergreifende – in ganz unscheinbarer Gestalt – diesen Menschen abholt. Der Ich-Erzähler wohnt mit seiner Frau in einer Mittelstandswohnung in einem Berliner Hinterhaus, „wo das persönliche Schicksal schon vorgerichtet ist, wenn man einzieht“. Er ist spät wach geblieben, im undeutlichen Gefühl, etwas zu erwarten:

„Gegen drei Uhr, es war im Mai, fing der Himmel an, lichter zu werden; ich tastete mich durch die dunkle Wohnung bis ans Schlafzimmer und legte mich geräuschlos nieder. [...] Ich wußte bald nicht mehr, ob ich wachte oder schlief. Zwischen den Vorhängen und den Spalten der Rolläden quoll dunkles Grün auf, dünne Bänder weißen Morgenschaums schlangen sich hindurch. [...] Da wurde ich durch etwas Näherkommendes erweckt; Töne kamen näher. Ein-, zweimal stellte ich das schlaftrunken fest. Dann saßen sie auf dem First des Nachbarhauses und sprangen dort in die Luft wie Delphine. [...] Ich empfand jetzt einen zauberhaften Zustand; ich lag in meinem Bett wie eine Figur auf einer Grabplatte und wachte, aber ich wachte anders als bei Tage.“

Der Erzähler denkt zunächst, es sei eine Nachtigall, die da singt:

¹⁸⁶ Schmitz 1969: 329.

„Ich glaubte damals, es gäbe in diesem steinernen Gebirge keine und diese sei weither zu mir geflogen [...] In einem solchen Augenblick [...] ist man auf die natürlichste Weise bereit, an das Übernatürliche zu glauben. [...] Ich dachte unverzüglich: Ich werde der Nachtigall folgen.“

Dann fliegt die Nachtigall weiter, und der Erzähler besinnt sich, daß es vermutlich eher eine Amsel gewesen war:

„Ich zündete eine Kerze an und betrachtete die Frau, die neben mir lag. [...] Ich legte meinen Kopf neben ihren Körper, die ahnungslos und ohne Teilnahme schlief. Da schien sich ihre Brust in Übermaßen zu heben und zu senken, und die Wände des Zimmers tauchten an diesem schlafenden Leib auf und ab wie hohe See um ein Schiff, das schon weit im Fahren ist. Ich hätte es wahrscheinlich nie über mich gebracht, Abschied zu nehmen; aber wenn ich mich jetzt [nicht] fortstehle, kam mir vor, bleibe ich das kleine, verlassene Boot in der Einsamkeit, und ein großes, sicheres Schiff ist achtlos über mich hinausgefahren. [...] Ich glaube, daß ich geschluchzt habe, aber ich ging wirklich fort. Mir war taumelnd leicht, obgleich ich mir zu sagen versuchte, daß kein anständiger Mensch so handeln dürfe [...]“

So ungefähr kann man sich einen Wendepunkt im Leben eines Menschen vorstellen, der sich ganz auf ein bestimmtes, atmosphärisch aufgeladenes Ereignis einläßt. Ich habe Musil deshalb so ausführlich zitiert, weil in seiner Erzählung deutlich wird, daß es nicht unbedingt darauf ankommt, daß ein Gefühl in einen Menschen „einschlägt“ wie ein Blitz. Gerade die Vieldeutigkeit des „Anrufs“ wird überzeugend geschildert und auch das Zögern des Betroffenen, der sich dennoch einem ganz unscheinbaren Ruf überläßt, der weder von einem gewaltigen Engel, nicht einmal von einer Nachtigall, sondern von einer *Amsel* angestimmt wird. Nur für ihn hat dieser Ruf eine so höchstpersönliche Färbung, ein anderer hätte vielleicht allenfalls gesagt: „Eine Amsel. Na und?“ – und sich zur Seite gedreht. Großartig ist auch Musils Schilderung des eigenartig somnambulen Zustands, in dem der Gesang seine Wirkung entfaltet.

Nicht jeder ist so radikal, gewissen atmosphärischen, vielsagenden Ereignissen die Führung an entscheidenden Punkten seines Lebens zu überlassen – obwohl das in manchen Bereichen, wie zum Beispiel in der Liebe, vielleicht verbreiteter ist, als man denkt. Häufiger und für unsere Zeit vielleicht typischer ist der *abwehrende* Umgang mit Emotionen. Schmitz hat hier einige Typen unterschieden, die von denen, welche die Neurosenlehre (Stichwort: Alexithymie) behandelt, abweichen, weil sie zwar bedenklich, aber keineswegs krankhaft sind. Es sind ganz alltägliche Verfahren.

Dazu gehört der Typ des Stoikers, der in unserer Zeit zwar schon etwas veraltet wirkt, aber doch gelegentlich immer noch gepriesen wird, zum Beispiel

vom Jesuiten und Managerberater Rupert Lay, der reinstes stoisches Ethos in seiner Auffassung vertritt, alle Dinge des Lebens ließen zwei Haltungen zu: Entweder sie beherrschen einen, oder man beherrscht sie selbst. Als Ziel seiner „Meditationstechniken für Manager“ formuliert er „innere Ausgeglichenheit“ und „sichere Beherrschung von negativen Emotionen“.¹⁸⁷ Dann formuliert er Techniken, das „Gehabtwerden“ von Emotionen unter Kontrolle zu bringen.

Die antiken Stoiker waren noch radikaler, denn ihnen ging es nicht nur um die Abwehr negativer Emotionen, vielmehr hatten sie eine Abneigung gegen sämtliche Situationen des Betroffenwerdens, in denen die Person nicht die Lage bestimmt. Der antike Philosoph Epiktet etwa erklärt in seinen „Dissertationen“, einem klassischen Text stoischen Denkens, man dürfe sich nicht einmal von der Liebe zum eigenen Kind hinreißen lassen, sondern, während man freudig die Seinigen umarmt, sich sagen: „Morgen wird einer von uns sterben, und wir werden uns dann nicht mehr sehen.“¹⁸⁸

Hier beginnt eine Traditionslinie, die sich bis heute ungebrochen fortgesetzt¹⁸⁹ und in den verschiedensten Berufen beobachtet wird. Man muß nicht an den nüchternen Wissenschaftler oder an den kühl disponierenden Manager denken. In seinem „Revolutionären Katechismus“ erklärt Michail Bakunin die „Pflichten des Revolutionärs gegen sich selbst“:

„Die Natur eines wahren Revolutionärs schließt jedes romantische Wesen, jede Sentimentalität, Schwärmerei und jede Begeisterung aus; sie schließt sogar persönlichen Haß, persönliche Rache aus. [...] Immer und überall muß er dem gehorchen, was ihm das allgemeine Interesse der Revolution vorschreibt, und nicht seinen persönlichen Antrieben.“¹⁹⁰

Die Vorteile dieser Haltung liegen darin, daß einem nichts mehr passieren kann, nichts mehr vermag einen zu überwältigen, man bleibt jederzeit Herr der Lage, man wird unerschütterlich. Der Nachteil dieser Haltung ist merkwürdigerweise identisch mit dem Vorteil. Denn Unerschütterlichkeit heißt zwar Unverletzlichkeit, Unbeeinflussbarkeit, aber zugleich heißt es auch, daß sich einer festgefahren hat. Eine solche Person steckt fest. Hermann Schmitz hat die Problematik, die gerade in der in der stoischen Lebensform beschlossenen Abwehr von Emotionen liegt, immer wieder und von verschiedenen Seiten beleuchtet. Nach ihm ist der nach stoischem Modell lebende Mensch davon bedroht, sich

¹⁸⁷ Lay 1985: 38.

¹⁸⁸ Zitiert nach Schmitz 1980: 58. (Epicteti Dissertationes ab Arriano de gestae III, 24, 85, 88.)

¹⁸⁹ Auch Benimmbücher spielen in diesem Überlieferungsprozeß eine wichtige Rolle. Vgl. etwa die Bemerkungen des Freiherrn von Knigge über das Verhalten in der „Großen Welt“: Knigge 1912: 348f.

¹⁹⁰ Bakunin 1980: 118.

zu versteigen, ganz ähnlich wie ein Bergsteiger, der in einer Höhe fest sitzt, von der er nicht wieder herunterkommt. Mit dem affektiven Betroffensein wird eine wichtige Impulsquelle im menschlichen Leben ausgeschaltet, die auch von der Vernunft nicht ersetzt werden kann. Denn Pläne, Vorsätze und Vorhaben, die nicht von affektiver Begeisterung getragen werden, sind wirkungslos:

„Die kritische, vernünftige Besinnung hat gegenüber diesen Mächten des Gefühls einen breiten Spielraum für Gegenwirkung und Steuerung, aber sie kann nicht selbst lebendige normative Überzeugungen begründen und unterhalten.“¹⁹¹

Die Vergrößerung des Spielraums, die mit der personalen Emanzipation erzielt wird, läßt sich also nicht beliebig steigern. Die Handlungsfähigkeit der Person erweitert sich zwar zunächst, indem sie sich dem Spiel der Affekte entzieht. Sie schrumpft dann aber wieder, wenn versucht wird, die Affekte radikal auszuschalten. Die Herrschaft der Vernunft kehrt sich am Ende gegen sich selbst.¹⁹²

Diese These findet eine gewisse, wenn auch vielleicht unphilosophische Bestätigung in folgenden Beobachtungen. Welche Rolle spielen die kühlen und berechnenden Typen in modernen Erzählungen oder Filmen oder Soap-Operas? In der Regel sind sie nicht diejenigen, die das Drama entfesseln, sondern fungieren eher als Bremsen, als Mahner und Warner und am Ende oftmals auch als Retter. Ein Beispiel ist Mister Spock aus der Serie „Raumschiff Enterprise“, ein Mann, der von einem anderen Stern kommt und ganz im Gegensatz zu der sonstigen Raumschiff-Besatzung Emotionen entweder gar nicht kennt oder jedenfalls nicht zeigt.

Ein anderes, nicht amerikanisches, sondern britisches Beispiel wäre der Detektiv Sherlock Holmes, der schon durch seinen Status als Junggeselle zeigt, daß er sich aus Gefühlen wenig macht. Auch er entfesselt keine Dramen, sondern ist ausschließlich mit ihrer Rekonstruktion beschäftigt.

Gäbe es nur solche Leute wie Mister Spock oder Sherlock Holmes, dann könnte man sich in der Welt verhältnismäßig sicher fühlen. Freilich würde in einer solchen Welt dann auch nicht mehr viel passieren, und die kühlen, stoischen Gemüter wären bald beschäftigungslos und würden sich langweilen, weil sich keine Dummheiten mehr anbahnen, die sie verhindern, und keine Morde mehr vorkommen, die sie aufklären können. Auch die Romanciers und die Filmmacher würden arbeitslos. Und so zeigt es sich, daß die stoischen Gemüter im Leben von denselben emotionalen Menschen abhängen, über die sie sich erhaben dünken.

¹⁹¹ Schmitz 1972: 49.

¹⁹² Vgl. zu anderen Formen der Vernunftkritik Welsch 1996, insbesondere die Übersicht S. 41f. Die Schmitzsche Spielart der Vernunftkritik ähnelt derjenigen, die Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung formuliert haben. Dazu vgl. wiederum den einleuchtenden Kommentar von Welsch 1996: Erster Teil, II und IV.

Elemente stoischer Haltung gehören zu vielen modernen Professionen, jedoch besonders zum Wissenschaftler, dem nicht erst Bacon empfahl, die Leidenschaften zu unterdrücken. Auch der klassische Psychoanalytiker Freudscher Prägung wird auf Stoik verpflichtet¹⁹³, was hier ja schon im äußeren Setting impliziert ist, das den Arzt an das Kopfende der Couch plazierte, wo er diszipliniert sitzt, den Patienten sehen kann, von ihm aber nicht gesehen wird, und so die Dramen zu Protokoll nimmt, die sein im Liegen entspannter Klient erinnert.

Andere Formen des abwehrenden Umgangs mit Gefühlen sind der schwarze Humor und die Ironie.

Die eher abwehrenden Formen des Umgangs mit Emotionen werden in unserer Kultur gern den Männern zugeordnet, während die Rolle der Frau mehr Spielraum für Emotionen zuläßt. Die Formen des Umgangs mit Gefühlen sind ungleich auf die Geschlechter verteilt.

Zum Abschluß dieser Übersicht wäre einschränkend zu sagen, daß die vorgestellten Formen erstens nicht erschöpfend sind, und zweitens lediglich Typisierungen darstellen. Jeder Mensch hat natürlich die Freiheit, sich dabei gelegentlich stoisch, und gelegentlich eher nach der Art der Windsbraut zu verhalten. Im übrigen wird jeder seine eigene Art, mit Gefühlen umzugehen, entwickeln.

2.8 Warum Gefühle so wichtig sind

Schmitz beschäftigt sich nicht deshalb so ausführlich mit den Gefühlen, weil er selbst ein besonders emotionaler Mensch wäre, sondern weil er der Auffassung ist, daß Gefühle überhaupt eine entscheidende Bedeutung für das menschliche Leben haben:

„Und doch sind die Gefühle das Wichtigste im Leben, weil erst sie die Wucht und Zartheit, den Glanz und das Trübe in die Welt bringen, von wo her den Menschen überhaupt erst irgend etwas wichtig ist.“¹⁹⁴

Das Betroffensein durch das Gefühl hat also in seiner Theorie eine ähnliche Funktion wie in der Theologie seit Luther das Berufensein von Gott. Das Gefühl induziert einen Elan zum Tun, der sonst nach Schmitz fehlen würde. Es überrascht, eine solche Apologie des Gefühls zu hören – da es doch üblich ist, daß die Philosophen die Emotionen mit Mißtrauen überziehen und stattdessen der Vernunft ein Denkmal setzen. So schrieb etwa Kant: „Affekten und Leiden-

¹⁹³ Vgl. zum Begriff der psychoanalytischen Haltung Kutter / Páramo-Ortega / Zagermann (Hg.) 1988.

¹⁹⁴ Schmitz 1969: XII. Dem Schmitzschen Votum schließt sich mit eigenen Argumenten und Modellen auch Gernot Böhme an. Vgl. Böhme 1994: 186-197.

schaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüts; weil bei-
des die Herrschaft der Vernunft ausschließt.“¹⁹⁵

Schmitz weist der Vernunft, die von Kant und anderen aufs Podest gehoben
wird, eher die Rolle eines Managers zu:

„Der Kardinalfehler der traditionellen Philosophie [...] ist das Dogma von der
Autonomie der Vernunft, das schon von Demokrit und Platon intendiert, von
Kant formuliert worden ist. Die Vernunft ist unentbehrlich als kritische Instanz
und als Werkzeug der Organisation von Mitteln im Dienst gesetzter Zwecke,
aber sie versagt und läuft leer, wenn sie autonom Zwecke setzen soll.“¹⁹⁶

Nicht nur die Philosophen haben für solche Erhabenheit der Vernunft über die
Gefühle geworben, auch Theologen wie Calvin oder Psychoanalytiker wie
Freud haben sich ähnlich geäußert. Man wird kaum fehlgehen, wenn man an-
nimmt, daß der durchschnittliche europäische Zeitgenosse über ein Maß an ver-
nünftiger Selbstkontrolle verfügt, das noch dem mittelalterlichen Menschen
gänzlich fremd war. Nach Schmitz hat aber diese Herrschaft der Vernunft eine
paradoxe Pointe:

„Durch Abarbeitung des Ergreifenden hat sie die Regie über die unwillkürli-
chen Regungen gewonnen, aber nun hat der Mensch nichts mehr, was ihn er-
greift (statt nur berührt), und daher weiß er nicht, was er mit seiner triumphie-
renden Vernunft anfangen soll, da diese zwar kritisieren und organisieren, aber
keine Richtung weisen kann; der Spielraum seines Beliebens ist ungeheuer groß
geworden, aber er weiß nicht mehr, was ihm beliebt, es sei denn als Laune und
Spielerei, weil nichts ihn mehr unwillkürlich und ganz in Anspruch nimmt. Der
Vernünftige empfindet Langeweile und vage Frustration, weil ihm nichts mehr
ganz wichtig ist, und vertreibt sich diese Pein, wie heute viele es tun, durch
krampfhaftes Streben nach entlastender Ergriffenheit, z.B. durch Rauschgift
oder – weit gefährlicher – durch den Rausch politischer und religiöser Massen-
bewegungen [...]“¹⁹⁷

Die von Schmitz formulierte Vernunftkritik ist alt. Sie wird schon in der Epo-
che der Empfindsamkeit, der Gegenbewegung zur Aufklärung im 18. Jahrhun-
dert formuliert. Die Vernunft, so wurde kritisiert, mache kaltsinnig, stumpf und
unempfindlich. Der Stürmer und Dränger Lenz etwa schrieb in seinen Notizen:

„Das allergrößte Unglück, wovor ich dich bitte, mich zu bewahren, ist Un-
empfindlichkeit, die aus Unglück, Unmöglichkeit und Unglauben entspringt. Es

¹⁹⁵ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, A 203f.

¹⁹⁶ Schmitz 1993: 10.

¹⁹⁷ Schmitz 1993: 11.

ist Stumpfheit der Seele, da, da findet sie ihre Grenzen, und wo bleibt nun das edle götteraufsteigende Geschöpf. Zu Boden gedrückt. In den Staub getreten.“¹⁹⁸

Analytischer und abgewogener äußerte sich der ehemalige Stürmer und Dränger Friedrich Schiller in einer Fußnote zum dreizehnten Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen:

„Der schlimme Einfluß einer überwiegenden Sensualität auf unser Denken und Handeln fällt jedermann leicht in die Augen; nicht so leicht, ob er gleich ebenso häufig vorkommt und ebenso wichtig ist, der nachteilige Einfluß einer überwiegenden Rationalität auf unsre Erkenntnis und unser Betragen. ([...])

Weil es Schwierigkeit kostet, bei aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicherzustellen [...]“¹⁹⁹

Dieser Verweis auf historische Zusammenhänge soll nicht suggerieren, daß die Theorie von Schmitz veraltete Polemiken aufwärmt. In unserem Jahrhundert greifen auch Philosophen aus nichtphänomenologischen Schulen den Topos auf. Er ist ein zentrales Thema der Frankfurter Schule, von der Dialektik der Aufklärung von Adorno/Horkheimer bis hin zur Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas.²⁰⁰

Auch in neuen filmischen Erzählungen ist das Thema virulent. Ich erinnere an Androiden-Filme wie den *Blade-Runner* von Ridley Scott oder, um ein aktuelleres Beispiel zu erwähnen: *Ghost in the Shell*, ein Zeichentrick-Manga von Mamoru Oshij. In diesen Filmen geht es um künstliche Menschen. Was diesen Androiden abgeht, ist stets die Fähigkeit zu fühlen, was meistens an der Unfähigkeit zu weinen demonstriert wird. Sie sind wirklich das, was die geborenen Menschen noch nicht sind: Rein rationale Konstrukte. Es ist nun in diesen Filmen die Melancholie dieser Androiden über ihr Nicht-Fühlen-Können eine feste dramatische Einheit, die in verschiedene Richtungen entwickelt wird. Damit einher geht eine gewaltige Unsicherheit über den Sinn der eigenen Existenz, die oft in einem Aufstand überspielt wird oder in Selbstzerstörung endet. In den Problemen der Androiden scheint sich ein Unbehagen zu spiegeln, das sich auch in unserer Zeit gegenüber der Vernunft und ihrem Totalitätsanspruch manifestiert.

Was setzt Schmitz nun gegen die Alleinherrschaft der Vernunft? Wir haben es bereits gehört: Die „entlastende Ergriffenheit“. Die Ergriffenheit von einem

¹⁹⁸ Jakob Michael Reinhold Lenz, Notizen und Fragmente, in: J.M.R. Lenz: Gesammelte Schriften, ed. F. Blei, 4. Bd., München und Leipzig 1910, S. 285. Zitiert nach Sauder 1974: 144.

¹⁹⁹ Schiller: Über die Ästhetische Erziehung des Menschen, Sämtliche Werke Bd. V, 349f.

²⁰⁰ Vgl. die außerordentlich instruktive Zusammenschau von Welsch 1996: Erster Teil, bzw. den kurzen Überblick in der Einleitung, S. 30-50.

Gefühl ist deshalb entlastend, weil Gefühle nach Schmitz nicht nur den Schwung zum Handeln bereitstellen, sondern zugleich sagen, was zu tun sei.²⁰¹

Nach der Auffassung von Schmitz sind Gefühle geradezu in der Lage, physikalisch zu wirken: Freude ist danach ein Vektorenfeld, das den Menschen spürbar erleichtert:

„[...] es fällt ihm leicht, sogar der niederziehenden Schwere einen Streich zu spielen und vor Freude zu hüpfen, selbst wenn er keine Schnellkraft in sich spürt, sondern sich in die Freude eher fallen läßt.“²⁰²

Die Gefühle statten den Menschen mit neuen Kräften aus, sie entlasten ihn also nicht nur insofern, als sie nennen, was er wichtig zu nehmen hat. Es handelt sich nicht nur um eine normative Entlastung, sondern auch um eine leiblich spürbare.²⁰³

Der Mensch ist nicht mehr aktiv, sondern passiv, er erleidet Gefühle und kann nur durch verschiedene Tricks versuchen, sich vor diesen zu schützen²⁰⁴. Schmitz wendet sich gegen jedwede These, die die Eigenaktivität des Menschen stark betont. Wann immer er von der menschlichen Natur spricht, betont er die Passivität. Damit wendet er sich gegen den in unserer Zeit dominanten Kult des Machens.

Aus sich selbst heraus vermag der Mensch nichts Nennenswertes hervorzu- bringen. Erst wenn ihn mächtige Atmosphären ergreifen, ist er zu außerordentlichen Leistungen fähig: „Kunst ist das Resultat einer Begegnung des Leibes mit den – als objektive Mächte verstandenen, nicht durch Introjektion umgedeuteten

²⁰¹ Vgl. die Wertschätzung der Gefühle in der Goethezeit, instruktiv zusammengefaßt bei Emmel / Rücker 1974. Vgl. als Übersicht über die Geschichte der Philosophie der Gefühle – in der Schmitz freilich noch nicht berücksichtigt ist – Hengelbrock 1971 und Lanz 1971.

²⁰² Schmitz 1993: 50.

²⁰³ Auch Helmuth Plessner betonte bereits die positive Funktion der Ergriffenheit, aber er interpretierte diese auf der Grundlage seiner Anthropologie anders als Schmitz. Die entlastende Ergriffenheit, die Schmitz global lobt, wird von Plessner differenzierter beurteilt. (Vgl. Plessner 1983: 66-76; 338-352; 367-379. Die Grundidee übernimmt Plessner vom Phänomenologen Hans Lipps, vgl. Lipps 1977: 118.) Im Falle von Süchten ist sie problematisch, nur bei großen Leidenschaften kommt es zu dem nach Plessner begrüßenswerten Ineinander von „Freiheitsverlust“ und „Selbsterfüllung“: „Sogar der leidenschaftliche Tennisspieler oder Briefmarkensammler in der selbstvergessenen Hingabe an derart unschuldige Tätigkeiten empfindet die Freude des Nicht-davon-Loskommens, das ihm mit den Möglichkeiten seines Objekts Möglichkeiten seiner selbst aufschließt, zu denen er aus freien Stücken nie gekommen wäre.“ Plessner 1983: 73.

²⁰⁴ Daß Gefühle auch vom Menschen manipuliert werden können, scheint Schmitz nur an wenigen Stellen seines Werkes als möglich anzunehmen: So sind etwa Handlungen wie Strafen oder Verzeihen nach seiner Auffassung Eingriffe in den Gefühlsraum, weil durch sie gleichsam die Wogen geglättet werden, die ein Unrecht im „Gefühlsraum“ aufgewühlt hat. (Schmitz 1973: §192.)

Gefühlen.“²⁰⁵ Damit der Mensch in höchstem Maße handeln – nämlich kreativ handeln kann, bedarf es also nach Schmitz des Beistandes der Gefühle. Nicht nur der Schwung zum Handeln wird dabei vom Gefühl bereitgestellt, sondern auch die Inhalte. Aus sich selbst heraus kann kein Mensch etwas Neues loslassen.

Die Freiheit, die dem Menschen bleibt, ist nicht die Freiheit des Schöpferischen, sondern die Freiheit, „die Geister zu scheiden“, das heißt, sich selbst zu entscheiden, welchem Gefühl er sich öffnen will²⁰⁶:

„So kann der vital stolze, sich nicht überhebende Mensch auch auf seinen Tod gefaßt sein, indem er sich als Medium und Gefäß versteht, bestimmt für ein Geschehen, das ihn ergreift und über ihn hinausgeht, freilich nicht für alles, was ergreifen kann und will, sondern als ein dank der unabdingbaren kritischen Funktion der Vernunft wählerisches Gefäß [...]“²⁰⁷

2.9 Ein System der Gefühle

Ausgehend von seiner Verallgemeinerung des Atmosphärenbegriffs entwickelt Schmitz ein *System der Gefühle*.

Die einfachsten Gefühle sind das Gefühl der Leere und das Gefühl der Zufriedenheit. Diese Gefühle haben nach Schmitz keine weitere Struktur als die, in eine Weite ergossen zu sein. Kommt eine Richtung hinzu, dann spricht Schmitz von Erregungen. Eine solche Richtung hat etwa die Panik in einem Theater, die Richtung ist dann „hin zum Ausgang“. Richtungen können aber auch noch diffuser sein, wie zum Beispiel das „weg von hier“ in der Sehnsucht. Die Richtungen haben nach Schmitz keine Quelle, von der sie ausgehen, er bezeichnet sie daher als „abgründig“.

Wichtig für die Klassifikation der Gefühle ist die Unterscheidung von *Verdichtungsbereich* und *Verankerungspunkt*. Sie beschreibt die Zentrierung eines Gefühls. Schmitz übernimmt diese Unterscheidung von dem Gestaltpsychologen Wolfgang Metzger.²⁰⁸ Der Verankerungspunkt einer Gestalt ist jene Stelle, von der her sich diese Gestalt aufbaut, der Verdichtungsbereich dagegen liegt dort, wo sich diese Gestalt anschaulich sammelt. Das mag sich relativ abstrakt anhören. Metzger veranschaulicht die Begriffe am Beispiel des Blattes. Dessen Verankerungspunkt ist der Stiel, an dem die Gestalt buchstäblich hängt, von dem

²⁰⁵ Schmitz 1966: 7.

²⁰⁶ Vgl. dazu die Freiheitslehre von Schmitz 1973: 527-605.

²⁰⁷ Schmitz 1993: 12.

²⁰⁸ Wolfgang Metzger: Psychologie. Dresden, Leipzig 1941, S. 174. Zitiert nach Schmitz 1969: 317.

her sie sich aufbaut. Der Verdichtungsbereich hingegen ist der Umriß des Blattes, denn darin sammelt sich die Gestalt.

Schmitz überträgt den Begriff nun auf die Gefühlstheorie: Verankerungspunkt ist dann ein einzelner Sachverhalt, an dem das Gefühl hängt, Verdichtungsbe- reich dagegen der Raum, in dem es sich sammelt. Er formuliert einige Beispiele:

„Furcht vor dem Zahnarzt ist z.B. Furcht vor diesem Mann und seinem Gerät (Verdichtungsbereich), aber auch vor der Aussicht, daß es weh tun wird (Ver- ankerungspunkt), und um dieser Aussicht willen. Verdichtungsbe- reich des Zorns ist der Mensch oder Gegenstand, auf den man zornig ist, Verankerungspunkt der Sachverhalt, über den man zornig ist. Das Entsprechende gilt für die Scham, wobei den Verdichtungsbe- reich meist der von Scham Ergriffene selber bildet, aber nicht immer, da man sich auch für Mitmenschen (wegen eines Ver- haltens – Verankerungspunkt) schämen kann.“²⁰⁹

Gefühle, die über einen Verdichtungsbe- reich oder über einen Verankerungs- punkt verfügen, bezeichnet Schmitz als *zentriert*.

Das Schmitzsche Kategoriensystem, das hier in seinen Grundzügen vorgestellt wurde, unterscheidet also drei Klassen von Gefühlen: Die reinen Stimmungen, von denen es zwei gibt, nämlich das Gefühl der Leere und das Gefühl der Zu- friedenheit. Sodann die Erregungen, das heißt die gerichteten Gefühle. Diese Klasse umfaßt die übrigen Gefühle, auch die zentrierten Gefühle, denn diese bilden eine Unterklasse. Es gehören hierher also Gefühle wie Sehnsucht, aber auch Wut, Zorn, Haß, Liebe usw.

Die Schmitzsche Klassifikation ist nicht nur als äußerliche Einteilung gemeint, sie gestattet auch, genauer nachzuvollziehen, wie Gefühle auseinander hervor- gehen, das heißt, sie läßt sich als ein Leitfaden verwenden, an dem die Meta- morphose von Gefühlen nachvollzogen werden kann. So mag sich zum Beispiel ein Gefühl zuerst als eine vage Sehnsucht ohne Zielpunkt manifestieren, die sich dann in eine Verliebtheit verwandelt, um sich schließlich um einen be- stimmten Menschen zusammenzuziehen, in dem sie ihren Verdichtungsbe- reich und ihren Verankerungspunkt findet. Nach Schmitz ist dies ein Geschehen, das ähnlich objektiv verläuft wie etwa Wolkenbildungen mit anschließendem Regen. Ein anderes Beispiel wäre die Umwandlung einer latenten Unzufriedenheit in einen Zorn, der seinen Anlaß sucht und findet. Die Gefühle erscheinen in sol- chen Metamorphosen als selbstpeilende Systeme, die plötzlich in einen be- stimmten Ort einschlagen.

Dem Mensch dagegen kommt nichts anderes zu, als von diesen Gefühlen nachträglich betroffen zu werden. Auch das affektive Betroffensein, das Schmitz

²⁰⁹ Schmitz 1990: 302.

von dem Gefühl ja streng unterscheidet, wird von ihm klassifiziert. Es kann lustvoll oder unlustvoll gefärbt sein, doch ist dies kein notwendiger Faktor, da Schmitz öfters auf Gefühle hinweist, die weder Lust noch Unlust bereiten. Sein Schulbeispiel ist der Ernst. Unerläßlich für die Art des affektiven Betroffenseins ist hingegen die Skala von Hingabe und Widerstand. Denn man kann sich dem Gefühl entweder hingeben oder aber ihm Widerstand leisten – das ist die einzige Art von Freiheit, die dem Menschen in der Konfrontation mit dem Gefühl bleibt.²¹⁰

2.10 Kommentar

Schmitz legt auf seine exzentrische Gefühlstheorie großen Wert. Den Band, der ihrer Einführung gewidmet ist, bezeichnet er als „Kernstück“ seines Systems der Philosophie²¹¹ und erwartet, wie ich bereits in der Einleitung dieses Kapitels erwähnte, einen „qualitativen Sprung“ auf dem Wege der Erforschung des Gefühlslebens²¹². In der Tat betritt er mit seiner Gefühlstheorie neuen Boden. Andererseits enthält diese Theorie auch eine Fülle schroffer Verzerrungen. Sie kann nicht als abgeschlossene Theorie, die einen ausgearbeiteten Diskurs zusammenfaßt, gewertet werden, sondern muß mit ihren erheblichen Krümmungen als Werk des Übergangs angesehen werden, das mit allen Mitteln versucht, neue Perspektiven zu bahnen.

In seiner Leibtheorie ist es Schmitz m.E. die geniale Leistung gelungen, die konventionelle Sichtweise radikal zu revolutionieren *und zugleich* eine in sich schlüssige grundsätzlich neuartige Theorie zu etablieren. Seine Gefühlstheorie enthält zwar ebenfalls zahlreiche genialische Konzepte und Thesen; sie ist aber im ganzen problematisch.

Vielleicht hat kein Autor das Gefühlsleben in seinen Details so umfassend, fast enzyklopädisch dargestellt wie Schmitz. In seinem Werk thematisiert er mehr als neunzig Gefühlssorten!

Andererseits spannt Schmitz seine empirische Darstellung in ein theoretisches Kampfprojekt ein. Es geht darum, daß Schmitz die These widerlegen will, daß Gefühle Bewußtseinszustände sind. Diese These bezeichnet er als Introjektion, und inszeniert ein mysteriöses Drama um sie herum. Die Introjektion sei ein gefährlicher Dämon, der die Herrschaft über die Menschen an sich gerissen hat:

„Darunter hat nicht nur der Sinn einiger wesentlicher Worte gelitten, sondern hauptsächlich die Echtheit von Recht und Religion, deren Vollziehbarkeit und

²¹⁰ Schmitz 1969: 348f.

²¹¹ Schmitz 1969: XIV.

²¹² Schmitz 1969: XI.

Verständlichkeit durch die Introjektion der Gefühle von der Wurzel her zerfressen wird.“²¹³

Deshalb müsse die Introjektion „bloßgestellt“ und „am Weiterwirken gehindert“ werden.²¹⁴ Diese Kampfansage verspricht eher Dramatisierung als eine geduldige Phänomenologie, die mit Augenmaß vorgeht.

Schmitz versucht die „Introjektion“ auszuhebeln, indem er zu beweisen sucht, daß alle Gefühle „ortlos ergossene Atmosphären [sind] [...], die einen Leib, den sie einbetten, in der Weise des [...] affektiven Betroffenseins heimsuchen, wobei dieses die Gestalt der [...] Ergriffenheit annimmt.“²¹⁵

In diesem Satz wird der Gegenentwurf von Schmitz fast komplett formuliert: 1. Gefühle sind räumlich, 2. sie sind auf spezielle Weise räumlich („ortlos ergossen“), 3. sie sind dominant („heimsuchend“). Dieser Entwurf ist als Polemik richtig, weil er neue Perspektiven öffnet und aus angestammten Selbstverständlichkeiten herausschreckt – gerade *durch* seine schroffen Umkehrungen und seine ausgreifenden Verallgemeinerungen. Als eine neue, zusammenfassende Systematik aber – und darum geht es Schmitz – scheint die Theorie fragwürdig zu sein.

Die Schmitzsche Gefühlstheorie ist inspiriert von der Erfahrung der Atmosphären. Diese ist für ihn die grundlegende Gefühlserfahrung. Schmitz versucht, alle Gefühle als Atmosphären aufzufassen. Bei diesem Versuch ergeben sich faszinierende Perspektiven, aber auch gewaltige Schwierigkeiten.

2.10.1 Zur These von der Räumlichkeit der Gefühle

Zu den provozierendsten Thesen der Schmitzschen Gefühlstheorie gehört jene von der *Räumlichkeit der Gefühle*.

Wie ist sie zu bewerten? Schmitz hat, ganz ähnlich wie Watsuji, daran erinnert, daß es gefühlshafte Zustände gibt, die räumlich sind. Man könnte sagen, daß Schmitz die nichtklassischen Gefühle entdeckt oder besser gesagt wiederentdeckt hat. Es sind dies die Atmosphären. Dabei handelt es sich zum einen um bestimmte klimatische Atmosphären, die an bestimmte Landschaften und Jahreszeiten gebunden sind, wie etwa die Gewitterstimmung, das Novemberwetter, die Frühlingsluft. Zum anderen handelt es sich um soziale Atmosphären, die an menschliche Landschaften oder Stadtlandschaften gebunden sind, etwa die erregte Atmosphäre eines Demonstrationzugs, die heitere oder unruhige Atmosphäre einer Stadt, die dicke Luft, die in einem Zimmer herrscht.

²¹³ Schmitz 1964: X.

²¹⁴ Schmitz 1964: XI.

²¹⁵ Schmitz 1969: 343.

Solche räumlichen Phänomene gibt es, auch wenn sie vom klassischen Gefühlskanon, der noch die modernsten psychologischen Analysen beherrscht, nicht oder kaum beachtet werden.

Nun versucht Schmitz aber, seine Räumlichkeitsthese auch auf die klassischen Gefühle auszudehnen. Auch Zorn, Wut, Trauer, Scham, Neid, Freude sollen ebenso räumlich sein wie die sommerliche Mondnacht. Diese These bezeichne ich als seinen Versuch, den Atmosphärenbegriff zu verallgemeinern. Es handelt sich gewissermaßen um den Versuch, die klassische Schematisierung umzudrehen. Denn in der konventionellen Gefühlstheorie funktionierte die Verallgemeinerung folgendermaßen: Sie ging von den innerlichen Gefühlen aus und versuchte die Atmosphären nach ihrem Modell zurechtzubiegen. Schmitz dagegen nimmt die Atmosphären nicht als Grenzfall, sondern als Kernphänomen.²¹⁶

Das zeigt zum Beispiel seine Beschreibung der Freude, die er als klimatische Atmosphäre darzustellen versucht:

„Der von Freude ergriffene Mensch möchte springen oder hüpfen; er fühlt sich leicht und beschwingt wie ein Vogel [...] aber nicht, weil ihm [...] primär sein leibliches Befinden eine Illusion von Kraft und Aktivität eingäbe. [...] Dem von Freude erfüllten Menschen ist vielmehr deshalb nach Levitation zu Mute, weil [...] eine räumliche Atmosphäre, die ihn auch leiblich packt und gleichsam hebt, sein gesamtes Erleben in neuer Weise tönt. [...] Dieser Auftrieb [...] ist etwas so Ungewöhnliches und Hervorstechendes, daß die Eigenart der Freude als ergreifende Atmosphäre daran leicht aufgewiesen werden kann.“²¹⁷

Schmitz verwendet hier eine ziemlich kitschige Metapher, um eine reichlich phantastische These abzustützen. Die Frage ist, ob die Metapher das aushält. Gewiß: Es in der Tat so, daß wir häufig räumliche Metaphern verwenden, um unsere Gefühle zu beschreiben. Wir sprechen von einem Anflug von Trauer, von einer dichten Trauer usw. Dennoch sind diese Gefühle nicht im selben Sinn räumlich wie die Atmosphären. Denn es ist durchaus möglich, daß zwei Menschen nebeneinander stehen und von völlig verschiedenen Gefühlen ergriffen werden.²¹⁸ Außerdem pflegen Trauer oder Neid an einer Person zu haften. Sie lassen sich auch zum Beispiel durch Reisen, also durch Raumbewegung nicht abschütteln, während man eine klimatische Atmosphäre durchaus durch Ortsveränderung loswerden kann.

²¹⁶ Die Verallgemeinerung geschieht bei Schmitz keinesfalls naiv. Vgl. Schmitz 1969: 98-106. Er sieht durchaus einen Unterschied zwischen den Atmosphären und den Gefühlen des klassischen Gefühlskanons, versucht ihn aber zu relativieren. Vgl. Schmitz 1969: 145-148.

²¹⁷ Schmitz 1990: 294.

²¹⁸ Schmitz erwähnt dieses Problem als „rein spekulative Frage“, auf die er keine Antwort weiß, und schlägt kurzerhand vor, „die Sache im übrigen auf sich beruhen zu lassen“ (Schmitz 1990: 310).

Schmitz versucht dieses Problem durch Einführung eines sogenannten Gefühlsraums abzuschaffen. In der Tat scheut er sich nicht, sämtliche räumliche Begriffe umzudefinieren.²¹⁹ Dieser Aufwand soll dazu dienen, sein Verallgemeinerungsprojekt durchzuziehen. Mir scheint dieser Versuch verfehlt. Denn am Ende ist sein Bemühen identisch mit dem Geständnis, daß die klassischen Gefühle nicht im gewöhnlichen Sinn als räumlich zu bezeichnen sind. Damit verliert aber seine Räumlichkeitsthese an Interesse. Denn daß man alles behaupten kann, was man will, solange man nur genügend Geschick im Definieren aufbringt, das ahnt jeder, der irgendwann einmal mit Philosophie zu tun gehabt hat.

Vielleicht kann man sogar einen Gefühlsraum widerspruchsfrei konstruieren. Aber die These von der Räumlichkeit der Gefühle ist nur solange aufschlußreich, als sie sich auf den gewöhnlichen Raum bezieht. Und die grundlegende Eigenschaft dieses Raumes ist, daß man in ihm umherreisen kann.²²⁰ Für den Gefühlsraum gilt das aber nicht, sonst müßte ich schließlich meine Freude verlieren, sobald ich mich ins Auto setze und abfahre. Der Gefühlsraum ist unnötig im Fall der Atmosphären, denn die sind auch im gewöhnlichen Sinne räumlich, und nutzlos im Fall der klassischen Gefühle. Er ist ein Kandidat für das Occamsche Messer.²²¹

Die Gefühlstheorie wird vermutlich zwischen räumlichen und nichträumlichen oder quasiräumlichen Gefühlen unterscheiden müssen. Doch scheint mir die Problematik der Schmitzschen Gesamtdarstellung ohnehin eher anzuzeigen, daß es für eine überzeugende Gesamtheorie noch zu früh ist. Vielleicht ist es sinnvoller, erst einmal das Thema der Atmosphären genauer zu analysieren. Hier warten ohne Zweifel noch viele Entdeckungen.

Um zusammenzufassen: Obwohl die Räumlichkeitsthese in der Generalisierung, die Schmitz fordert, m.E. nicht haltbar ist, scheint es aus rhetorischen Gründen vertretbar, daß Schmitz seine Idee so plakativ formuliert und in die Diskussion wirft.

2.10.2 Zur These von der Abgründigkeit der Gefühle

Ähnlich wie im Fall des Leibes bemüht sich Schmitz, auch die Gefühle zu autonomisieren. Ich bezeichne diese Autonomisierung als seinen Versuch, aus den Gefühlen „abgründige Mächte“ zu machen.

²¹⁹ Dieser Operation hat er ein eigenes Buch gewidmet: Schmitz 1967.

²²⁰ Das betont auch Schmitz selbst; vgl. Schmitz 1964: 459 und Schmitz 1990: 275.

²²¹ Die hier formulierte Kritik richtet sich ausdrücklich *nicht* gegen den leiblichen Raum. Anders als die Überlegungen zum Gefühlsraum sind m.E. die Schmitzschen Thesen zum leiblichen Raum erhellend. Ähnlich wertet Rentsch 1993.

Das Kennzeichen der Abgründigkeit wird von Schmitz aus Anlaß eines Klassifikationsproblems eingeführt, es soll die Gefühle von den leiblichen Regungen unterscheiden. Doch meistens, wenn im Werk von der Abgründigkeit der Gefühle die Rede ist, ist das Wort nicht in diesem engen Sinn gemeint. Vielmehr drückt es dann, wie in der gewöhnlichen Umgangssprache ja auch, die Überzeugung aus, daß das so Bezeichnete unheimlich, unerklärlich, autonom und unkontrollierbar sei.

Auch diese These läßt sich, wenn man sie als Polemik versteht, rechtfertigen. Denn mit der physiologischen Erforschung der Gefühle ist der ungute, aber verbreitete Eindruck entstanden, daß sie durch Hormonschwankungen erklärbar und auch kontrollierbar seien. Zurecht macht Schmitz gegen solche Reduktionsversuche geltend, daß sich die Gefühle nicht neurophysiologisch wegerklären lassen.

Als systematische Aussage jedoch ist die Abgründigkeitsthese unhaltbar.²²²

Sie gilt mit Sicherheit nicht von den klimatischen Atmosphären, denn diese sind nicht abgründig, sondern immer mit einer *konkreten Landschaft*, sei es nun eine natürliche Landschaft oder eine Stadtlandschaft, verbunden und auch nur im Zusammenhang mit dieser beschreibbar. Auch die klassischen Gefühle sind m.E. keine abgründigen Atmosphären, sie sind vielmehr immer mit *konkreten Situationen* verbunden und können auch von diesen Situationen her verwandelt werden. Über diesen Zusammenhang zwischen Gefühlen und Situationen weiß man sehr viel mehr, als Schmitz, fixiert auf sein Kampfprojekt, zugibt.²²³

In Schmitz' Gefühlsbeschreibungen werden Situationselemente systematisch weggelassen. Man erfährt von jemandem, der traurig ist, und man erfährt, wie er diese Trauer empfindet, und zwar in allen Einzelheiten. Wonach man aber meist vergeblich sucht, ist die Angabe eines *Grundes*, weshalb der Betreffende traurig ist. Mit Beschreibungen, die auf diese Weise zurechtgemacht sind, läßt sich natürlich die These von der Abgründigkeit der Gefühle leicht stützen. Aber

²²² Sie ist auch verschiedentlich kritisiert worden. Vgl. dazu Böhme 1995: 30f., insbesondere aber die ausgezeichnete Polemik von Hauskeller 1996: 21-31.

²²³ Vgl. nur die berühmte Abhandlung von Heider 1977, besonders 206-257. Heider ist deshalb ein guter Beleg, weil er in seiner Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen die naive, vorthoretische Analyse von Gefühlen zu rekonstruieren sucht, ein Projekt, das durchaus einen phänomenologischen Kern hat. Aber sogar ein so unphänomenologisch gesonnener Autor wie Ernst Bloch hat eine interessante Beobachtung zum Verhältnis von Gefühl und Situation beizusteuern: „Ein Zimmer, eine Landschaft scheinen eine ‚Stimmung‘ zu haben, und auch hier desto entschiedener, je unentschiedener, das heißt diffuser der übertragene Affektzustand dreinsieht. So ist der helle Mittag dafür wenig geeignet, mehr der Vormittag, am bequemsten der Abend; bekannt ist die Gewitterstimmung (die der erste Blitz vertreibt). Schlechter dafür geeignet sind einfache große Gegenstände wie das Meer, besser die unübersichtlicheren wie der Wald.“ Bloch 1973: 117f. Eine ausgezeichnete Analyse der Rührung bietet Fischer 1995.

diese Abgründigkeit erweist sich bei näherem Zusehen eher als Einseitigkeit der Beschreibung. Denn die Gründe, weshalb einer traurig ist, die gehören zum Phänomen Trauer nun einmal dazu. Eine Beschreibung, die nur das Atmosphärische herausarbeitet, reicht nicht aus, um das Gefühl „Trauer“ so darzustellen, daß man es wiedererkennen kann. Die situativen Hintergründe, eine Beschreibung dessen, was „passiert ist“, sind unerlässlich für eine hinreichende Definition. Schmitz überschätzt die Leistungsfähigkeit des atmosphärischen Zugangs zu Gefühlen. Ein bloß auf das Atmosphärische zugeschnittenes Vokabular reicht nicht aus. Die Theorie der Gefühle verliert an Komplexität und Unterscheidungsgenauigkeit, wenn sie situative Elemente vernachlässigt.

Man könnte einwenden, daß eine Analyse und Typisierung der situativen Randbedingungen von Gefühlen nicht die Aufgabe des Phänomenologen sei. Dieses Argument ist fadenscheinig. Die Aufgabe der Phänomenologie ist es doch, mit ihren Untersuchungen möglichst nahe an die gelebte Wirklichkeit des Alltags heranzukommen. Beschreibungen aber, die sich nur mit der atmosphärischen Dynamik der Gefühle befassen, wirken nicht gerade besonders lebensnah, sondern im Gegenteil ziemlich esoterisch und abgehoben. Sie erwecken den lebhaften Wunsch, der Autor möge jetzt endlich einmal „Butter an die Fische tun“ und erklären, wodurch diese Schwebungen, von denen er spricht, eigentlich entstehen.

Die Auskunft, daß so etwas unphänomenologisch wäre, wirkt defensiv. Es ist ja nicht an neurophysiologische Erklärungen gedacht. Was hier gefordert wird, ist lediglich, daß in ganz einfachen Worten die typischen Szenen, Konflikte und Ereignisse geschildert werden, die mit bestimmten Gefühlen üblicherweise einhergehen. Verzichtet man auf dieses Thema, dann geraten die Gefühle in eine merkwürdige Position der Pseudotranszendenz, die dem Status der platonischen Ideen nicht unähnlich ist.

Die Abgründigkeitsthese erschwert ferner einen kritischen Umgang mit Gefühlen. Denn Gefühle entstehen schließlich nicht nur von selbst, sie werden auch *gezüchtet*. Die erste systematische Gefühlstheorie, die wir überhaupt kennen, steht geradezu unter diesem Vorzeichen der Manipulierbarkeit der Gefühle. Es ist die Affektenlehre in der Aristotelischen Rhetorik. Heute werden Gefühle in einem Ausmaß manipuliert, von dem sich der antike Denker sicher nichts hätte träumen lassen.²²⁴ Und das nicht nur aus kommerziellem Kalkül, sondern auch aus politischem Interesse. Nach Schmitz' Auffassung ist die Entstehung und Entwicklung eines Gefühls niemals eine gezielte Operation, die von einer Person oder einer Gruppe gesteuert wird, sondern ein „abgründiges Geschehen“.²²⁵ Nun wird kaum jemand behaupten wollen, daß sich Gefühle restlos

²²⁴ Vgl. dazu nur Rupert Lay: *Manipulation durch die Sprache*. Reinbek bei Hamburg 1986.

²²⁵ Vgl. die Schmitz-Kritik von Hauskeller 1995: 21-31.

rational auflösen lassen. Man kann Gefühle nicht berechnen. Aber Unberechenbarkeit ist nicht dasselbe wie Abgründigkeit: sonst könnte man auch die Post oder den öffentlichen Nahverkehr abgründig nennen.

Die Gefühle werden bei Schmitz zu etwas Eigenständigem erklärt, das nichts mit der Seele (die es nach Schmitz gar nicht gibt, vgl. 3.6), zu tun habe. Doch diese Autonomisierung ist dem Verständnis der Gefühle nur bedingt förderlich. Gegen seine erklärte Absicht macht er die Gefühle auf diese Weise zu etwas Außerweltlichem, zu etwas Spirituellem, Abstraktem. Verbindungen, die sich bei fast jedem Gefühl nachweisen lassen, Verbindungen zu natürlichen Gegebenheiten, zu gemeinsamen oder persönlichen Situationen werden aufgelöst, ohne daß ein erkennbarer Erkenntnisgewinn erzielt würde. Die Autonomisierung hat eine Tendenz, in Verdinglichung umzuschlagen, so daß es oft den Anschein hat, als versuche Schmitz, aus den Gefühlen Substanzen, Stoffe zu machen.

Im Anschluß an eine Analyse der Stille etwa spricht er dieser nicht nur Räumlichkeit, sondern auch *Stofflichkeit* zu: „Unbefangene phänomenologische Analyse zwingt aber zu dem Eingeständnis, daß der nicht meß- und wägbare, wohl aber gewissermaßen hörbare Stoff der Stille so gut und gern Stoff ist wie der den Physikern bekannte [...]“²²⁶ Er spricht sogar am gleichen Ort von einer „materialistischen Gefühlstheorie“; zieht aber dann doch die Notbremse, und erklärt, daß es darauf ankomme, „sich klar zu machen, daß es sich um eine Materie eigener, ungewohnter Art handelt.“ Mit anderen Worten, es handelt sich um eine Materie, die eigentlich doch keine Materie ist.

Im Mittelpunkt der Schmitzschen Gefühlstheorie steht die Ergriffenheit: das affektive *Betroffensein* vom Gefühl. Im Verhältnis zum Gefühl ist der Mensch bei Schmitz wesentlich passiv. In diesem Punkt entspricht die Gefühlslehre der allgemeinen Tendenz des Schmitzschen Werkes, nämlich die zentrale Position, in die der Mensch von der Philosophie des Deutschen Idealismus gestemmt worden war, zu demontieren. Die Möglichkeiten des Menschen, mit Gefühlen umzugehen, sind in seiner Theorie eindimensional: sie bewegen sich auf einer Skala zwischen Abwehr und Überwältigung.²²⁷

In späteren Publikationen rückt Schmitz von seiner Abgründigkeitstheorie stillschweigend ab. Das ist vor allem auf den *Situationsbegriff* zurückzuführen, den Schmitz erst spät entwickelt hat. Im 1964 veröffentlichten Plan seines Werkes taucht dieses Wort noch nicht auf.²²⁸ Der Begriff gestattet ihm, das Thema der Gefühle neu zu präzisieren. Denn Gefühle hängen sehr eng mit Situationen zusammen und verändern sich, indem sich Situationen verändern. Eine Berück-

²²⁶ Schmitz 1969: 208.

²²⁷ Schmitz 1969: 348.

²²⁸ Schmitz 1964: 142-147.

sichtigung der Situationen vermag seine Gefühlstheorie wesentlich zu verbessern. Ein Beispiel ist seine ausgezeichnete Darstellung der Liebe. Während diese in seinen früheren Darstellungen ein unberechenbarer Dämon war, berücksichtigt er später ihre situativen Komponenten.

Erste Analysen des Zusammenhanges zwischen Gefühlen und Situationen legt er bereits in dem Band *Der Rechtsraum* vor, der auf den hier kritisierten Band *Der Gefühlsraum* unmittelbar folgt. Im *Gefühlsraum* analysiert er die Gefühle ausschließlich unter dem Aspekt, daß sie im Raum „ergossen“ sind, ganz ähnlich wie Gase. Dagegen interessiert er sich im *Rechtsraum* auch für die *typischen Situationen*, in denen die Gefühle Zorn und Scham aufzutauchen pflegen. Diese wichtige Analyse des situativen Unterbaus wird dann in seiner Untersuchung über die Liebe fortgesetzt. Darauf komme ich zurück.

2.10.3 Zur These von der Bestimmtheit der Gefühle

Gefühle sind nach Schmitz „genauso objektiv wie Landstraßen, nur weniger fixierbar“. Das „weniger fixierbar“ meint dabei lediglich die spezifische Räumlichkeit der Gefühle, sie sind ja, nach Schmitz' Auffassung, *ergossen*, und können daher nicht in gleicher Weise lokalisiert werden wie Landstraßen. Ansonsten aber sind sie nach seiner Auffassung genauso klar bestimmte Dinge wie es eben Landstraßen sind, die sich vermessen und kartieren lassen.

Die These von der Stofflichkeit impliziert die speziellere These von der Bestimmtheit der Gefühle. Denn was sich als Stoff durch den Weltraum – oder durch den Gefühlsraum – bewegt, das ist offenbar durchgehend bestimmt, in derselben Weise, wie die Chlorgaswolke, die in einem Chemiewerk ausströmt, nicht erst dadurch zu dieser Substanz wird, daß Arbeiter hineingeraten, sondern schon vorher als dieser bestimmte Stoff an diesem bestimmten Ort vorhanden war. Stoffe wandeln sich nicht bloß deshalb um, weil ein Mensch vorbeikommt und sie ansieht, sondern sie liegen schon vorher in stabilen Formen vor. Ebenso muß man es sich nach Schmitz offenbar auch bei Gefühlen vorstellen.

Seine Überzeugung von der Bestimmtheit der Gefühle kommt auch in Schmitz' Darstellung seiner Gefühlstheorie zum Ausdruck. Die Gefühle sind da fein säuberlich abgeteilt, als handle es sich um Chemikalien. Es gibt auch eine Klassifikation der Gefühle; sie wurde oben vorgestellt.

Die sehr bestimmte Form der Darstellung suggeriert auch einen außerordentlich bestimmten Gegenstand, die Frage ist freilich, ob es einen solchen gibt. Sind Gefühle tatsächlich so bestimmt, wie zum Beispiel Pflanzenarten oder Stoffarten? Mir scheint das weder für die Atmosphären noch für die klassischen Gefühle zuzutreffen.

Im ersten Band seines Systems hatte auch Schmitz selbst noch von der chaotischen und schwankenden Natur der Gefühle gesprochen. Auch hatte er in demselben Band im Verlaufe seiner bedeutenden Analyse des Chaos gezeigt, daß der Satz von der durchgängigen Bestimmtheit aufgegeben werden müsse.²²⁹ An einer der wenigen Stellen, an denen er nicht die Erlebnisse anderer referiert und in seinen Deutungsrahmen zu integrieren sucht, sondern eine *eigene* Erfahrung notiert, wird ebenfalls das Unbestimmte des Gefühls hervorgehoben. Er schreibt, daß er beim Hören von Musik, die ihm zusagt, oft von starken Emotionen ergriffen wird:

„Wenn man mich aber fragen wollte, um welche Gefühle es sich denn handle – Liebe? Sehnsucht? Kummer? Zorn? –, wäre ich gewöhnlich selbst verlegen, allenfalls bei Trauer oder Heiterkeit ziemlich sicher, und noch viel weniger wäre ich geneigt, mit anderen darüber zu streiten.“²³⁰

Diese Beobachtungen und Thesen sind völlig zutreffend. Gefühle sind nämlich wesentlich unspezifische Anregungen. Das ist, wie zu Anfang dieses Kapitels bereits erwähnt, besonders deutlich bei den Atmosphären. Es gilt aber, wenn man genauer hinsieht, auch von den klassischen Gefühlen.

Leider hat aber Schmitz diese Einsichten nicht konsequent in seine Gefühlstheorie eingebaut. Vielmehr zeichnet er die Gefühle in der Regel als ziemlich *bestimmte* Objekte. Seine Phänomenologie der Gefühle gibt sich als Botanik. Nach der Art eines Naturforschers alter Schule hat er die Gefühle in enzyklopädischer Breite gesammelt, bestimmt und katalogisiert. Man kann bei Schmitz eine große Sensibilität für das Unbestimmte, für das Chaotische beobachten, die aber zugleich mit einer merkwürdigen *Furcht* vor diesen Zwischenbereichen gepaart ist, die dann darin gipfelt, daß er das Unbestimmte, das er doch eigentlich retten will, mit seinen Einteilungen²³¹ schließlich selbst erledigt.

Es ist bei ihm durchgehend die Tendenz zu beobachten, daß er sich zwar für das Chaotische, für die Zwischenbereiche zwischen Licht und Schatten interessiert, aber dieses Unbestimmte am Ende selbst nicht gelten lassen kann. Bei ihm

²²⁹ Schmitz 1964: 328f.

²³⁰ Schmitz 1978: 257.

²³¹ „[...] der einsame Hörer hat [...] nicht selten den Eindruck, daß ihn aus der Musik hervor eine bestimmte Atmosphäre anspricht und ergreift, während er doch die Zumutung, aus der Liste ihm geläufiger Namen bestimmter Gefühle, die solche Atmosphären sind, einen dafür zu wählen, geradezu als albern oder mindestens inadäquat empfindet.“ Schmitz 1978: 258. Wenig später schreibt er sogar: „An den Gefühlen, die ein bedeutendes Musikstück – etwa aus Bachs Orgelwerk oder Wohltemperiertem Klavier – dem Hörer entgegenbringt, scheitert aber dessen Auslegungs- und Klassifizierungskunst, auch dann und erst recht dann, wenn er sich in das Stück vertieft.“ (Schmitz 1978: 260). Das schreibt derselbe Schmitz, der neun Jahre zuvor ein „vollständiges Kategoriensystem“ der Gefühle präsentiert hat. (Schmitz 1969: 353).

muß alles *ganz* genau sein.²³² In seiner Darstellung wird daher aus dem Unbestimmten oft etwas ausgesprochen Bestimmtes, etwas Fertiges, eine autoritär verkündete, dogmatische Gewißheit.

Dabei sind gerade die Gefühle alles andere als stabile Substanzen, die man streng kategorisieren kann. Man kann Typen bilden, und man kann diese Typen ordnen. Aber diese Ordnung zu einer schematischen Klassifikation zuzuspitzen, ist schon zuviel, und nahezu absurd ist der Versuch, diese Klassifikation heranzuziehen, um Ableitungsanstrengungen zu exerzieren.²³³

Gefühle sind diffuse Phänomene. Die Klassifikation der Gefühle läßt sich nicht als System durchführen, sondern ist allenfalls als vorläufige Ordnung von Typen möglich. Nicht das geschlossene botanische System von Linné sollte hier das Vorbild sein, sondern eher offene Ordnungen wie zum Beispiel die berühmte Klassifikation der Wolken von L. Howard.²³⁴

2.10.4 Was ist Betroffenheit?

Für die Theorie von Schmitz ist entscheidend, daß die Gefühle „draußen“ sind; von dort kommen sie über den Menschen. Er unterscheidet zwischen dem Gefühl und dem Fühlen dieses Gefühls, dem Betroffensein von ihm. Der Mensch selbst hat dabei nur die Möglichkeit, sich gegen das Gefühl zu wehren. Der Begriff der *Betroffenheit* impliziert die passive oder nur reaktive Haltung dem Gefühl gegenüber und zeigt, daß das Thema des Fühlens, das heißt, die Frage, wie denn ein Gefühl sozusagen anfängt, auf die Perspektive zentriert wird, wer Herr ist und wer Knecht. Schmitz analysiert den Begriff der Betroffenheit in zwei Dimensionen, nämlich zum einen hinsichtlich der klassischen Dichotomie Lust/Unlust und zum anderen – und das ist hier entscheidend – hinsichtlich Hingabe/Widerstand.²³⁵

Damit bleibt Schmitz innerhalb der traditionellen Blickrichtung. Lediglich seine *Wertung* ist eine andere, indem er nämlich meint, daß es in der Regel gut ist,

²³² „Ganz genau sein wollen“ ist für ihn ein „Muß“ (Schmitz 1994: XIV), als ob es sinnvoll ist, genauer zu sein, als die Diskussionslage erfordert. Das „gelebte Leben“ will Schmitz mit Begriffen ausforschen, die den mathematischen „an exakter Präzision nicht nachstehen“ sollen. Da erweist sich das Prinzip der Genauigkeit weniger als methodisches „Muß“, sondern eher als pedantischer Zwang. Es gibt keine absolute, sondern nur eine relative Genauigkeit, die sich immer an den Gesprächspartnern und an den Problemen orientieren muß. Man kann überhaupt nicht „ganz genau sein“, und schon gar nicht, wenn es um das „gelebte Leben“ geht.

²³³ Vgl. die selbst alberne Deduktion der Albernheit in Schmitz 1969: 352.

²³⁴ Vgl. Malberg 1994: 94ff.

²³⁵ Vgl. Schmitz 1969: 348f.

sich den Gefühlen und ihrem Schwung zu überlassen, statt sie, wie eine gewisse philosophische Traditionslinie vorschlägt, abzuwehren und zu unterdrücken, um auf diese Weise die Souveränität des Subjekts zu sichern.²³⁶

Die Gefühle sind, wie eben gesagt wurde, nichts vollkommen Bestimmtes. Der Mensch wird im Augenblick des Betroffenenwerdens nicht von einem in seiner Art schon fertigen Gefühl überrollt. Vielmehr regt sich da etwas oft ganz Unklares, das erst durch die Reaktion, durch die Geste, die man ihm gibt, mehr Form gewinnt. Deshalb ist auch das Betroffensein etwas anderes als Überwältigtwerden. Es geht nicht nur um Macht oder Ohnmacht. Gefühle werden durch die Gesten nicht einfach ausgedrückt, sozusagen von Innen nach Außen transportiert, sie werden durch diese Gesten *ausgeformt*.

Wie fängt denn ein Gefühl, sagen wir etwa, die Liebe, eigentlich an? Ist sie etwa immer sofort vollständig da? Das mag es freilich auch geben, man spricht dann von Liebe auf den ersten Blick. Aber normalerweise braucht Liebe eine längere Anlaufzeit, ehe sie als solche erkennbar wird. Zunächst ist da erst einmal etwas Chaotisches, in dem die verschiedensten Dinge stecken. Da kommen Hoffnungen nach oben, Ängste werden wach, Bilder melden sich; und wie man diesen konfusen Wirbel nennen soll, weiß man zunächst einmal gar nicht. „Ich glaube, ich bin verliebt“, mag man sagen. Aber ganz sicher sind da die wenigsten, und diese Unsicherheit hat mit der *Sache selbst* zu tun, nicht nur damit, daß man sich nicht zu weit aus dem Fenster lehnen will. Auch bei der sogenannten Liebe auf den ersten Blick gibt es vor aller Klarheit die Schrecksekunde, den Moment der Verwirrung.

Robert Musil hat diese Tatsachen wohl als erster klar erkannt und in den Mittelpunkt seiner nachgelassenen Gefühlstheorie gestellt, die sich zum Teil in den Tagebüchern, zum Teil in einigen postum veröffentlichten Kapiteln des „Mannes ohne Eigenschaften“ findet.²³⁷ Er schreibt:

„Man sagt, die Gefühle seien das einzig Evidente in uns. Zum Teil ist das richtig, nämlich das Fühlen ist evident. Daß ich etwas ‚fühle‘, wenn ich z.B. eifersüchtig bin, ist evident, daß ich aber ‚Eifersucht‘ fühle, ist gar nicht evident. Das beruht auf Vorstellungen und ist mit allen Unsicherheiten solcher behaftet [...]“²³⁸

Bei Musil findet sich auch ein sehr zutreffender Vergleich für diesen Anfangszustand:

²³⁶ Es gab auch vor Schmitz schon eine einflußreiche philosophische Tradition, die das Lob der Affekte predigte. Vgl. dazu die Artikel *Gefühl* und *Affekt* im Hist. Wöbu. Phil.

²³⁷ Vgl. zu Musils Gefühlstheorie insbesondere die Kapitel 52, 54, 55, 57 und 58 im Nachlaßband des „Mann ohne Eigenschaften“.

²³⁸ Musil 1965: 20.

„Die eigentümliche Weise, auf die das Gefühl dabei sowohl von Anfang an vorhanden als auch nicht vorhanden ist, läßt sich aber durch den Vergleich ausdrücken, daß man sich sein Wachsen und Werden nach dem Bild eines Waldes vorstellen müsse, und nicht nach dem eines Baumes. Eine Birke beispielsweise bleibt vom Keimen bis zum Absterben sie selbst; ein Birkenwald kann dagegen als gemischter beginnen und wird ein Birkenwald, sobald diese Bäume – zufolge von Ursachen, die recht verschieden sein können, in ihm überwiegen [...]“²³⁹

Zur Liebe wird ein Gefühl wesentlich dadurch, daß man es in diese Richtung gestaltet. Der Wirbel des Anfangs kann nämlich manchmal auch eine andere Gestalt annehmen und sich in Antipathie verfestigen. Denn gerade Menschen, die man lieben kann, haben ja oft etwas an sich, das einem auch Angst macht. Schon in der Antike wurde der Eros bittersüß genannt, und bis zur ansonsten extrem simplifizierenden Gefühlstheorie der Psychoanalyse erhält sich die Einsicht in die Ambivalenz der Emotionen.

Die Gefühle stehen keineswegs sofort fertig und betriebsbereit vor einem. Sie brauchen Zeit, um sich zu entwickeln. Der Vorgang des Betroffenseins ist erst einmal eine Verwirrung. Es mag zwar Leute geben, die sich von einer Sekunde zur nächsten in höchste Erregung bringen können, die Jähzornigen etwa, oder andere, die bei jeder Gelegenheit gerührt sind. Aber diese geben vielleicht nur deshalb ihren Gefühlen so rasch eine bestimmte Gestalt, weil sie diese Gestalt gut handhaben können und so das chaotische Schlingern, das jedes Gefühl erst einmal mit sich bringt, schnellstmöglich loswerden.

Das Gefühl wird erst richtig fest in der leiblichen Geste, in der es aufgefangen wird. Denn Gefühle sind von Haus aus ambivalent, sie changieren und werden erst durch die leibliche Resonanz fest. Durch die Geste ergreift einen der Affekt, aber zugleich ergreift man ihn selbst damit. Eine ihrer selbst nicht sichere Anmutung kippt ein in richtige Melancholie zum Beispiel, und stellt sich darin fest.²⁴⁰ Die oben referierte Ansicht von Schmitz, daß jeder sofort eine passende Geste für jedwedes Gefühl bereit habe, ist unzutreffend.

Die Schmitzsche Gefühlstheorie beobachtet den Anfang des Fühlens nicht genau genug. Der Begriff der Betroffenheit²⁴¹ ist zu eng gebaut: Betroffenheit wird als Besessenheit dargestellt. Das Konzept von Schmitz vereinfacht die Anfangssituation folgendermaßen: Hier ist das Gefühl, der Herr, mit Autorität und klaren Anweisungen (Programmen), und da ist der Knecht, der Mensch, der zufälligerweise diesem Herrn über den Weg gelaufen ist, und sich nun nur noch entscheiden kann, ob er dem Herrn gehorchen will oder nicht. Tatsächlich ist

²³⁹ Musil 1992: 1171.

²⁴⁰ Vgl. Lipps 1977: 16.

²⁴¹ Vgl. zum Wortfeld betreffen-berühren-tangieren Schumacher 1986: 514-518.

aber der Moment der Empfindung, der Anfang des Gefühls komplexer. Es ist etwas Fremdes da. Aber es ist unklar, um welche Macht es sich handelt, und was sie fordert.

Das Sich-Einlassen auf das Gefühl ist nicht, wie Schmitz annimmt, bloß ein Gehorchen. Es mag zwar reflexartige Reaktionen auf Gefühle geben, aber das sind degenerierte Formen des Betroffenseins, in denen dem Gefühl ausgewichen wird, indem es in eine standardisierte Form verpackt und beiseite gebracht wird. Gerade in der individuellen Art und Weise, in der einer mit seinen Gefühlen umgeht, können sich Persönlichkeit und Niveau eines Menschen zeigen.

Der Mensch ist nicht nur Knecht des Gefühls, sondern er *gestaltet* es auch. Zu dieser Ausgestaltung gehören die Gesten, aber auch das, was er über sein Fühlen sagt, es gehören die Handlungen dazu, die er folgen läßt.

Das Fühlen ist im Ganzen weder ein aktiver, noch ein passiver Prozeß. Darin mag auf den ersten Blick eine gewisse Schwierigkeit für die Beschreibung des Fühlens liegen. Die deutsche Sprache kennt im Gegensatz zur altgriechischen kein Medium, mit dem sich solche Prozesse leicht ausdrücken ließen. Aber man darf nicht für alles, was man sagen will, gleich eine eigene grammatische Form verlangen. Der Aktiv-Passiv-Schematismus stellt die Theoriebildung keineswegs vor eine Alternative. Man muß sich eben etwas einfallen lassen.²⁴² Die strukturelle Lücke in der Sprache läßt sich leicht durch reflexive Wendungen oder impersonale Konstruktionen, die den Aktiv-Passiv Schematismus aufbrechen, kompensieren. In der Umgangssprache geschieht das etwa, indem man sagt: „es gärt in ihm“ oder „er steigert sich in sein Gefühl hinein“.

„Ein Gefühl bildet sich“ – und zwar unter Mitgestaltung des Menschen. Deshalb kann es auch neue Gefühle geben, indem der chaotische Wirbel der Emotion in eine neue Richtung ausgestaltet wird. Gefühle sind etwas anderes als Drogen, sie haben kein genau festgelegtes Wirkungsbild. Der Horizont eines Gefühls ist nicht verbaut durch festgelegte Reaktionen. Gefühle sind vielmehr das, was einen in eine Fremde tragen kann, sie können Neues erschließen. Gefühle sind Anlässe abzureisen: Verliebtsein ist eine Aufbruchstimmung.

Jedes Gefühl ist anders, und zwar durch die Geschichte, die ein Mensch daraus macht. Wir sind zwar gewohnt, Gefühle mit eindeutigen Namen zu belegen, wir sprechen von „der Liebe“, „dem Zorn“, „der Trauer“. Diese Wörter lassen oft nur schwer den Plural zu. Es hört sich merkwürdig an, von „den Lieben“, „den Zörnern“, „den Trauern“ zu sprechen. So mag die Sprache die Illusion fördern, daß immer derselbe Prozeß gemeint ist, wenn man sagt, jemand sei

²⁴² Die meistgerühmten und meistgeschmähten Beispiele für Verfahren, wie man die gewöhnlichen Schematismen der deutschen Sprache durchbrechen kann, hat bekanntlich Martin Heidegger geliefert. Vgl. die hervorragende Analyse der „Sprache Heideggers“ durch Erasmus Schöfer 1962.

verliebt, zornig oder traurig. Dabei könnte es aber so sein, daß das, was da jeweils mit demselben Namen bezeichnet wird, untereinander nicht mehr Verwandtschaft hat als zwischen Eßgabel, Mistgabel und Weggabel besteht.²⁴³ In manchen Fällen bietet die Sprache Möglichkeiten an, die den Phänomenen näher kommen. So ist es etwa üblich, von der *Liebesgeschichte* zu sprechen, und man verbindet damit durchaus auch das Bewußtsein, daß solche Geschichten immer anders ausfallen. Entsprechend könnte man auch von Zornesgeschichten, Haßgeschichten oder Trauergeschichten reden.²⁴⁴

Schmitz beobachtet den status nascendi der Gefühle nicht genau genug. Er beschreibt ihn zu einfach, indem er ein Rollenklischee über ihn stülpt. An einer zentralen Stelle seiner Philosophie geht er unphänomenologisch vor, indem er ein Denkklichee einsetzt, wo eine innovative Beschreibung hingehört hätte.

Der Fehler am Anfang der Theorie wächst sich aus. Es hängen damit auch die übrigen problematischen Thesen zusammen, die an der Schmitzschen Gefühlstheorie bereits kritisiert wurden: Weil das Gefühl als Herr, also als Bestimmer figuriert, muß es bestimmt sein, ferner muß es autonom sein und von draußen kommen.

Es handelt sich bei der übervereinfachten Konzeptualisierung der Betroffenheit also nicht um einen zufälligen oder isolierten Fehler. Es spiegelt sich darin eine grundsätzliche *Position*, die ihre Spuren in allen wichtigen philosophischen Stellungnahmen von Schmitz hinterlassen hat. Schmitz ist nämlich der Überzeugung, daß in unserer Zeit ein unguter Hang zum Machen überhand genommen hat. Dieser Hang zum Machen aber wird durch ein bestimmtes Menschenbild unterstützt, das nach Schmitz dringend der Korrektur bedarf. Seine Kulturkritik formuliert er als Kritik des Machtstrebens:

„Sie [die europäische Kultur – J.S.] ist ihrer dominanten Gesinnung nach auf Macht aus, sowohl durch Selbstermächtigung des Menschen gegen die eigenen unwillkürlichen Regungen als auch durch Machtergreifung über die sogenannte äußere Natur mit Hilfe eines Reduktionismus, der nur bequem fixierbare Merkmale aus wenigen standardisierten Klassen als objektiv real gelten läßt, und raffinierter intellektueller Verarbeitung, die sich durch Extrapolation der spärlichen Datenmenge an die Herrschaft über das Ganze heranzutasten versucht.“²⁴⁵

²⁴³ Der Vergleich stammt von Musil. Vgl. Musil 1992: 1173.

²⁴⁴ Jürgen Frese spricht in einer einleuchtenden Weiterentwicklung der Schmitzschen Gefühlstheorie von „Gefühlspartituren“. Vgl. dazu Frese 1995.

²⁴⁵ Schmitz 1993: 1.

Sein Gegenentwurf entzieht daher dem Menschen²⁴⁶ Pfründe, Ämter und Kompetenzen. Jedes Wort, das nach Verherrlichung des Menschen aussieht, streicht er aus seinem Vokabular. So etwas wie Geist oder Seele gibt es nicht nach der Auffassung von Schmitz. Auch das Schöpferische ist verdächtig, ja, er schreibt sogar: „Das Wort ‚schöpferisch‘ wird man in meinen systematischen Darstellungen vergeblich suchen.“ Vielmehr sind auch hier wieder die notorischen Atmosphären heranzuziehen:

„Auch Goethe, Michelangelo und Beethoven waren – wenn auch sicherlich sehr interessante und bewundernswerte Persönlichkeiten – keine Schöpfer, sondern Gelegenheiten, bei denen die Entfaltung der Gegenwart in unvorhersehbarer, labiler, vielleicht überschwenglicher Weise dem Ergreifenden gewachsen war. Dieses ist in seiner tiefsten, ernstesten Möglichkeit das Göttliche.“²⁴⁷

Was vorher im Menschen stattfand, wird ausgelagert. Während in vielen philosophischen Systemen der Neuzeit der Mensch als Universalverantwortlicher erscheint, der alles aus sich selbst hervorbringt, immer in Tätigkeit ist, selbst dann, wenn er nichts davon bemerkt, wird er bei Schmitz auf die Fähigkeit reduziert, betroffen werden zu können. Aus eigenem kommt er nicht voran, sondern höchstens als Trittbrettfahrer eines Gefühls oder als blinder Passagier der Atmosphären.²⁴⁸

Wie kommt Schmitz auf dieses eigenartige Menschenbild? An sich selbst kann er kaum Maß genommen haben. Sein meterlanges Werk spricht von einer gewaltigen Lust am Selbermachen und die Vorwörter, die er seinen Büchern vorausschickt, lassen nicht gerade einen bescheidenen „Betroffenen“ erkennen, der sich als „Gefäß für das Ergreifende“ sieht. Schmitz wettet gegen die „Ich-Ideologie“²⁴⁹, doch es gibt nur wenige Philosophen, die so gerne „Ich“ gesagt und Originalitätsansprüche angemeldet haben wie er.

Ich vermute daher, daß sein Menschenbild einfach ein Konstrukt ist, das durch Umkehrung des abgelehnten Konstrukts entstanden ist. Auch diese Um-

²⁴⁶ Mit diesem Ausdruck wird nicht dieser oder jener Mensch gemeint, sondern lediglich eine globale Verallgemeinerung bezeichnet. „Der Mensch“ ist die Bezeichnung für ein Rasterbild, daß von jedem Philosophen anders schraffiert wird, und das bei jedem Philosophen eine andere Rolle spielt.

²⁴⁷ Schmitz 1977: XVII.

²⁴⁸ Auch in der Schmitzschen Zeittheorie, die hier nicht dargestellt wird, kommt diese Einseitigkeit zum Ausdruck. Mit keinem Wort geht er dort auf die Möglichkeit ein, daß ein Mensch auch ein aktives, planendes Verhältnis zur Zeit haben kann, daß er seine Zukunft gestalten kann. Vielmehr deutet er das zeitliche Geschehen als ein bloßes Auftauchen des Neuen, das mit einem Mal den Menschen überfällt, aus dem Nichts, ganz ähnlich wie die Gefühle. Er spricht vom „Einbruch des Neuen“. Der Person bleibt dabei nur übrig abzuwarten was passiert. Vgl. Schmitz 1990: 258-260.

²⁴⁹ Schmitz 1973: 586-593.

kehrung mag als rhetorisches Instrument gerechtfertigt werden. Die einseitigen Beschreibungen wirken als eine Art heilsamer Schock, der den Leser aus der Selbstverständlichkeit der alteingesessenen anthropologischen Grundannahmen herausscheucht. Doch für eine befriedigende systematische Darstellung sind sie zu grob.

Schmitz' *Gefühlstheorie* ist ein neuer Ansatz, der wächst und sich entwickelt. Es ist eine Phänomenologie, die unterwegs ist. Obwohl sie in enzyklopädisch abgeklärter Form daherkommt, handelt es sich keineswegs um eine gerundete und ausgereifte Darstellung. Vielmehr liegt hier ein aggressiver Gegenentwurf vor. Unter der geglätteten Oberfläche arbeiten sich entgegengesetzte Tendenzen aneinander ab. Schmitz bietet wichtige und grundlegend neue Einsichten, produziert aber auch sonderbare Übertreibungen. Die polemische Natur seiner Theorie erkennt man an den gleichsam zornigen Verallgemeinerungen, an den möglichst diametralen Umkehrungen und auch an ihren blinden Flecken.

Das darf nicht als Abwertung mißverstanden werden. Eine polemische Gefühlstheorie hat gegenüber einer ausgewogenen Darstellung den Vorzug, daß sie selbst emotional wirkt. Sie regt einen auf und zwingt eben deshalb dazu, selbst nachzudenken. Im übrigen enthält die Schmitzsche Gefühlstheorie eine Fülle aufschlußreicher Beobachtungen, die auch dann von hohem Wert sind, wenn man nicht alle Thesen, die Schmitz formuliert, nachvollziehen kann. Es handelt sich nicht zuletzt auch um eine Quellensammlung von kaum zu überschätzendem Wert, vor allem deshalb, weil Schmitz nicht nur Standarduntersuchungen auswertet, sondern auch auf seltene und vergessene Literatur zurückgreift, aus der er hochinteressante Funde präsentieren kann. Er hat das selbst betont:

„Mag das, was ich behaupte, wahr oder falsch sein, so kann sich der Leser doch wenigstens davon überzeugen, daß es die Gegenstände, von denen ich handle, wirklich gibt; dafür sorgt die Zurückführung der Beschreibungsmittel auf relativ triviale Erfahrungen [...]“²⁵⁰

Einige Punkte, die in diesem Kommentar kritisiert wurden, werden von Schmitz selbst im Zuge der Weiterentwicklung seiner Gefühlsphilosophie stillschweigend korrigiert. Insbesondere eine späte Arbeit zur Philosophie der Gefühle möchte ich aus meiner Kritik ausklammern. Sein Buch über die *Liebe* ist ein Nachzügler, es ist 1993 erschienen. Hier hat er seine Philosophie der Gefühle umgearbeitet, und unter dem Vorwand der Kontinuität neue Ansätze angedeutet. Darauf komme ich zurück.

²⁵⁰ Schmitz 1969: XII.

3. Das Chaos

3.1 Chaotische Phänomene

In der Einleitung habe ich hervorgehoben, daß Schmitz sich für jene Phänomene interessiert, für die eine gewisse *Diffusität* charakteristisch ist, Phänomene, die beim Versuch, sie zu formalisieren, verschwinden. Insofern kann man seine Philosophie als einen Versuch betrachten, auf eine Welt aufmerksam zu machen, die durch die fortschreitende Rationalisierung und Digitalisierung vom Verschwinden bedroht ist. In den Zwischenräumen und Hintergründen entdeckt er *die chaotischen Phänomene*, deren Beschreibung ein großer Teil seiner Philosophie gewidmet ist. Die Gefühle und das leibliche Befinden sind Beispiele solcher Phänomene. Chaotisch sind sie, weil sie unbestimmt sind:

„Chaotisch heißt mir Mannigfaltiges, das in sich unentschieden ist hinsichtlich der Identität oder Verschiedenheit seiner Elemente mit oder von einander.“²⁵¹

Dieser Begriff des Chaotischen ist formal. Charakteristisch für chaotische Phänomene ist danach nicht auffällige Bewegtheit, sondern ein Verschwimmen, eine bestimmte Form des Zusammenhangs. Man sollte also bei dem Wort Chaos nicht an ein aufgewühltes Zimmer denken, sondern eher an eine bewegte Wasseroberfläche, die auch ihre Einzelheiten hat, nämlich die Wellen, welche aber kontinuierlich ineinander übergehen, ohne daß eine von der anderen geschieden ist. Wo eine Welle anfängt oder wo sie aufhört, ist eine Frage der Willkür, von sich aus haben diese Gebilde keine festen Grenzen. Sie heben sich zwar ab, bleiben aber mit dem Ganzen verbunden. Ähnlich wie die Wellen auf der Wasseroberfläche sind auch die Einzelheiten einer Situation miteinander verbunden. Man könnte Situationen auch mit dem Bild vergleichen, das Fensterscheiben bieten, auf die der Regen fällt: einige Tropfen heben sich einzeln ab, andere laufen gerade zusammen oder verlieren sich auf der Scheibe. Wer versuchen wollte, die Tropfen zu zählen, käme über grobe und ziemlich willkürliche Schätzungen nicht hinaus.

Ein vielleicht ebenso gutes Beispiel ist die Mutterlauge des Chemikers. Es ist jene Flüssigkeit, die zurückbleibt, nachdem die gewünschte Substanz ausgefällt worden ist. Sie ist oft braun oder farbig und wird üblicherweise weggossen. Sie enthält die sogenannten Nebenprodukte der Reaktion, oftmals Dutzende von Molekülarten, die in labilem Gleichgewicht stehen, eine Subkultur von Substanzen; die ganze Schiefheit der Materie, die in den übersichtlichen Gleichungen, mit denen der Chemiker den Prozeß beschreibt, nicht auftaucht.

²⁵¹ Schmitz 1964: 312.

Schmitz hat eine relativ abstrakte *Logik des Chaos* entwickelt, die er dazu verwendet, verschiedene Probleme der Mengenlehre, aber auch diverse philosophische Probleme neu zu formulieren oder, wie er behauptet, zu lösen. Darstellung oder Kritik dieser Ideen ist kein Thema für diese Einführung. Hier geht es darum, wie Schmitz das Chaos im Alltag entdeckt.

Wichtig scheint mir die Tendenz zu sein, die Schmitz dem Chaosbegriff schon zu einer Zeit gab, als das Wort Chaos noch keinerlei positive Konnotationen hatte. Für ihn ist das Chaos nicht das Ende der Ordnung, sondern ihr Anfang. Chaos ist das, woraus jede Ordnung erst hervorgeht, also nicht der Gegenspieler der Ordnung, sondern ihre Voraussetzung. Schmitz hat seine Thesen bereits 1964 formuliert, als das Wort noch allgemein mit Anarchie, Unordnung und anderen unerwünschten Zuständen gleichgesetzt wurde.

Heute ist es billig geworden, das Chaos zu loben, nachdem es sogar in der Naturwissenschaft salonfähig geworden ist. Dort begann seine Karriere schon in den zwanziger Jahren, als Werner Heisenberg die Unschärferelation zwischen Ort und Impuls der Elementarteilchen entdeckte. Seit den späten sechziger Jahren interessierte man sich dann für turbulente Prozesse, die vor allem bei Strömungsvorgängen eine Rolle spielen. Doch im eigentlichen Verständnis des Phänomens ist man, wie mir scheint, nicht sehr viel weiter gekommen, man verwendet das Wort vorwiegend, um den eigenen Ansichten einen verwegenen Anstrich zu geben. Das gegenwärtige Interesse am Chaos erweist sich nicht selten als oberflächlich, es handelt sich um eine intellektuelle Mode, die keine tieferen Spuren hinterläßt.

Das zeigt sich auch daran, daß die zahlreichen deutschen Wörter, die wir für chaotische Phänomene bereit halten, nach wie vor eine abwertende Tendenz mit sich führen. Beispiele sind Wischiwaschi, Krimskrams, Kuddelmuddel, Mischmasch, Hickhack, Tohuwabohu, Rambazamba, Drunterunddrüber. Mit diesen Wörtern werden Zustände bezeichnet, die Störungen darstellen. Es ist das schlechte Unbestimmte, das schlechte Chaos, das für das gewöhnliche Verständnis im Vordergrund steht. Die übliche Art, das Chaos zu verstehen, ist die bürgerliche: Danach wird das Chaos am besten begriffen, indem man es abschafft. Wer am meisten kehrt, philosophiert am besten. Noch die zu Beginn dieses Buches zitierten Computerwissenschaftler teilen diese Auffassung, ja, sie treiben sie auf die Spitze, denn das Chaos scheint ihnen so skandalös, daß sie es am liebsten ignorieren.

Schmitz hingegen sucht das Chaos nicht da auf, wo man es nach der allgemeinen Meinung finden kann, im Verkehrschaos einer italienischen Stadt oder im rheinischen Karnevalstrubel. Das Chaotische spielt sich bei ihm nicht in den Vordergrund, sondern verbirgt sich im stillen Hintergrund des Lebens. Er entdeckt es gerade in solchen Zusammenhängen, auf die sich das menschliche Zusammenleben abstützt: im Vertrauen, im Taktgefühl, im Verstehen und in der

Liebe. Das Chaotische wirkt bei ihm nicht mehr als Störgröße oder gar als moralisch bedenkliche Erscheinung.

Darin liegt eine methodische Raffinesse. Denn der landläufige Begriff des Chaos ist deshalb wertend, weil er im Chaotischen etwas erblickt, das den geläufigen Ordnungen zuwider ist und daher ins Auge „springt“. Das Chaos ist lärmend und laut, weil es *verkehrt* ist. Schmitz' Verständnis vom Chaos setzt tiefer und grundsätzlicher an. Für ihn ist das Chaos das Ungeschiedene. Es ist ein Zusammenhang, dessen Einzelheiten ineinander verschwimmen, wie auf einem Bild von Rembrandt. Dieses *Verschwimmen* ist für Schmitz das eigentlich Besondere an dem Phänomen, daher spricht er auch vom Unbestimmten, vom Verschwommenen oder vom Diffusen. Dieser *ungeschiedene Zusammenhang* ist das eigentlich chaotische Phänomen, nicht aber das Verkehrte. Das Chaos ist nicht die auf den Kopf gestellte Welt, sondern ihr Anfang und Hintergrund. Es ist ein Zusammenhang, der noch nicht festgelegt ist, und der daher vieles bergen kann. Auch solches, das sich widerspricht. In diesem Sinne ist das Chaos der Normalzustand des menschlichen Lebens, denn wenn alles klar wäre, gäbe es nichts mehr zu erfahren und nichts mehr zu entwickeln, alles wäre festgesetzt und nichts könnte mehr zum Vorschein kommen. Gerade weil Schmitz sich bei seiner Analyse auf leise und unaufdringliche Phänomene konzentriert, kann er der eigentlichen Bedeutung des Unbestimmten auf die Spur kommen. Denn was laut ist, das ist oft nur eine Pathologie. Das Stille ist das Durchschnittliche, dasjenige, dessen Bedeutung nicht punktuell, sondern kontinuierlich ist.

Daraus wird deutlich, daß es eine wichtige menschliche Kompetenz ist, mit Chaotischem umzugehen oder Chaotisches zuzulassen. Daß die Fähigkeit, Widersprüche zu ertragen, wichtig ist, weiß schon der Volksmund: Man schätzt es, wenn jemand in der Lage ist, ab und zu „Fünfe gerade sein zu lassen“. Für den gesellschaftlichen Umgang ist es unerlässlich, mit Anspielungen umzugehen und Nuancen aufzufangen. Wer das nicht kann, ist ein Pedant, dem man beständig alles erklären muß. So versteht Schmitz die Fähigkeit, mit Chaotischem umzugehen, als eine eigene Art von Intelligenz. Ohne die Fähigkeit, mit Widersprüchen, mit Offenem und Unbestimmtem umzugehen, ist so etwas wie Lebensklugheit nicht denkbar.

Auch im Umgang mit sich selbst werden Schwierigkeiten auftauchen, wenn man nicht in der Lage ist, Widersprüche zuzulassen. Denn oft will man etwas zugleich und will es doch nicht, eine Lebenslage, die so allgemein ist, daß man eine ganze Reihe von festen Redewendungen kennt, die sich darauf beziehen: Nicht Ja und nicht Nein sagen können, nicht vor und nicht zurück können, hin- und hergerissen sein, mal so, mal so denken usw. Oft ist es ganz unbestimmt, was man spürt oder was man will.

Die Psychologie hat solche Verhältnisse unter dem Titel *Ambivalenz* behandelt. Auch in der Phänomenologie sind sie nicht unbekannt: Schon Husserl wies

in den Logischen Untersuchungen darauf hin, daß Unbestimmtheit nicht nur ein Mangel, sondern ein positives Phänomen sei.²⁵² Unabhängig davon hat 1937 der amerikanische Philosoph Max Black das Thema analysiert. Es lassen sich also in der Philosophie dieses Jahrhunderts vereinzelte Parallelen zu den Untersuchungen von Schmitz aufweisen.

Erwähnenswert ist in diesen Zusammenhang auch die sogenannte unscharfe Logik, die „fuzzy logic“. Sie wurde 1965 vom amerikanischen Mathematiker Lotfi Zadeh entwickelt.²⁵³ Zadeh entwickelte ein formales System, das es gestatten sollte, unscharfe Zusammenhänge einer formalen Behandlung zugänglich zu machen. Seine Idee erwies sich als technisch anwendbar – heute gibt es ganze Industriezweige, die auf fuzzy logic basieren. Vor allem in Rückkopplungssystemen erweist sich die fuzzy logic den konventionellen Konkurrenzsystemen, die auf präzisen Ja/Nein-Entscheidungen basieren, als überlegen. Sie wird eingesetzt, um die Temperatur beim Zementbrennen, den Wasserverbrauch von Waschmaschinen oder den Bremsvorgang von Straßenbahnen zu regulieren.²⁵⁴

Auch Schmitz hat im ersten Band seines Systems Ansätze zu einem formalen System entwickelt, das gestatten soll, chaotische Phänomene zu formalisieren. Dieses System unterscheidet sich allerdings von der Formalisierung, die Zadeh entwickelt hat. Ein präziser Vergleich liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Die fuzzy logic habe ich nur deshalb erwähnt, um auf den unterirdischen Trend aufmerksam zu machen, in den die Schmitzschen Ideen eingebettet sind. Daß ein solcher Trend existiert, scheint das eigentlich Wichtige zu sein, denn gäbe es ihn nicht, wären die Analysen von Schmitz zwar vielleicht richtig, aber nicht bedeutsam.

3.2 Das Chaos im Alltag

Jeder weiß ungefähr, was er sich unter einer *Situation* vorzustellen hat. Es ist die Lage, in der einer steckt. Es können sich auch mehrere in derselben Situation befinden. Eine typische Situation dieser Art wäre etwa heutzutage die Arbeitslosigkeit. Schmitz analysiert Situationen dieser Art auf eine relativ elementare Weise. Sie bestehen nach ihm aus *Sachverhalten*, *Programmen* und

²⁵² Vgl. Husserl, Hu XIX, 1: 410, vgl. auch Hu I: 82f. Die philosophische Tradition diskutiert die Chaos-Thematik häufig unter dem Titel des Unbewußten. Hier ist in erster Linie an Leibniz zu erinnern, der dem Thema mit seiner Lehre von den *petits perceptions* einen neuen Impuls gab. Vgl. das Leibniz-Kapitel in Barth 1959. Vgl. auch Bloch 1973: Kap. 15-18.

²⁵³ Vgl. Zadeh 1965 (von mir nicht eingesehen).

²⁵⁴ Vgl. die hervorragend recherchierte Einführung von McNeill und Freiberger 1994. Anspruchsvoller, dafür präziser ist Spies 1993, Kap. 4.

Problemen. Ein Sachverhalt ist dabei etwas, das ist, ein Programm ist etwas, das sein soll, und ein Problem ist etwas, das Schwierigkeiten macht. Im Fall der Arbeitslosigkeit wäre etwa der Sachverhalt: Ich bin arbeitslos, das Programm: Ich brauche einen Job und muß deshalb die Stellenanzeigen durchlesen. Das Problem besteht vielleicht darin, daß zur Zeit viele Leute mit derselben oder einer besseren Qualifikation als ich auf den Arbeitsmarkt drängen. Natürlich entfaltet Schmitz seine Gliederung der Situation noch wesentlich genauer, aber darauf kommt es hier nicht an. Wichtig ist, daß Sachverhalte, Programme und Probleme nicht säuberlich voneinander getrennt sind, sondern ineinander übergehen: Sie bilden, wie Schmitz sagt, eine *chaotische Mannigfaltigkeit*. Das heißt, wie bereits betont wurde, nicht, daß alles ein verwirrendes Durcheinander bildet. Das Bild vom Durcheinander impliziert, daß die Einzelheiten zuvor säuberlich geschieden waren. Das aber ist bei Schmitz nicht gemeint. Vielmehr ist das Ganze von vorn herein verschwommen, die Einzelheiten sind nicht primär, sondern sekundär. Es läßt sich nicht genau angeben, was zu einer Situation wie der Arbeitslosigkeit so alles dazu gehört – sie hat keine feste Grenze, sondern allenfalls einen unscharfen Rand.

Wichtig ist, daß solche Situationen auch Widersprüche enthalten können, aber nicht in Gestalt schroff voneinander abgesetzter Einzelheiten, sondern als entgegengesetzte Tendenzen.

So ist zum Beispiel die ganz alltägliche gemeinsame Situation der Freundschaft von solchen einander entgegengesetzten Tendenzen bestimmt. Denn eine Freundschaft wird von Gaben und Gegengaben in Gang gesetzt. Wenn einer dem anderen etwas gibt, muß es um seiner selbst willen geschehen. Zugleich darf man aber auch erwarten, daß der andere sich revanchieren wird, da ja sonst die Gabe nur eine einseitige Huldigung wäre. Man gibt, um dem anderen zu nutzen, und man gibt, um sich selbst zu nutzen. Beide Motive sind legitim. Doch das eigennützige Motiv, das dem uneigennützigen entgegensteht, darf nur *mitschwingen*, es kann in der ganzen Situation als *Unterton* vorhanden sein, doch wenn es sich vereinzelt und abhebt, verändert damit die Freundschaft ihren Charakter, sie verwandelt sich in eine Zweckgemeinschaft. In Situationen ist Widerstrebendes dadurch gebändigt, daß es nicht voneinander abgehoben ist, sondern diffus ineinander übergeht.

Intellektuelle mit ihrem notorischen Explikationszwang haben mit solchen diffusen Lagen nicht selten größere Probleme. Oft versuchen sie, die Polyvalenzen ihrer Beziehungen mit regelrechten Verträgen unter Kontrolle zu bringen. Bert Brecht etwa schrieb mehr Verträge als abgeschlossene Werke, nicht weniger als 50 000 Blatt solcher Verträge liegen im Nachlaß vor. Er verstand das Zu-Tun-Haben der Menschen miteinander überhaupt als eine Vertragsbeziehung:

„Sobald zwei Menschen zueinander in Beziehung treten, tritt auch, in den allermeisten Fällen stillschweigend, ihr Vertrag in Kraft.“²⁵⁵

Auch Max Horkheimer war ein ausgesprochener Liebhaber von Verträgen. Mit seinem Jugendfreund Friedrich Pollock verfaßte er immer wieder „Memoranden“, in denen der Sinn der Freundschaft und ihre Regeln im einzelnen aufgeführt wurden.²⁵⁶ So verwandelte sich diese Freundschaft mehr und mehr in eine Zweckgemeinschaft.

Eine Situation enthält nicht nur Tatsachen, sondern auch Latenzen und Tendenzen in mannigfachem Spiel und Gegenspiel. Sie ist nicht nur eine Kollektion von Fakten, sondern auch eine Herberge der Möglichkeiten. Das menschliche Leben spielt sich beinahe immer in Situationen ab. Sogar die materiellen Dinge sind nach Schmitz in solche Situationen mitverstrickt, sie sind keine rohen Fakten, sondern umgeben von einem Hof der Bedeutsamkeit, ohne den man gar nicht wüßte, was man mit ihnen anfangen sollte. Insofern ergibt sich hier eine neue Perspektive auf die Umwelt, in der man sich findet: In dieser Umwelt sind nämlich für den Menschen nicht so sehr die festen Dinge wichtig, sondern eher die chaotisch-mannigfaltigen Situationen:

„Menschliches Leben ist stets in Situationen befangen; wir leben nicht so sehr mit den Dingen wie mit ganzheitlichen Eindrücken [...], in denen Dinge und Menschen durch Protentionen, Sachverhalte anderer Art, Normen, Wunschprogramme, Probleme umspinnen und gleichsam chaotisch-mannigfaltig zusammengebacken sind [...]“²⁵⁷

Freilich soll durch diese Aufzählung nicht der Eindruck entstehen, als sei nun auf einmal alles Situation. Es gibt Sachen und Gegenstände, die nicht in das wuchernde Gewebe von Situationen eingebacken sind, oder doch aus ihm befreit werden können. Starke Farben können von dieser Art sein. Man kann sie so lange betrachten, bis man sich in ihnen verliert: Dann versinkt das „Drumherum“, in das das Leben sonst verstrickt ist. Man ist dann *entrückt*. Solche Erlebnisse berichten Mystiker.²⁵⁸ Sie stellen sich auch bei der Betrachtung bestimmter abstrakter Bilder ein. Über Barnett Newmans berühmtes Bild „Who's Afraid of Red, Yellow and Blue II“, das aus einer großen roten Fläche mit zwei gelben und einem blauen Streifen komponiert ist, schreibt der Kunsthistoriker Michael Bockemühl:

²⁵⁵ Ein Text von 1925. Zitiert nach Pietzcker 1988: 75f.

²⁵⁶ Vgl. etwa das „Memorandum“ vom August 1935, in: Horkheimer 1995: 380-389.

²⁵⁷ Schmitz 1977: 534. Das Situationsmodell kann als Konkretisierung der Werhahnschen energetisch-intentionalen Konzeption (Werhahn 1969 [1950]: 107-118), die Schmitz bekannt war, interpretiert werden.

²⁵⁸ Schmitz 1978: 219ff.

„Durch die starke alternativlose Farbwirkung und durch das Nichtvorhandensein anderer Anhalte wird das Anschauen in einen sehr eigenen Zustand der Ortlosigkeit versetzt [...]“²⁵⁹

In solchen Zuständen nimmt man etwas wahr, das einzeln ist, und nicht in Situationen verstrickt: reines Rot, nur Rot, Rot an sich. Ein anderes, auf den ersten Blick völlig verschiedenes Beispiel für eine Sache ohne Drumherum ist nach Schmitz der Tod. Das mag überraschen, da man doch den Tod für etwas hält, das gerade auf sehr reichhaltige Weise in Situationen eingebettet ist, man bezeichnet diese Einbettung manchmal abwertend als „Brimborium“, das um den Tod gemacht wird. Schmitz versucht, die Sachlage genauer zu verstehen:

„Der Tod – nicht das Sterben, nicht die Art, wie man sich mit ihm abfindet – ist dagegen ohne Situation. Er imponiert als einzelner, nackter Sachverhalt des Nichtmehrseins, des Abschieds, der brüsk einen Menschen austreicht, vielmehr als dieses Ausgestrichensein. Dieser negative Sachverhalt ist das *factum brutissimum* [...] Der Tod ist farblos, tonlos in seiner unbedingten Härte und schon dadurch grausam, daß er als simple Tatsache die unübersehbare Ganzheit der Situation aus Situationen zerreißt, die wir ‚das Leben‘ nennen.“²⁶⁰

Der Tod ist also nach Schmitz ein Riß, der das Gewebe der Situationen zerreißt. Er ist ein Loch in diesem Gewebe, nicht aber sein umsäumter Rand.

Schon vor Schmitz hat sich die Philosophie mit dem Thema „Situation“ befaßt, und zwar insbesondere die Existenzphilosophie.²⁶¹ Schmitz bewegt sich hier durchaus in einem ausgearbeiteten Diskussionszusammenhang. Und zwar in einem modernen Zusammenhang: denn der Begriff der Situation, der zwar schon bei Hegel auftaucht, hat erst in unserem Jahrhundert Karriere gemacht.²⁶² Frühere Philosophen haben sich mit den Strukturen des Seins, mit der generellen Ordnung des Kosmos befaßt. Von solchen Verallgemeinerungen ist die Philosophie abgekommen, man analysiert, bescheiden geworden, *Situationen*.

Schmitz betont die Unbestimmtheit der Situationen, ihren flüssigen Aggregatzustand. Damit bewegt er sich in einem Trend, dem auch Autoren anderer Schulen folgen. In der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas wird das Unbestimmte als *intuitives Wissen*, als *implicit knowledge* oder als *lebensweltliche*

²⁵⁹ Bockemühl 1990: 299.

²⁶⁰ Schmitz 1977: 534.

²⁶¹ Vgl. F.J. Wetz: Artikel „Situation“ im Hist. Wöbu. Phil.

²⁶² Vgl. Wetz 1995 und Laucken 1995. Schmitz' Situationsbegriff ähnelt dem von Heidegger in den erst kürzlich veröffentlichten frühen Freiburger Vorlesungen zum Wintersemester 1920/21 vorgestellten. Vgl. Heidegger: Einleitung in die Phänomenologie der Religion, S. 90-93. Vgl. dazu Schmitz' Auseinandersetzung mit Heideggers Situationsbegriff in Schmitz 1996: 389-399.

Selbstverständlichkeit bezeichnet.²⁶³ Doch Schmitz hat auch neue Ansätze zu dem Thema beige-steuert.

Für besonders fruchtbar halte ich seinen Versuch, *Eindrücke* als Situationen zu verstehen²⁶⁴. Diese Identifikation mag zunächst ungewöhnlich klingen, weil man sich unter einer Situation etwas länger Andauerndes vorstellt, unter einem Eindruck aber meist eine kurzfristige und unvollkommene Wahrnehmung versteht. Um Eindrücke geht es explizit, wenn Menschen einander zum ersten Mal begegnen. Wenn man jemanden kennenlernt, gewinnt man zumeist auch einen Eindruck von ihm. Und dies ist dann nicht eine wohlgeordnete Menge von einzelnen Informationen, sondern eine verschwommene Ganzheit, die man zwar en bloc und unmittelbar aufnimmt, in der man sich aber erst mit der Zeit zurechtfindet. Es handelt sich gewissermaßen um ein Plankton, eine miteinander verbundene Fülle von Einzelheiten, die nur zusammen lebendig ist. Ein flüssiges Gewebe. Man kann aus einem solchen Eindruck einzelne Sachverhalte heraus-holen, aber man wird ihn auf diese Art nicht restlos erschöpfen können.

Das zeigt sich besonders dann, wenn versucht wird, Eindrücke zu digitalisie-ren, sie in ihre Elemente zu zerlegen und so technisch verfügbar zu machen. Die Psychologin Christel Schachtner erzählt in ihrem bereits mehrfach zitierten Buch „Geistmaschine“ vom Lachen eines japanischen Arztes, der von einer Softwareentwicklerin aufgefordert wurde, zu berichten, wie er Schritt für Schritt zu einer Diagnose kommt. Das erschien diesem Arzt als eine groteske Zumutung, warum? – vermutlich deshalb, weil ein guter Arzt eben nicht nur einzelne Symptome zusammenrechnet, sondern einen ganzheitlichen, aber diffu-sen Eindruck empfängt und aus diesem seine Schlüsse zieht. Christel Schachtner referiert die Erfahrungen von Computerspezialisten mit Ärzten folgender-maßen:

„Der Arzt ‚sieht einen Fall, und auf einmal klickt es‘. [...] Er weiß, was dem Patienten fehlt, vielleicht, so fragt sich ein KI-Forscher, ist es gar kein analyti-sches und sukzessives Denken, das den Arzt zu einer Diagnose befähigt. Zwei Kolleginnen, die schon länger (eineinhalb und dreieinhalb Jahre) an medizini-schen Expertensystemen arbeiten, zweifeln nicht daran, daß Ärzte gleichzeitig in verschiedene Richtungen denken, daß sie verschiedene Symptome auf einmal wahrnehmen und auf verschiedene Diagnose- und Therapiemöglichkeiten bezie-

²⁶³ Vgl. dazu nur die Darstellung von Habermas 1988, 2: 187ff. Habermas kann hier deshalb als exemplarischer Autor angeführt werden, weil er in seinem Hauptwerk, der Theorie des kommunikativen Handelns, sehr verschiedene Traditionen (der Phänomenologie, der analyti-schen Philosophie, der kritischen Theorie [...]) miteinander auf fruchtbare Weise verbindet. Der Situationsbegriff spielt dabei als Abkömmling der Lebenswelt eine tragende Rolle.

²⁶⁴ Eindrücke wurden vor Schmitz von folgenden Autoren analysiert und philosophisch inter-pretiert: Ludwig Klages 1932 (auf den sich Schmitz bezieht), Josef König 1969 und Hans Lipps 1976: 96-106.

hen. Eine KI-Forscherin bezeichnet das als ‚paralleles‘ [...] Denken. Von Ärzten auf einem Kongreß hörte sie: ‚Wir haben das sofort und schnell parat, das ist eine einzige Assoziation, dann ist das schon klar‘[...]“²⁶⁵

Dieses ganzheitliche Aufschnappen von Eindrücken, in denen diffus Vielerlei mitschwingt, kennt man auch aus dem Alltag. Man nimmt auf diese Weise das flüssige Gewebe der Situationen, in denen man sich bewegt, in sich auf, unzerteilt. Man kann mit solchen Eindrücken durchaus auch analysierend umgehen, indem man einzelne Sachverhalte aus ihrem Verband heraushebt. Dieses Verfahren bezeichnet Schmitz als *prosaische Explikation*, und seine Skizze dieses Verfahrens ist nicht ohne polemische Spitze: „Die prosaische Explikation [...] zielt darauf ab, aus der Situation privilegierte Sachverhalte (nämlich die relevanten Tatsachen) und Programme (die beschlußreifen) herauszuberechnen und den ganzen Rest wegzuerwerfen [...]“²⁶⁶ Ein Beispiel für diese Art des Umgangs mit Eindrücken mag die Musterung beim Militär sein, da kommt es eben nur auf bestimmte Einzelheiten an, die für die Tauglichkeit und die Einstufung des angehenden Rekruten ausschlaggebend sind.

Der prosaischen Explikation setzt Schmitz die poetische entgegen: „Die *poetische Explikation* ist auf Sparsamkeit bedacht, damit durch den Schleier der explizierten Sachverhalte, Programme und Probleme die Situation, aus der expliziert wird, in unversehrter Ganzheit durchscheinen kann [...]“²⁶⁷ Man darf nicht annehmen, daß nur Dichter versuchen, sich auf diese Weise in Eindrücken zurechtzufinden. Die sogenannte poetische Explikation ist alles andere als schöngeistig. Typisch für dieses Verfahren ist der Umgang mit Metaphern. Eine gute Metapher kann einen Eindruck schlagartig klarmachen.

Insofern Eindrücke immer auch Sachverhalte und meist auch Programme und Probleme enthalten, kann man sie als Situationen verstehen, insofern sie oft auch jene Ganzheit aufweisen, die für Situationen typisch ist. Wichtig ist die Diffusität und die Tatsache, daß Eindrücke in der Regel auch ambivalente, einander entgegenlaufende Tendenzen bergen. So kann eine Schaufensterpuppe aus der Ferne wie ein Mensch wirken, oder ein Mensch, der in einem Schaufenster bewegungslos steht, kann als Puppe erscheinen. Es kann dann zu einem Changieren im Eindruck kommen: Ist das nun ein Mensch oder ist es eine Puppe?²⁶⁸

²⁶⁵ Schachtner 1993: 185.

²⁶⁶ Schmitz 1994: 237.

²⁶⁷ Schmitz 1994: 237.

²⁶⁸ Mit diesem etwas weit hergeholten Standardbeispiel illustriert Schmitz regelmäßig seine Rede vom Chaos, vgl. Schmitz 1994: 142ff. Die Beobachtung stammt von Husserl, vgl. *Erfahrung und Urteil*, 2. Aufl. Hamburg 1954, S. 99-101. Ich zitiere aus dem Bericht von Gadamer in Sepp 1988, S. 14f.: „Es war wohl gerade, als er im Berliner Ministerium seinen ersten Ruf nach Göttingen verhandelt hatte. Da war er voller Genugtuung durch die Straßen gegangen und schließlich zu dem damals bekannten Panoptikum gelangt, das hinter dem

Solche ambivalenten Eindrücke sind übrigens ein Standardmotiv des Horrorfilms, der sich ohnehin darauf spezialisiert hat, mit bestimmten Typen von Uneindeutigkeit, mit Zwischendingen und Halbwesen zu spielen, auf der Grenze zwischen Organischem und Mechanischem zu wandeln, das Belebte mit dem Toten zu verwirbeln.²⁶⁹ Aber Eindrücke, die vieldeutig sind, müssen nicht unbedingt Grauen erregen, sie können auch einfach interessant oder hintergründig wirken.

3.3 Umgang mit dem Unbestimmten

Für das tägliche Leben ist die Fähigkeit, mit diffusen Geweben wie Eindrücken oder Situationen umgehen zu können, von großer Bedeutung. Das soll an drei praktischen Fähigkeiten erläutert werden, die jeder kennt, die aber selten unter dem von Schmitz benannten Gesichtspunkt betrachtet werden.

3.3.1 Sensibilität

Die Sensibilität ist eine Empfänglichkeit für Eindrücke. Es ist die Fähigkeit, sich in Situationen ganzheitlich einzufühlen, statt sie nur anhand einzelner Eigenschaften elementarisierend zu erschließen. Für den Arzt ist solche Sensibilität, wie gesagt, von erheblicher Bedeutung. Die Psychologin Christel Schachtner habe ich bereits zu diesem Thema zitiert. Der Topos ist verbreitet. Vielleicht geht es an, noch ein weiteres Beispiel anzuführen, es stammt von Marcel Proust:

„Für einen Arzt [...] genügt es nicht, sein Metier zu kennen. Angesichts von Symptomen, die von drei oder vier verschiedenen Krankheiten herrühren kön-

Bahnhof Friedrichstraße gelegen war. Und nun erzählte er: Als er dort die Treppe emporstieg, habe ihm eine schöne Frau einladend gewinkt. Er habe sie zögernd und verwirrt angestarrt – um plötzlich zu erkennen: „Es war eine Puppe.“ Das Wort Puppe auf östlich-österreichisch, weich und fast liebevoll ausgesprochen, ist mir noch heute unvergänglich. Es klang halb bezaubert und halb enttäuscht, Zärtlichkeit und Verzicht in einem.“ Das Beispiel wirkt schon bei Husserl ziemlich künstlich. Vgl. Adornos Spott: „Lustwandelnd“ – in den „Ideen“ heißt es einmal „ambulando“ (S. 183) – ergeht sich der Philosoph im Panoptikum als im Gartengehege des längst Gewesenen und sein thaumazein entzündet sich an der Phantasmagorie: grüßt die Dame ihn selber, ihn, die vornehme Dame? oder ist sie tot? oder ist sie gar keine Dame, sondern ein „Dämchen“ [...]: er findet seinen Frieden in der Dingwelt, im Umgang nicht mit Damen sondern mit Puppen.“ Adorno 1986: 94.

²⁶⁹ Vgl. zum Horrorfilm Baumann 1989: z.B. S. 72.

nen, entscheidet letzten Endes sein richtiger Instinkt, sein sicherer Blick, mit welcher er es bei fast gleichen Anzeichen in Wirklichkeit zu tun hat.“²⁷⁰

Man bezeichnet heute Fähigkeiten dieser Art als „emotionale Intelligenz“, schon Pascal sprach vom „Esprit de finesse“ im Unterschied zum „Esprit de géométrie“. Solche Fähigkeit muß nicht mit anderen bedeutenden Begabungen einhergehen. Proust schreibt:

„Diese geheimnisvolle Gabe schließt keineswegs eine Überlegenheit auch der anderen Bezirke des Geistes ein, und ein höchst trivialer Mensch, der sich zu schlechter Musik und Malerei hingezogen fühlt, dem jede geistige Neugier abgeht, kann sie durchaus besitzen.“²⁷¹

Die Sensibilität für Eindrücke kann auch bewußt gepflegt werden. So deutet Schmitz das *Verstehen*. Anders als das Erklären bezieht sich das Verstehen nicht auf bestimmte Prämissen, sondern auf Situationen, indem es versucht, etwas vor dem Hintergrund seiner Situation sichtbar zu machen. So kann man versuchen, einen Menschen zu verstehen, indem man sich vorstellt, wie er sich in gewissen typischen Situationen benehmen wird. Dabei spielen Eindrücke eine große Rolle, die man von einem anderen sammeln kann. Wer einen anderen verstehen will, ist auf solche Eindrücke angewiesen. Schmitz schreibt:

„Der erste Eindruck mag im Zug weiterer Erfahrungen der Korrektur bedürfen, und weitere Eindrücke mögen sich gleichfalls aufschlußreich, aber auch wieder unsicher und korrekturbedürftig, ergänzend und ersetzend anschließen.“²⁷²

„Die eigene Tendenz des Verstehens geht nicht von Prämissen zu Konklusionen, sondern vom chaotisch-mannigfaltigen Ganzen eines Eindrucks zu einzelnen Sachverhalten [...]“²⁷³

Es handelt sich also beim Verstehen um eine Form der poetischen Explikation, die oben als eine Weise des Umgangs mit Situationen vorgestellt wurde. Nach der Auffassung von Schmitz ist das Talent, zu verstehen, ungleich auf die Geschlechter verteilt, jedenfalls in unserer Gesellschaft. Frauen haben mehr Esprit de finesse, mehr emotionale Intelligenz als die Männer, weil sie nicht so stark auf Einzelheiten vernagelt sind, dafür mehr im Ganzen der Situation mitschwingen. Schmitz fügt dazu ein Argument an, das er aus der landläufigen Beobachtung²⁷⁴ gewinnt, daß Frauen bei der Partnerwahl weniger auf äußerliche Schönheitsmerkmale fixiert sind als Männer:

²⁷⁰ Proust: 656.

²⁷¹ Proust: 656.

²⁷² Schmitz 1993: 85.

²⁷³ Schmitz 1993: 86.

²⁷⁴ Die Beobachtung ist statistisch belegt. Auf die Frage, was sie bei Frauen „anmacht“ (Mehrfachnennung möglich), antworteten 82% der Männer: „der Busen“; bei Frauen stand

„Ich möchte diesen Unterschied nicht darauf zurückführen, daß die Frau ‚mehr Seele‘ hätte als der Mann und sublimier empfände. Die bescheidenere und näherliegende Annahme reicht aus, daß ihre Sinnlichkeit [...] mehr von ganzen Situationen gesteuert wird als von deren Explikaten [z.B. körperliche Einzelheiten – J.S.], während die Explikation für Männer, wie in anderen Beziehungen, so auch im Liebesleben größere Bedeutung besitzt.“²⁷⁵

Die Fähigkeit zu verstehen ist nicht nur ein Zeichen von Bildung und Feinfühligkeit, sondern hat auch praktische Bedeutung. Für Politiker ist derlei von großer Bedeutung. Ein Politiker muß ein Gefühl für Augenblicke haben, man spricht von Augenmaß – das ebenfalls eine Form der Sensibilität ist. Dazu schrieb Erik-Michael Bader in der FAZ vom 15.10.1983²⁷⁶:

„Was Walesa im Interview mit Oriana Fallaci sagte, daß er Dinge riechen und Situationen fühlen könne, daß er verstehe, was eine schweigende Menge schweigend sage, und es dann ausdrücken könne, war durchaus nicht übertrieben. [...] Aber diese Fähigkeit, Situationen zu erfassen und sich schnell darauf einzustellen, hat nicht nur diese rhetorisch-demagogische Seite [...]. Sie hatte auch die andere Seite, daß er ein sehr gutes Gespür dafür hatte, besser als viele andere auf führenden Posten in ‚Solidarität‘, was durchsetzbar ist und was nicht, was mehr reizt, als es bringen kann, wann der richtige Zeitpunkt für Forderungen und der für Nachgeben war.“

Situationen mögen unscheinbar wirken, sie haben aber eine gewaltige Widerstandskraft, wenn man ihre Strömungen, Latenzen und Tendenzen nicht beachtet. Jürgen Habermas gewinnt aus dieser Beobachtung geradezu eine Definition des Situationsbegriffs: „Zur Situation gehört alles, was sich als Beschränkung für entsprechende Handlungsinitiativen bemerkbar macht.“²⁷⁷ Diese Definition ist sicher etwas einseitig auf eine pragmatische Perspektive zugeschnitten. Dennoch zeigt sie gerade dadurch, wie wichtig es für Handelnde ist, sich auf Situationen zu verstehen.

3.3.2 Vertrauen

„Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“ – das mag schon sein, aber die Kontrolle vertieft das Vertrauen nicht, sondern zerstört es. Denn auch das, worauf

dagegen mit 71% „die Gesamterscheinung“ auf Platz 1 der Liste. (N. Golluch, Susanne Lück, Matthias Rüdiger: Deutschland erotisch, Frankfurt a.M. 1995. Zitiert nach Krämer/Schmidt 1997: 270.)

²⁷⁵ Schmitz 1980a: 379.

²⁷⁶ Zitiert nach Schmitz 1990: 74, FN 19.

²⁷⁷ Habermas 1988, 2: 203.

der Vertrauende baut, ist etwas Diffuses, das seine Tragfähigkeit gerade daher bezieht, daß es nicht in seine Bestandteile auseinandergelegt ist. In persönlichen Beziehungen ist es unerläßlich zu vertrauen. Dabei muß man auch die Blindheit des Vertrauens in Kauf nehmen:

„Eine Störung des Vertrauens, ein Ansatz zum Mißtrauen oder – wenn dazu kein Anlaß ist – schulmeisterliche oder arrogante Takt- und Geschmacklosigkeit liegt vor, wenn jemand sein Vertrauen zu einem Menschen oder einer Menschengruppe durch Herausgreifen der in seiner Erwartung verschmolzenen Sachverhalte, durch minutiöse Zergliederung dessen, womit er dem Vertrauen gemäß rechnet, zu präzise expliziert.“²⁷⁸

Gerade durch die Unbestimmtheit des Vertrauens gewinnt es seine eigenartige Flexibilität, seine Fähigkeit, mit den Wechselfällen des Lebens zurechtzukommen. Mein Vertrauen in einen anderen ist ein Gewebe von Erwartungen, aber es ist nicht genau festgelegt, was das im Einzelnen für Erwartungen sind. Dadurch hat der andere einen großen Spielraum, das Vertrauen, das in ihn gesetzt wurde, zu rechtfertigen. Wenn der andere dagegen spürt, daß ich allzu präzise Erwartungen an ihn adressiere, wird er, wenn er mich nicht braucht, sehr geneigt sein, sich von mir zurückzuziehen: Er wird den Eindruck haben, daß ich ihm Vorschriften mache und dies als Einengung empfinden.

Eine besondere Form des Vertrauens ist das *Selbstvertrauen*, das ebenfalls nicht dadurch fest wird, daß man sich auf einzelne Kompetenzen stützt. Ein Selbstvertrauen, das einseitig gezüchtet wird, wie es etwa geschieht, wenn man ein Kind immer wieder für eine ganz besondere Sache lobt, wie vielleicht für seine schöne Schrift, ist eine außerordentlich wackelige Angelegenheit. Selbstvertrauen benötigt Diffusität, da es sonst als Halt nicht taugt. Selbstvertrauen ist *immer* unbegründet. Es ruht nicht auf einzelnen Gründen, sondern hat eine ganzheitliche, verschwommene Natur. Es läßt dem Einzelnen eine wohltuende Freiheit in der Gestaltung seines Lebens: und ist eben deshalb geeignet als Mittel, im Leben zurechtzukommen. Denn das Leben ist unvorhersehbar und macht einem öfters einen Strich durch die Rechnung, Projekte bleiben stecken, kommen gar nicht erst in Gang oder gehen anders aus, als man erhofft hatte. In solchen Fällen fängt einen am Ende nur das eigene Selbstvertrauen auf, das einen ermutigt, wieder aufzustehen.

Das Vertrauen in die Welt hat ebenfalls eine diffuse Struktur. Deshalb kann man niemals zugleich an allem zweifeln, sondern immer nur an einigen Einzelheiten.²⁷⁹ Man weiß nie ganz genau, woran man eigentlich glaubt.²⁸⁰

²⁷⁸ Schmitz 1977: 440.

²⁷⁹ Vgl. die bekannten Bemerkungen von Wittgenstein „Über Gewißheit“, in: Wittgenstein 1984: 115-257.

²⁸⁰ Vgl. Schmitz 1967: 2.

3.3.3 Takt

Der Takt ist eine Gabe, Situationen ohne Verzug aufzufassen und sich entsprechend zu verhalten. Was in einer bestimmten Situation taktvoll ist, läßt sich zwar an Beispielen erläutern, aber nicht zu einer Serie von Geboten auseinanderrollen. Takt ist keine Frage des Wissens, sondern eine Sache des *Gespürs*. Ihm ist wesentlich, daß heikle Dinge nicht platt ausgesprochen werden, sondern in Andeutungen verschlüsselt, so daß ihnen ihre verletzende Kraft genommen ist. Das ist natürlich eine Gratwanderung, die leicht abrutscht in Verunklärung und in die Kunst, Dinge unter den Teppich zu kehren.

Die Bezeichnung „Takt“ scheint mir sehr treffend, weil sie an den musikalischen Takt erinnert, der ja den rhythmischen Zusammenhang eines Musikstückes bezeichnet. Wenn von einem Musizierenden gesagt wird, er habe kein Taktgefühl, dann bedeutet das, daß er seine Stimme nicht mit den anderen integrieren kann. Man kann dann vielleicht das Metronom anstellen, um ihm klarzumachen, wie das vorliegende Stück zu spielen ist. Man kann ihm die einzelnen Takte vorzählen und mag damit einigen Erfolg haben. Letztlich ist es aber eine Frage des *Gespürs*, ob sich jemand der Bewegtheit eines Stückes und einer musizierenden Gruppe anzupassen vermag oder nicht. Das Entsprechende gilt von jener kommunikativen Kompetenz, die man als Takt bezeichnet. Der Takt ist die Kunst, sich in vertrackten Situationen zu bewegen ohne anzustoßen.

Die Fähigkeit zum Takt setzt die Bereitschaft voraus, auf Zwischentöne und Nuancen zu achten, die sich nicht einzeln aufzählen lassen. Takt ist „nur ein Gefühl“ – aber man kann sich trotzdem darauf verlassen. Taktlosigkeit scheint auf gewisse Weise unheilbar zu sein. Pedanten bringen es höchstens dazu, korrekt zu sein.

3.4 Das Chaos der Liebe

In der Liebe spielen Phänomene der Unbestimmtheit eine große Rolle. Diffuse Situationen ziehen Emotionen stark an und binden sie. Die Liebe beginnt mit Ahnungen, entzündet sich an unbestimmten Eindrücken, entwickelt sich in der Blindheit eines Vertrauens und erhält sich im Medium der Diffusität. Wie das zugeht, soll gezeigt werden.

3.4.1 Dies Bildnis ist bezaubernd schön

Ehe die wirkliche Liebe da ist, wächst die Sehnsucht nach ihr. Diese Sehnsucht versucht, in der Wirklichkeit Fuß zu fassen; man hält Ausschau. Und ehe der

Liebhaber aufgetaucht ist, sind schon einmal *Bilder* von ihm da. Es ist ein alter Topos in der Folklore, aber auch in der Hochliteratur, daß der Liebende, ehe er dem zukünftigen Partner begegnet, schon Bilder von ihm empfängt.²⁸¹ So lehrt der Volksaberglaube, daß Mädchen ihren künftigen Mann in der Andreasnacht erblicken. Das Käthchen von Heilbronn und der Graf Wetter vom Strahl, die sich vorher nie gesehen hatten, erscheinen in Kleists Drama einander in der Sylvesternacht. So entsteht, noch bevor überhaupt irgendetwas wirklich passiert, das somnambule Medium der Liebe. Das Bild, das einer findet, ist umso eher das wahre, einzige und richtige, je verborgener es ist. Im Grimmschen Märchen vom treuen Johannes sagt der alte König zu seinem Diener: „Nach meinem Tode sollst du meinem Sohn das ganze Schloß zeigen, aber die letzte Kammer in dem langen Gang sollst du ihm nicht zeigen, worin das Bild der Königstochter vom goldenen Drachen verborgen steht. Wenn er das Bild erblickt, wird er eine heftige Liebe zu ihr empfinden und wird in Ohnmacht niederfallen und wird ihretwegen in große Gefahren geraten.“ Natürlich sieht der junge König dann doch das Bild und das Abenteuer beginnt.

Ja, die Bilder! Schmitz spricht nicht von Bildern, sondern von *Eindrücken*.²⁸² Er geht nicht von Märchen aus, sondern von Alltagsgeschichten, die in diesem Bereich freilich stets den Ehrgeiz haben, sich so rasch als möglich in Märchen zu verwandeln:

„Daß die Paarliebe [...] mit faszinierender Ausstrahlung vielfach als der Gipfel gilt, der diesem Leben erst Höhe und Fülle verleiht, verdankt sie nicht nur, aber zu einem beträchtlichen Teil der besonderen Bindungs- und Gestaltungskraft, die dem Verstehen und Vertrauen in dieser Lebensform von einem Eindruck ganz besonderer Art zufließt. Ich bezeichne ihn als Leiteindruck. Man kommt ihm auf die Spur, wenn man eine typische Anknüpfung geschlechtlicher Paarliebe ins Auge faßt: An einem Menschen fällt einem anderen etwas auf, das ihn anfangs sogar stören und bedrängen kann, von dem er aber spürt, daß es ihm etwas zu sagen hat. Das ist ein vielsagender Eindruck.“²⁸³

Jeder weiß, was es mit solchen Eindrücken auf sich hat. Manchmal haben sie nur wenig mit der konkreten Person, an der sie sich gebildet haben, zu tun, dafür umso mehr mit den Wunschbildern, die der Empfänger in sich trägt. Je mehr Zeit man hat, sich in einen Eindruck, den man von jemanden empfangen hat, zu versenken, desto wahrscheinlicher wird es, daß die Ausgestaltungen, die man vornimmt, ein unkontrollierbares Eigenleben entfalten.

²⁸¹ Vgl. zum Folgenden auch Bloch 1973: Kap. 21.

²⁸² Schmitz' Begriff des Eindrucks ist wesentlich von der Bildphilosophie von Ludwig Klages beeinflusst. Vgl. Klages 1932. Zu den Zusammenhängen vgl. Großheim 1994.

²⁸³ Schmitz 1993: 91.

Wenn es dann zur wirklichen Begegnung mit der entsprechenden Person kommt, kann leicht das eintreten, was Stendhal in seinem Buch *Über die Liebe* als *Fiasko* analysiert hat²⁸⁴: Entweder wagt der Liebhaber überhaupt nicht, sich seiner Herzensdame körperlich zu nähern, weil sie sich inzwischen in seiner Phantasie in eine heilige Person verwandelt hat, oder er wagt es doch, und erleidet ein Fiasko.

Als Fiasko im weiteren, nicht nur sexuellen Sinne könnte man auch die Enttäuschung bezeichnen, die sich einstellt, wenn sich herausstellt, daß die geliebte Frau den Phantasien, die der erste Eindruck angefacht hat, nicht entspricht.

Von dieser Form des Fiaskos erzählt Marcel Proust in seiner *Recherche*, die sich in dieser Hinsicht wie eine Fußnote zu Stendhal liest. Immer wieder spielt der Erzähler in vielerlei komischen Szenen Traumbild und Wirklichkeit gegeneinander aus, die geliebten Mädchen schimmern in der Ferne wie goldene Wolken, erweisen sich aber, wenn sie näher kommen, als Nebelschwaden. Kein Abstand könnte größer sein als der zwischen dem ersten Eindruck des Erzählers von Albertine, seiner großen Liebe, und seiner letzten Erinnerung an sie. Als er Albertine zum ersten Mal sieht, beschreibt er sie als vornehme Aristokratin:

„Schon bei ihrem ersten Eintreten nämlich war mir die Tochter aufgefallen mit ihrem hübschen blassen, fast bläulich durchscheinendem Gesicht, die besondere Haltung ihrer hochgewachsenen Gestalt, ihr Gang, die mir mit Recht ihre ererbte Art und aristokratische Erziehung ins Bewußtsein riefen [...]“²⁸⁵

Dann entspinnt sich eine komplizierte Liebesgeschichte zwischen Albertine und dem Erzähler, die einige Jahre andauert und auf über tausend Seiten beschrieben wird. Sein letzter Eindruck am Ende dieser tausend Seiten hört sich so an:

„Ich versuchte im übrigen, sie mir in die Erinnerung zu rufen; vielleicht aber, weil ich nur mehr ein Zeichen zu machen brauchte, um sie wieder bei mir zu haben, war die Erinnerung, die sich nun bei mir einstellte, diejenige an ein bereits recht kräftig entwickeltes, etwas männliches Mädchen, in dessen verblühendem Gesicht schon anlagemäßig das Profil von Madame Bontemps [einer sehr spießigen Person, wie der Name schon ahnen läßt – J.S.] vorgezeichnet war.“²⁸⁶

Albertine erscheint ihm nun als eine unschöne Kleinbürgerin. Der Ich-Erzähler, der sich in dem Hotel, in dem er Albertine kennenlernt, erstmals in seinem Leben in einer vornehmen Gesellschaft befindet, was ihn gewaltig erregt, erleidet dasselbe traurige Schicksal wie das frischgeschlüpfte Gänseküken, das in seiner

²⁸⁴ Stendhal 1985: 306ff.

²⁸⁵ Proust: 899f.

²⁸⁶ Proust: 3622.

Verwirrung einen Orientierungspunkt sucht, dabei aber schlecht wählt, und schließlich hinter einem bunten Ball statt hinter der Gänsemutter herläuft.

Trügt der Leiteindruck immer? Wäre es so, dann wäre die einzige Chance glücklicher Liebe eine Situation, die einem keine Zeit läßt, Bilder entstehen zu lassen.

3.4.2 Die Wünschelrute des ersten Eindrucks und das Gold, das sie findet

Schmitz beurteilt die Lage anders. Für ihn ist der Eindruck, den der eine vom anderen empfängt, nur in Ausnahmefällen eine schöne Illusion, die zur Falle wird. Er hat eine aufschließende Kraft. Denn der eine kann den anderen auf eine Weise erkennen, die diesem selbst nicht zugänglich ist. Man kann von sich selbst nur in Ausnahmesituationen einen Eindruck empfangen. Nur unter besonderen Umständen ist es möglich, sich selbst so zu sehen, als könnte man sich noch nicht.

Der Philosoph Ernst Mach erzählt dazu folgende Geschichte:

„Ich stieg einmal nach einer anstrengenden nächtlichen Eisenbahnfahrt sehr ermüdet in einen Omnibus, eben als von der anderen Seite ein Mann hereinkam. ‚Was steigt doch da für ein herabgekommener Schulmeister ein‘, dachte ich. Ich war es selbst, denn mir gegenüber befand sich ein großer Spiegel.“²⁸⁷

So kann es zugehen, wenn man von sich selbst einen frischen Eindruck empfängt. Doch sind solche frischen und dadurch aufschlußreichen Eindrücke für einen selbst nicht leicht zugänglich. Man kennt sich selbst in den Posen vor dem Spiegel oder vor der Kamera. Aber die ganzheitliche Erkenntnis, die jeder wildfremde Mensch gewinnen kann, der einem ins Gesicht sieht und sich mit einem unterhält, die ist einem selbst nicht ohne weiteres zugänglich. Man ist sich selbst gegenüber immer befangen. Schmitz schreibt:

„Meine Persönlichkeit kommt nie ganz zum Vorschein, weder für mich noch für den Anderen, aber er kann sie, da er gleich einen Eindruck von mir hat, von der Ganzheit, die dieser ihm vorgibt, ins Einzelne gehend erforschen; ich kann ihr nur von Fragmenten, zum unerreichbaren Ganzen aufsteigend, mich nähern.“²⁸⁸

Deshalb liegt im Eindruck, den ein Liebesaspirant vom anderen empfängt, nicht nur die Möglichkeit zu tragischer Verirrung, der Eindruck kann den einen auch auf die Spur des anderen bringen, er kann womöglich dazu führen, daß der eine

²⁸⁷ Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen, 7. Aufl. Jena 1918, S. 3, Anmerk. 1. Zitiert nach Schmitz 1993: 71, Anm. 100.

²⁸⁸ Schmitz 1993: 71.

den anderen besser versteht, als dieser sich selbst. Auch dazu gibt es genügend Beispiele aus der Liebesliteratur.

Das heißt: Der Eindruck, den der eine vom anderen gewinnt, ist nicht nur eine abenteuerliche Mischung aus viel Phantasie und wenig Wirklichkeit, die berauscht und dann unvermeidlich zu Katzenjammer führt. In ihm kann auch eine Wirklichkeit zum Vorschein kommen, die der andere noch nicht ist, aber sein könnte. Deshalb liegt im Eindruck zugleich eine Chance und ein Risiko. Wichtig ist auch hier, daß im Eindruck vieles mitschwingt, das sich aber nicht in Einzelheiten ausmünzen läßt. Eindrücke sind diffus und eben deshalb so anregend.

Zwar kann der Geliebte mehr Eindruck machen, als er machen dürfte. Aber das „Mehr“, das im Eindruck enthalten ist, muß nicht unbedingt Illusion sein. Es muß nicht etwas sein, das der andere „überhaupt nicht“ ist; sondern ist vielleicht nur das, was er „noch nicht“ ist, worauf er aber hinauswill:

„In den glücklichen Fällen dagegen, in denen der Leiteindruck des Liebenden die Persönlichkeit des Geliebten trifft und damit diesen faßt und hält, wächst der Paarliebe eine ausgezeichnete Fruchtbarkeit und Bindungskraft zu [...]“²⁸⁹

In der Paarliebe geht es um den anderen, und zwar in einem viel stärkeren Maße, als das in größeren Gruppen der Fall ist. Auch in Gruppen können sich die Teilnehmer ja Eindrücke voneinander bilden, aber diese machen sich gegenseitig Konkurrenz und können deshalb den einzelnen nicht recht fassen und in seiner Richtung aufnehmen. Der einzelne wird deshalb hier eher in eine konventionelle Rolle gedrängt, die so etwas wie das kleinste gemeinsame Vielfache der Eindrücke darstellt, aber kaum den einzigartigen Zuschnitt einer Maßarbeit hat.

Jenes Eingehen auf den anderen und seine Welt ist am ehesten eben in Zweierbeziehungen möglich:

„Der Enthusiasmus geschlechtlicher Paarliebe übersteht viele Enttäuschungen und die Ernüchterung im Alltagsleben vielleicht – wenn man aus dem Stegreif schätzen darf – sogar im Durchschnitt besser als der Enthusiasmus der Gruppenliebe, z.B. in religiösen Zirkeln, obwohl dieser sich leichter auf Symbole, Prinzipien, Glaubensvorstellungen usw. stützen kann.“²⁹⁰

So gibt es nach Schmitz also doch die Möglichkeit einer fruchtbaren Gemeinsamkeit in der Liebe. Dabei geht es nicht darum, daß sich zwei festgelegte Personen ergänzen zu einer sinnvollen Einheit, wie Hammer und Nagel. Persönlichkeiten sind nie fertig, sondern immer in Bewegung. Deshalb ist es so wichtig, die Tendenzen, Latenzen und Utopien herauszuspüren, die Subkultur der

²⁸⁹ Schmitz 1993: 94.

²⁹⁰ Schmitz 1993: 94.

Entwürfe, die im anderen schlummern, und die er sich selbst nicht eingestehen will.

Ohne Liebe fehlt dem Leben nach dem Urteil vieler Menschen der innere Zusammenhang:

„Ein Leben ohne Liebe, ohne die Nähe des Geliebten ist nur eine Comédie à tiroir, ein schlechtes Schubladenstück. Man schiebt eine nach der anderen heraus und wieder hinein und eilt zur folgenden. Alles, was auch Gutes und Besonderes vorkommt, hängt nur kümmerlich zusammen. Man muß überall von vorn anfangen und möchte überall enden.“²⁹¹

3.4.3 Herauszögern: Der Flirt²⁹²

Am Beginn der Liebe macht man gerne den Umweg über den Flirt. Der Flirt ist eine Kunst des Umgangs mit dem Unbestimmten. Er ist ein *Spiel*, das Möglichkeiten andeutet, die Verwirklichung aber herauszögert. Man tauscht Blicke aus, berührt sich vielleicht sogar, aber stets so, daß alles auch ganz anders gedeutet werden kann. Beim Flirt kommt es darauf an, die Situation in einer Schwebelage zu halten. Wird man zu deutlich, dann bricht das feine Spiel zusammen. Man stellt eine intime Nähe zum anderen her, versucht ihn aber zugleich auf Abstand zu halten. Die Psychologin Barbara Contzen hat Befragungen zum Flirtverhalten durchgeführt und berichtet von Situationen, die aus dem Leben gegriffen sind:

„Ein sehr beliebtes Flirtmittel ist der Blickkontakt. Er leitet oft ein Flirtspiel ein [...] Der Flirtpartner wird häufiger und intensiver angeschaut oder angelächelt als andere Menschen, die einem im Alltag begegnen. Es wird erzählt von ‚taxierenden, taktilen Blicken‘, die man sich mit ‚glänzenden Augen‘ zuwirft [...]; davon, daß man sich ‚verschlingt mit den Augen‘, während man ein Gespräch von Kollege zu Kollege über spastische Kinder führt [...] Die in den Blickwechsel hineingelegten erotische Bedeutung bleibt immer so latent, daß man – auf seine intensiven Blicke hin angesprochen – jederzeit entgegnen kann: ‚Mußt Du Dir eingebildet haben‘.“²⁹³

Um die Situation in der Schwebelage zu halten, sind oft starre Rahmensituationen nützlich, die ein festes Normengefüge vorgeben. Es ist dann möglich, den eroti-

²⁹¹ Goethe, Die Wahlverwandtschaften, 2. Teil, 9. Kapitel: Aus Otiliens Tagebuche.

²⁹² Schmitz selbst hat sich nicht mit dem Flirt befaßt. Ich formuliere hier im Anschluß an Barbara Contzen eigene Gedanken, weil sich das Thema, gerade im Zusammenhang mit den Eindrücken, aufdrängt.

²⁹³ Contzen 1987: 27.

schen Tendenzen freien Lauf zu lassen. Sucht man dagegen den Flirtpartner zuhause auf, wird es schwierig, die richtige Mischung von Nähe und Distanz abzuschmecken. Man erliegt dem Vereindeutigungsdruck der Situation in der einen oder anderen Richtung. Man muß sich entscheiden. Man läßt sich entweder auf den anderen ein oder aber man wendet sich endgültig von ihm ab.

Gerade das Zweideutige, Schillernde der Situation fördert intensive Emotionen herbei. Der Flirt ist eine „Fast-Situation“ und provoziert wie die meisten Situationen, in denen ein Ereignis beinahe eintritt, intensive Emotionen.²⁹⁴ Wenn der Flirt sich in der einen oder anderen Weise festlegt, ist es oft mit der schönen Spannung vorbei, man hat sich festgelegt und kann nicht mehr zurück:

„Im Flirtspiel wird ein erotischer Austausch nur im Keime belebt. Man kann so an dem Versprechen festhalten, daß sich daraus ganz ‚phantastische‘, ideale Fortführungen machen ließen. Oder man kann sich verschiedene ‚erotische Ausgänge‘ offenhalten. Ist es dagegen zu einem konkreten ‚Endresultat‘ gekommen, fallen andere Möglichkeiten weg. Statt einer phantasierten ‚heißen Liebesnacht‘ kommt es womöglich real zu einer ‚Bettgeschichte‘, ‚die stimmungsmäßig nicht klappt‘.“²⁹⁵

3.4.4 Sprung in den Ätna

Zur Abrundung der Darstellung der Liebe komme ich noch auf ihre leibliche Komponente zurück, soweit sie von Schmitz analysiert wird. Es handelt sich um seine Philosophie des Orgasmus. Diese Beschreibung ist deshalb so faszinierend, weil Schmitz hier eine Sekundensequenz in einer Art Zeitmikroskopie so eingehend untersucht, daß sie auf einmal ganz neu erscheint.

Schmitz untersucht den Vorgang nicht, wie üblich, unter praktischen Gesichtspunkten, sondern interpretiert ihn philosophisch. Dabei versammelt er noch einmal das gesamte Orchester seiner leibphilosophischen Begriffe und Konzepte. Er sucht die Mitte des Phänomens und findet sie im Antagonismus von Enge und Weite. Der Orgasmus ähnelt in seinem Ablauf den mystischen Ekstasetechniken, er verwendet Enge, um durch ihren Schacht in eine maßlose Weite zu gelangen.

Bevor ich den eigentlichen sexuellen Akt darstelle, wie er von Schmitz beschrieben wird, gehe ich auf das ein, was er mit einem altertümlichen Wort als *Wollust* bezeichnet. Er unterscheidet verschiedene Typen, die ich kurz skizziere.

Zunächst zur *sanften Wollust*, die durch Streicheln hervorgelockt wird. Es kommt dabei nach Schmitz zu einer Umwandlung des leiblichen Befindens. Der

²⁹⁴ Vgl. Heider 1977: 169-172.

²⁹⁵ Contzen 1987: 40.

Leib wird aus seinem durchschnittlichen, dumpf-undifferenzierten Zustand herausgeholt. Einzelne Leibesinseln werden aufgetaut. Diese Wollust ist noch nicht eigentlich sexuell gefärbt, sie muß nicht weiterführen, sondern kann auch in sich selbst ausschwingen.²⁹⁶ Sie läßt den Leib reicher werden, indem sie den Leibesinseln zur Entfaltung verhilft. Das geht einher mit einer allgemeinen Weitung und Entspannung, durch die der Leib zugleich besonders aufnahmefähig für Gefühle wird.

In ein schon eher sexuelles Fahrwasser gerät die leibliche Dynamik, wenn die Antagonisten des Leibes geweckt werden, das heißt, wenn Spannung und Schwellung aufspringen und einander in die Parade fahren. Das kann in heftigen Umarmungen geschehen, aber auch in kleinen Kämpfen mit dem Partner, die den Atem anheizen und den Puls dunkler pochen lassen. Schmitz spricht hier von der *Wollust des Brustbereichs*; er betont, daß sie nicht nur als Vorphase der geschlechtlichen Ekstase auftritt.

Zur eigentlichen sexuellen Erotik gehört die *Wollust des Mundes*. Der Mund ist nach Schmitz ein „Leib im Kleinen“, wie ich weiter oben bereits dargestellt habe. Daher verfügt er über ein sehr differenziertes Register leiblicher Resonanz.

Es folgt die *genitale Wollust*:

„Sie ist durch energische Aktivierung des Rhythmus von Spannung und Schwellung im vitalen Antrieb gekennzeichnet; dazu werden gern intermittierende Schmerzreize herangezogen, weil im Schmerz phasenweise die Spannung führt, an der sich die [...] Schwellung [...] hochziehen kann.“²⁹⁷

Das leibliche Geschehen ist hier also nicht mehr als zartes Aufblühen zu beschreiben oder als sanftes Hin- und Herwogen von engenden und weitenden Tendenzen. Die Dramatik spitzt sich zu. Schmerzen gewinnen in diesem Zusammenhang eine neue, steigernde Qualität. Schmitz beschreibt den Geschlechtsakt nicht als symbiotisches Verschmelzen, sondern als Kampf, als durch und durch antagonistisches Geschehen. Es geht also gerade nicht um tiefste, innigste Vereinigung, sondern um schärfste Entgegensetzung. Das mag sich atavistisch anhören, doch Schmitz zeigt, daß sich diese Deutung bewährt, und zwar bis in die Details:

„Die antagonistische Konkurrenz im Antrieb drückt sich auch in den begleitenden Vokalgebärden des wollüstigen Stöhnens und Schreis aus. Beim Stöhnen hängt der expansive Impuls wollüstiger Schwellung an einer Hemmung fest, die ihn stauend verstärkt; im Schrei gelingt der Ausbruch wie ein vorweggenom-

²⁹⁶ Schmitz 1993: 120.

²⁹⁷ Schmitz 1993: 123.

mener Erguß [...], doch so, daß der ruckartige Nachschub des Einatmens die Spannung in intensiver Konkurrenz mit der Schwellung noch hoch hält.“²⁹⁸

Bemerkenswert an den zitierten Passagen ist, wie es Schmitz mit seinem ganz simplen Vokabular immer wieder gelingt, Beziehungen zwischen Vorgängen herzustellen, die normalerweise weit auseinandergehalten werden. Was im „Oberleib“ vorgeht, hat dieselbe Struktur wie die Prozesse im „Unterleib“. Der Atem ringt mit sich selbst, bricht aus im Schrei, hält ein im Stöhnen und spiegelt auf diese Weise den Koitus.

Der eigentliche Orgasmus enthält nach Schmitz' Analyse zwei Phasen, nämlich eine krasse Zuspitzung im Orgasmus – und den anschließenden Rausch. Normalerweise heißt es, man wisse nicht mehr, wo man sei, man gerate „außer sich“. Schmitz zeigt dagegen, daß im Orgasmus etwas ganz anderes passiert. Zwar verschwindet die bürgerliche Person mit ihren diversen Eigenheiten, Grillen, mit ihrer Schulbildung, mitsamt allen Erinnerungen und Tagesresten. Das alles zerfällt auf der Höhe der Ekstase.

„Damit ist aber nicht auch schon das Selbstbewußtsein verschwunden. Im Gegenteil: Es kommt im Orgasmus auf einen Höhepunkt, der an Einprägsamkeit nicht hinter der in der extremen Engung von Angst und Schmerz zurücksteht. Mit dem Verlöschen der eigenen relativen Orte hebt sich nämlich schärfer als sonst der absolute Ort ab, und mit ihm die primitive Gegenwart [...] Dem Orgasmus ist eine gewisse Wildheit eigen, ja eine latente Wut, weil die drängende Intensität des Antriebs auf das Schärfste fixiert ist.“²⁹⁹

Im Orgasmus zieht sich die Person zusammen. Man fühlt sich auf einmal ganz und kompakt. In der folgenden Phase erlischt das Selbstbewußtsein:

„Der krassen Engung im Orgasmus, dieser spitzen Aufgipfelung der leiblichen Intensität, folgt als erfüllender Abschluß der geschlechtlichen Ekstase der Rausch, das Verströmen oder Versinken in maßlose Weite. Es ist, als seien das Hier und die Subjektivität im Orgasmus nur darum so betont worden, damit sie nun vollständig geopfert werden können.“³⁰⁰

Mit anderen Worten: Der Mensch versinkt im Rausch. Der Eindruck dieses Versinkens kann nach Schmitz dann besonders deutlich erfahren werden, wenn es gelingt, den Gipfel des Orgasmus nicht kopfüber mit einem Schlag zu verlas-

²⁹⁸ Schmitz 1993: 123. Die Passage ist offenbar aus der Perspektive des Mannes geschrieben – wie übrigens die gesamte Leibphilosophie von Schmitz. Doch scheint mir das nur ehrlich zu sein: Eine konsequente Perspektivierung ist besser als ein undurchsichtiges Schwanken. Es wäre allerdings wünschenswert gewesen, daß Schmitz die Einseitigkeit seiner Analyse explizit artikuliert hätte.

²⁹⁹ Schmitz 1993: 125.

³⁰⁰ Schmitz 1993: 125.

sen, sondern in Absätzen, wodurch der Eindruck eines mächtig ausschwingenden Fallens entsteht. Die Schmitzsche Analyse läßt die mystische Bedeutung verständlich werden, die vor allem im indischen Tantra, aber auch in anderen Kulturen dem Orgasmus zugemessen wird. Hier erfährt man ein Loskommen von sich selbst, das sonst nur durch aufwendige Meditationstechniken wie Yoga erreicht werden kann.

Von diesen mystischen Dimensionen der Sexualität ahnt der Praktiker vielleicht nur wenig oder nichts. Doch auch er bemerkt die Müdigkeit, die auf den Höhepunkt folgt, und die nicht nur etwas mit der körperlichen Anstrengung, die dabei zu vollziehen ist, zu tun hat. Sie geht darauf zurück, daß der Zusammenhang des Leibes gesprengt ist:

„Daher ist es für einen Menschen, der aus dem Rausch der geschlechtlichen Ekstase zu sich kommt, nicht immer ganz leicht, seine eigenen Glieder wieder zusammenzusuchen. Diese Glieder, verstanden als spürbare Leibesinseln, sind wie abgefallen und selbständig geworden.“³⁰¹

Das Zusammenwachsen dieser tauben Glieder bedarf einer gewissen Zeit. Für die *Liebe* wäre es nach Schmitz wichtig, sich in dieser Phase einander wieder zuzuwenden. Hier haben wir eine der wenigen Stellen in Schmitz' Werk, wo uns der Philosoph einen lebenspraktischen Tip gibt: Denn der Orgasmus ist nach ihm zwar eine beseligende Erfahrung, weil man darin in einem Absoluten versinkt, in der maßlosen Weite. Aber diese Erfahrung macht jeder *allein*. Im Orgasmus werden alle Reserven verbrannt, es bleibt nichts mehr übrig, das man mobilisieren könnte, um sich einander zuzuwenden. Dieses Zueinanderfinden muß deshalb anschließend nachgeholt werden:

„Das Wiederfinden der Integration des Leibes [...] kann zugleich liebendes Zusammenfinden der Partner sein, ein nachträgliches Einholen der Liebe in die noch von der Ekstase her offene Empfänglichkeit des Leibes für ergreifende Gefühle. Einander anzulächeln, zu streicheln, mit einander zu plaudern im Bett nach vollbrachter geschlechtlicher Ekstase, sind Weisen solchen Einholens der Liebe, im Gegensatz zur Primitivreaktion des Mannes, der sich nach dem Samenerguß auf die Seite dreht und schnarcht.“³⁰²

Es kommt in der Schmitzschen Beschreibung des Orgasmus' nicht zu einem Verschmelzen der Leiber, wie man annehmen könnte, da Schmitz ja schließlich sagt, der Leib habe keine festen Grenzen und er bestehe aus einem lockeren Gewoge von Inseln. Doch man darf nicht davon ausgehen, daß alles, was locker ist, sich auch ohne weiteres miteinander vereinigen ließe. Das leibliche Befinden läßt sich nicht teilen, auch nicht in Momenten der intensivsten Zweisam-

³⁰¹ Schmitz 1993: 127.

³⁰² Schmitz 1993: 128.

keit. Es gibt keine Vereinigung in der Sexualität, die Lust ist etwas Höchstpersönliches. Zwar können die Erregungskurven der Sexualpartner synchron verlaufen – was schon selten genug vorkommen dürfte – es bleiben dennoch zwei Erregungskurven, mit zwei Höhepunkten. Die Menschen gehen aneinander vorbei. Man findet nicht den Partner im Orgasmus, das ist eine Illusion. Man begegnet dem Ungeheuren – hier ist das Wort wohl wirklich am Platze –, der maßlosen Weite, in der man verschwindet. Die Phase der Vereinigung der Liebenden verlegt Schmitz in die Erholung nach dem Orgasmus, also an eine Stelle, an der viele sie gar nicht erwarten.

Ich fasse zusammen: Sowenig die Körper miteinander verschmelzen, sowenig vereinigen sich die Leiber. Wo bleibt dann die besondere Einsicht der Leibphilosophie in die Sexualität, wenn sie nicht einmal eine Verschmelzung oder eine sonstige theoretische Sensation erzeugen kann? Das Empfinden des Einzelnen läßt sich sehr viel genauer fassen, als es bislang möglich war, vor allem jener Aspekt des Verlöschens in der Weite. Die positive Rolle von Schmerz und Angst im Zusammenhang der sexuellen Lust wird sichtbar, die vom moralischen Standpunkt aus als Perversion erscheinen mag. Es bleibt jene eigenartige Erfahrung, durch einen anderen Körper geschwommen zu sein, der ganz nahe war, und doch unfassbar fern blieb.

3.5 Situationen und Gefühle

Im Kommentar zu jener Gefühlstheorie von Schmitz, die er in seinem Buch „Der Gefühlsraum“ entwickelt hat, wurde kritisiert, daß Schmitz den Zusammenhang, der zwischen Situationen und Gefühlen besteht, nicht berücksichtigt. Zugleich hatte ich darauf hingewiesen, daß er in dieser Frage in seiner Arbeit über die Liebe eine neue Position bezieht. Das Buch über die Liebe ist insofern auch ein Dokument einer starken Turbulenz, die in seinem philosophischen System durch die Einführung des Situationsbegriffs im Band III, 4 (Das Göttliche und der Raum) aufgetreten ist. So zumindest stellt es sich mir dar. Schmitz selbst tut so, als sei alles beim alten geblieben. Dabei ist es doch gerade ein Zeichen von Lebendigkeit, wenn sich ein philosophisches System in ständigem Umbau befindet!

Wie dem auch sei: Die Frage nach dem Gefühl stellt sich neu. Dies ist das Thema der folgenden Abschnitte. Zunächst ist darzustellen, wie Schmitz den Situationsbegriff zur Analyse der Liebe verwendet.

Die Liebe ist nach Schmitz sowohl Situation als auch Gefühl. Sie ist zum einen ein gemeinsamer Lebenszusammenhang, der gepflegt werden will. Zum anderen aber ist sie eine ergreifende Atmosphäre, die sich nicht kommandieren läßt, sondern weht wie sie will. Dieses Gefühl ist in der gemeinsamen Situation

der beiden Liebenden, in ihrer Beziehung, gewissermaßen eingepflanzt. Schmitz sagte dazu einmal in einem Interview:

„Die Aufhängung darf nicht zu fest und nicht zu locker sein [...], wenn die Aufhängung zu locker ist, dann flattert die Liebe gleichsam, haftet nicht an den besonderen Problemen, die die Liebenden miteinander zu bewältigen haben, sondern sie gleitet gewissermaßen darüber hin, im Sinne irgendeiner Idealvorstellung [...] nimmt von der gemeinsamen Situation gar nicht vollständig Kenntnis. Das wäre eine flatterhafte, vielleicht oberflächliche oder gar zu gefühlige Liebe.“³⁰³

Die Probleme, die das Zusammenleben mit sich bringt, werden dann überspielt. Häufiger ist vielleicht das Problem, daß das Gefühl in der gemeinsamen Situation untergeht, die Liebe ist dann vielleicht noch da, kann aber nicht mehr mobilisiert werden. Es bleibt dann nur noch ein hohles Gerüst von gemeinsamen Gewohnheiten übrig. Insofern gehört zu einem gelingenden Lieben nicht nur Spontaneität – im Sinne einer emotionalen Offenheit, sondern auch Souveränität, nämlich die Fähigkeit, mit den vertrackten Lagen, die ein gemeinsames Leben mit sich bringt, so fertig zu werden, daß beide Teile zufrieden sind.

Mir scheint, daß der Situationsbegriff sich in der Analyse der Liebe bewährt. Das gilt auch für den Begriff der persönlichen Situation, der von Schmitz anstelle des Begriffs Seele gebraucht wird (s.u.). Denn offenbar hängt es von der Persönlichkeit des Einzelnen ab, in wen er sich verliebt, von wem er seinen Leiteindruck empfängt. Das Rätsel der Partnerwahl kann allerdings auch der Phänomenologe Schmitz nicht lösen. Mehr als die Idee einer Ergänzung entgegengesetzter Persönlichkeiten bietet er an dieser Stelle nicht an. So kann etwa ein sehr zurückgezogen lebender, melancholischer Mensch sich von einem lebenslustigen und reiselustigen anderen angezogen fühlen; vielleicht ist die Anziehung sogar wechselseitig. Doch was im einzelnen bewirkt, daß der „Funke überspringt“, das ist nach Schmitz' Meinung offen. Es müßte im Einzelfall geprüft werden, was den einen jeweils am anderen angezogen hat. Was die Wünschelrute des ersten Eindrucks findet, ist nicht immer Katzengold.

Der neue Ansatz von Schmitz, die Liebe sowohl als spezifische Situation als auch als freiflottierender Affekt perspektivisch zu analysieren, läßt sich auf andere Emotionen übertragen. Die Trauer ist ein Beispiel. Hier gibt es regelrechte Sitten, das heißt Programme in Schmitz' Sinn, die in den sogenannten Trauerfällen zu beachten sind. Obwohl solche Sitten nicht mehr so streng beobachtet werden, wie das noch vor hundert Jahren der Fall gewesen sein mag, sind sie immer noch spürbar. Andererseits gibt es die Traurigkeit als Gefühl. Das Deutsche hält eine sprachliche Nuance bereit, mit der zwischen diesen beiden

³⁰³ Schmitz 1997b.

Aspekten – der Trauer als Affekt und der Trauer als geprägter Situation – unterschieden werden kann. Man sagt: „er ist traurig“, wenn man den Affekt meint, und „er trauert“, wenn es um die Beachtung der Gebräuche geht.

Ähnlich mag es beim Haß sein, für den es ja sogar typisch ist, daß er sich als eingefleischter Haß manifestiert. Das heißt, daß solcher Haß eher eine gemeinsame Situation ist als ein frischer Affekt, der schnell verraucht. Dasselbe dürfte auch bei vielen anderen Gefühlen zutreffen.

Weiter gestattet der Situationsbegriff, nach typischen Anlässen für das Auftreten bestimmter Affekte zu fragen. Die Begriffe Verankerungspunkt und Verdichtungsbereich (vgl. 2.9) sind vielleicht als erste Orientierungspunkte brauchbar, mit denen man den Zusammenhang von Situationen und Gefühlen untersuchen kann, obgleich sie ursprünglich nicht in dieser Absicht konstruiert wurden. Wichtig ist, daß es sicherlich gewisse Situationen gibt, die das Auftreten bestimmter Gefühle *begünstigen*, wenn auch nicht erzwingen.

3.6 Die persönliche Situation

Schmitz ist ein Gegner der konventionellen Seelenvorstellung. Das wurde bereits mehrfach erwähnt. Für ihn ist die Seele (Psyche) ein Konstrukt, das von den Phänomenen nicht gedeckt wird. Doch gilt seine Kritik in erster Linie dem philosophischen Seelenbegriff, wie er von Platon geprägt wurde. Daß dieser Begriff auch der modernen Psychologie zugrundeliegt, wird von Schmitz zwar unterstellt, aber nicht gezeigt.

Wie dem auch sei, Schmitz ist jedenfalls kein Materialist alter Schule, der die Seele abschaffen will, weil er nur Meßbares gelten läßt. Vielmehr schlägt er lediglich vor, statt von einer Seele von der persönlichen Situation zu sprechen. Der Begriff der Seele wird also nicht restlos gestrichen, sondern ersetzt.

Was ist nun damit gewonnen? Was hat der Inhalt dieses Begriffs der persönlichen Situation vor dem Begriff der Seele voraus? Es handelt sich nicht nur um eine formale Operation. Da der Situationsbegriff ein Abkömmling des Chaosbegriffs ist, ergibt sich zunächst, daß die Mitte der Person Chaos ist – und nicht etwa ein wohlformulierter Charakterkern oder gar ein ewiges Wesen. Mit anderen Worten, das Chaos ist nicht etwa eine äußerliche Erscheinung, sondern hält sich gerade im Innersten des Menschen auf; eine Vorstellung, die an östliche Lehren erinnert, nach denen das Nichts der Kern des Menschen ist. Solche Gedanken sind der klassischen Seelenvorstellung fremd:

„Während die persönliche Situation einer zähflüssigen Masse mit vielen Einsprengseln vergleichbar ist, wird die Seele als Haus nach dem Modell eines festen Körpers mit scharfen und stabilen Rändern konzipiert, um den Bereich der

Selbstkontrolle des personalen Subjekts genau abzustecken; in diesem Haus gibt es verschiedene Stockwerke (Schichten): Das Parterre oder auch der Keller ist der Sinnlichkeit (mit Empfindungen und Trieben) überlassen, und darüber waltet in einem Oberstockwerk oder mehreren Oberstockwerken die Ratio, gern wieder auf die zweite, niedere Etage (Verstand, *dianoia*, *ratio*) und die dritte, höhere (Vernunft, Geist, *nous*, *intellectus*) verteilt.“³⁰⁴

Die persönliche Situation ist zunächst nur ein formaler Begriff, der näherer Interpretation bedarf. Nach Schmitz ist die persönliche Situation wesentlich geschichtlich, sie steckt voller Dynamik. Die Motoren dieser Dynamik sind bei ihm personale Regression und personale Emanzipation, das affektive Betroffenwerden (primitive Gegenwart) und das Aufstehen aus diesem (entfaltete Gegenwart). Schmitz unterscheidet, wie ich bereits erläutert habe, Stile und Niveaus der personalen Emanzipation. Die Niveaus unterscheiden sich nach dem Abstand von der primitiven Gegenwart, die Stile dagegen sind qualitativ unterschiedliche Haltungen der Überlegenheit (z.B. Ironie, Unerschütterlichkeit, nüchterner Realismus etc.). Entscheidend für die persönliche Situation ist nach Schmitz die Betroffenheit:

„In der Erschütterung, in der Ergriffenheit überfällt und bedrängt den affektiv nicht tauben oder verpanzerten Menschen etwas, dem er auf seinem Niveau personaler Emanzipation nicht ganz gewachsen ist, und bringt ihn zum flüchtigen Ausgleiten oder gar, bestürzend, zum Sturz in Richtung auf primitive Gegenwart. Ohne affektives Betroffensein gibt es aber kein personales Selbstbewußtsein [...] Das Tauchbad personaler Regression ist also unerlässlich für das personale Subjekt, um zu sich zu kommen, ohne diese kann es sich nicht finden, sondern in einseitiger Verstiegtheit nur verlieren. Bloße personale Emanzipation gibt der Person nämlich keinen Umriss [...]“³⁰⁵

Es ist also nach Schmitz die Leidensfähigkeit, die die persönliche Situation eines Menschen mit Volumen und Kontur ausstattet. Freilich ist es auch nicht ausgeschlossen, daß die Betroffenheit einen Menschen überfordert – dann kommt es zu Traumata oder Neurosen.

Die persönliche Situation eines Menschen ist eingebettet in Situationen, in die familiäre Umgebung, in den Beruf, Nachbarschaften usw. Anders als die Psyche hat die persönliche Situation ja keine Ränder, sie ist offen.

In dieser Hinsicht ähnelt das Schmitzsche Konzept dem Entwurf von Wilhelm Schapp, des ersten Doktoranden Husserls, der den Menschen als In-Geschichten-Verstrickten beschrieb, als jemanden, der nicht nur eine Lebensgeschichte

³⁰⁴ Schmitz 1993: 189f.

³⁰⁵ Schmitz 1993: 181.

hat, sondern diese Lebensgeschichte vielmehr *ist*.³⁰⁶ Auch bei Schapp ist die Lebensgeschichte – wie die persönliche Situation bei Schmitz – nicht fest abgegrenzt, sondern geht auf im „All der Geschichten“.

In neuerer Zeit hat auch Heinrich Rombach – auf der Grundlage anderer Voraussetzungen – ein Menschenbild formuliert, das dem Schmitzschen Begriff der persönlichen Situation, die in gemeinsame Situationen eingebettet ist, sehr nahekommt. Rombach spricht von der Situationskokarde³⁰⁷ – wobei er an jenes rosettenförmige Abzeichen denkt, das gelegentlich an Uniformen gesteckt wird. Im Inneren dieser Situationskokarde findet sich bei Rombach nicht das Chaos, wie bei Schmitz, aber dafür „der innere Abgrund“:

„Den inneren Abgrund entdecken wir vielleicht eines Tages inmitten unseres Selbstseins. Da ist dann nichts mehr, was man fassen könnte, nichts, worauf man sich beziehen und gründen dürfte.“³⁰⁸

Es gibt bei Rombach kein Analogon zu den Konzepten der primitiven und entfalteten Gegenwart. Dennoch ähneln sich die Autoren, die beide der Tradition der Phänomenologie verpflichtet sind, in ihrer Betonung des Situationsbegriffs so stark, daß man sich eine fruchtbare Zusammenarbeit gut vorstellen könnte. Stattdessen befassen sich sowohl Rombach als auch Schmitz damit, nachzuweisen, daß der jeweils andere durch das jeweils eigene Werk überholt ist.³⁰⁹

Schließlich ist auf die Arbeiten des Bonner Psychologen Hans Thomae zu verweisen, der Schmitz in entscheidender Weise beeinflusst hat.³¹⁰ Thomae spricht nicht von Sachverhalten, Programmen und Problemen, sondern von *Lebensthemen*, die eine bestimmte Person umtreiben. Durch zahlreiche biographische Längsschnittuntersuchungen ist er in der Lage, typische Lebensthemen zu benennen und zu analysieren.³¹¹

3.7 Die Entwicklung des Situationsbegriffs bei Schmitz im Rückblick

In seinem Buch über die Liebe schreibt Schmitz, daß Situationen Gefühle „ansaugen“ können.³¹² Damit stellt er erstmals explizit einen Zusammenhang zwischen Gefühlen und Situationen her und rückt von seiner zuvor formulierten

³⁰⁶ Vgl. Schapp 1953, 1976, 1981.

³⁰⁷ Rombach 1987: 152-154.

³⁰⁸ Rombach 1987: 286.

³⁰⁹ Vgl. Rombach 1988: 168 und andererseits Schmitz 1981.

³¹⁰ Besondere Wirkung hatte die Veröffentlichung „Der Mensch in der Entscheidung“, Thomae 1960, auf Schmitz. Vgl. nur Schmitz 1977: 587-589.

³¹¹ Vgl. etwa Thomae 1988.

³¹² Schmitz 1993: 81.

Abgründigkeitsthese ab. Freilich kündigt sich dieser neue Ansatz in seinem Werk schon vorher an.

Lange bevor er den Situationsbegriff aufbaut, geht er in seinen Analysen implizit auf Zusammenhänge zwischen Gefühl und Situation ein. Freilich bleibt er dabei, gemessen an dem, was andere Autoren vorgelegt haben, ziemlich unbestimmt.³¹³ So ist etwa seine Analyse der Scham im sechsten Band seines Systems auf solche typischen Situationen, in denen Scham auftritt, konzentriert. Er schreibt: „Scham entsteht, wenn eine Initiative, durch die ein Mensch aus dem Schneckenhaus unauffälliger Normalität heraustritt, sich als ungehörig erweist [...]“³¹⁴ Ohne Zweifel gibt es noch mehr Situationen, die Scham „ansaugen“,³¹⁵ der Katalog läßt sich erweitern. Auch das ist eine sinnvolle phänomenologische Methode der Analyse von Gefühlen. Man wird auf diese Weise keine Vollständigkeit erzielen können, aber man wird einige Schritte weiter kommen im Verständnis der Scham. Jedenfalls würden die Gefühle auf diese Weise mit der alltäglichen Lebenswelt in Verbindung gebracht.

Auch die Fälle, in denen einem Menschen ein atmosphärisches Charisma zuwächst, so daß er für viele zu einer Art Gott wird, dürften sich nun besser verstehen lassen. Schmitz führt Caesar als Beispiel an, der bei den Römern kultisch verehrt wurde. Es ist auch hier wieder erst die besondere Situation, vor deren Hintergrund diese Vergottung verständlich wird. Sie wird von Schmitz selbst benannt; es war jene Ränkewelt der Römer jener Zeit, die den Kontrast abgab, vor welchem sich Caesars Milde wie etwas Göttliches abhob.³¹⁶

Sogar dann, wenn das Gefühl tatsächlich aus heiterem Himmel zu kommen scheint, läßt sich, wenn die Beschreibung zuverlässig ist, im Hintergrund eine Situation feststellen, die es angelockt hat. Oben wurde als Beispiel für einen Menschen, der sich ganz einem plötzlich auftauchenden Gefühl überläßt, der Erzähler in Musils Erzählung „Die Amsel“ erwähnt. Dieser verläßt seine Frau, bloß, weil er eines Morgens zwischen Schlaf und Wachen eine Amsel auf die ergreifendste Weise und Art singen hört. Wieso er ausgerechnet die Aufforderung „Verlaß’ sofort deine Frau und zieh’ in die Fremde!“ aus dem Gesang herausgehört hatte, mag zunächst unverständlich sein. Doch Musil hat nicht versäumt, die *Situation* aufleuchten zu lassen, die dem Ereignis erst seine emotionale Wucht gab. Denn der Erzähler läßt durchblicken, daß er sich in dem gesicherten Leben, daß er da mit seiner Frau führte, unwohl fühlt. Er charakterisiert seine Wohnung folgendermaßen: „Das persönliche Schicksal ist in solchen

³¹³ Siehe nur Heider 1977 (Erste Ausgabe New York 1958; mit weiterer Literatur) oder Lipps 1977 (Erste Ausgabe 1941).

³¹⁴ Schmitz 1983: 38.

³¹⁵ Vgl. die herausragende Analyse von Hans Lipps, in: Lipps 1977: 29-43.

³¹⁶ Schmitz 1977: 172.

Mittelstandswohnungen schon vorgerichtet, wenn man einzieht.“³¹⁷ So wird verständlicher, weshalb die Amsel ihm zum Schicksalsvogel wird. Der Erzähler wird zwar nicht gerade mit dieser Amsel gerechnet haben, aber daß sich etwas Entscheidendes ändern müsse, das war für ihn auch vorher schon mehr oder weniger ausgemacht. Die emotionale Wirkung des Vogels ist nicht ganz so unvermutet, wie es zunächst scheint.

Ähnlich dürfte es auch bei anderen Prozessen des Ergriffenwerdens sein. Leibniz lehrte bekanntlich, daß alles einen zureichenden Grund hat, aus dem es notwendig folgt. Das würde heute kaum noch jemand behaupten. Aber es scheint doch eine sinnvolle Hypothese zu sein, daß alles mit Gründen zusammenhängt. Bei den Gefühlen wird es ergiebig sein, die *Situationen*, in die sie einbrechen, nach solchen Gründen abzusuchen. Es gibt wohl kaum ein Gefühl, daß nicht vor dem Hintergrund einer spezifischen Situation auftaucht.

3.8 Kommentar

3.8.1 Nochmals: Situationen

Mit dem im letzten Abschnitt Gesagten habe ich den Kommentar teilweise vorweggenommen. In diesem Kapitel habe ich im wesentlichen Ideen und Thesen referiert, die Schmitz in seinem Buch über die Liebe (1993) ausarbeitet. Dieses Buch ist die einzige seiner Monographien, die nur *einem* Gefühl gewidmet ist. Er selbst sieht das Buch in einer Kontinuität zu seinen bisherigen Arbeiten über die Gefühle. Mir scheint dagegen, wie ich bereits betonte, daß er hier einen wesentlich neuen Ansatz vorträgt, indem er nämlich erstmals den Situationsbegriff konsequent für die Analyse der Liebe einsetzt. Man gewinnt den Eindruck, daß Schmitz sich inzwischen an den von ihm 1977 eingeführten Situationsbegriff soweit gewöhnt hat, daß er es sich jetzt auch gestattet, über Gefühle auf eine neue Weise zu sprechen.

Damit nimmt er den Gefühlen das Irrationale, das sie in seinen bisherigen Darstellungen, besonders aber in seiner Studie über den Gefühlsraum (1969) hatten, ohne sie doch zu etwas Berechenbaren oder zu einer bloßen Funktion physiologischer Prozesse zu machen.

Gleichwohl steckt im Schmitzschen Situationsbegriff eine gewisse Einseitigkeit. Sein anthropologisches Dogma, daß der Mensch in erster Linie als passives Geschöpf zu verstehen sei, verbaut ihm den Blick darauf, daß Menschen in Situationen auch *eingreifen* können. Ich kann mich nur an eine einzige Stelle seines Werkes erinnern, in der er ausführlich jemanden darstellt, der in eine

³¹⁷ Musil 1957: 133.

Situation eingreift.³¹⁸ Und da ist es nicht etwa ein gewöhnlicher Mensch, der als Handelnder auftritt, sondern gleich Gott selbst. Es handelt sich um die bekannte Geschichte von der Ehebrecherin aus dem Johannesevangelium. Jesus sagt zu den Pharisäern und Schriftgelehrten, die eine in flagranti beim Ehebruch „ertappte“ Sünderin anschleppen und sie steinigen wollen: „Wer von euch ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein.“ (Joh. 8.3-11) Daraufhin ziehen die Mordlustigen beschämt von dannen. Für Schmitz ist die Tatsache, daß Jesus mit einer einfachen Bemerkung die ganze Situation umkehrt, so außerordentlich, daß er von der „magischen Souveränität“ Jesu spricht.³¹⁹

Daß es auch ungöttlichen, durchschnittlichen Menschen gegeben ist, in Situationen einzugreifen, ist hingegen in seiner theoretischen Disposition nicht vorgesehen. Seinen Handlungsbegriff hat er zehn Jahre vor seiner Einführung des Situationsbegriffs konzipiert. Handeln ist für ihn: „im Hinblick auf ein Vollbringen sensorisch gebundene Eigenbewegung“³²⁰, also ein rein leibliches Geschehen. Für ein Handeln, das sich auf Situationen bezieht, hat er keinen Begriff.

Die soziale Wirklichkeit – repräsentiert durch die gemeinsamen Situationen – ist bei Schmitz tendenziell etwas Unveränderliches. Schmitz sieht den Menschen im Rahmen einer Institution in der Rolle eines Schauspielers, der die Regeln, die diese Institution vorzeichnet, nachspielt. Soziales Leben kommt bei Schmitz nur als Inszenierung der Regeln von Institutionen in Betracht.³²¹ Die Möglichkeit, daß Regeln auch verletzt werden können, wird von ihm zwar angedeutet, aber nicht zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. Was passiert, wenn einer aus der Rolle fällt? Die Ethnomethodologie, die sich mit dieser Frage befaßt, arbeitet nach seinem Dafürhalten „mit kleinen schnippischen Gags, bei denen ahnungslose Versuchspersonen auf gezielte Verletzungen von Konventionen ärgerlich reagieren.“³²² Wie man Situationen verändern kann, scheint Schmitz nicht zu interessieren. Stattdessen widmet er sich in seiner Institutionentheorie alsbald seiner bevorzugten Beschäftigung, den *Einteilungen*.³²³ Das Thema *Veränderung* kommt erst wieder auf einer Stufe in Betracht, auf der der Einzelnen nicht mehr gefordert ist, nämlich in der Staatslehre.³²⁴

An dieser Stelle zeigt sich, daß seine kontemplative Grundhaltung, der er einerseits eine bemerkenswerte Sensibilität verdankt, auf der anderen Seite auch systematische Verzerrungen produziert.

³¹⁸ Schmitz 1973: 412-416.

³¹⁹ Schmitz 1973: 415.

³²⁰ Schmitz 1967: 293.

³²¹ Schmitz 1990: 414-424.

³²² Schmitz 1990c: 5.

³²³ Schmitz 1990: 415f.

³²⁴ Schmitz 1990: 432-438.

3.8.2 Neues zur Betroffenheit

Im Buch über die Liebe finden sich zum *Betroffensein* neue Ansätze. Zwar wird immer noch von „entlastender Ergriffenheit“³²⁵ gesprochen, und damit wieder auf die Deutung der Betroffenheit als Unterworfenwerden angespielt – denn so, wie der Knecht nicht nachdenken muß, weil er die Befehle von seinem Herrn empfängt, und das vielleicht gelegentlich als bequeme Erleichterung empfindet, so muß ja nach Schmitz’ ursprünglicher Lehre auch der Mensch nicht nachdenken, wenn er unter dem Diktat eines Affektes steht. Neben solchen alten Reflexen finden sich aber auch neue Interpretationen, die offenbar von der konkreten Analyse der Liebe angeregt wurden. So schreibt Schmitz über ein mögliches Ideal des Menschseins, den *vitalen Stolz*:

„Dieser vitale Stolz umfaßt auch die Störbarkeit, Gebrechlichkeit und Sterblichkeit als die unerläßliche Kehrseite der Resonanzfähigkeit, vom Leiblichen her angreifbar zu sein für Ergreifendes, mit dem der Mensch mitschwingen kann bis hin zur aus diesem Schwingen erwachsenden, der Ergriffenheit antwortenden Gestaltungskraft.“³²⁶

Hier wird also das Gefühl nicht als Herrscher verstanden, der dem unschlüssigen Menschen ein Gesetz liefert, sondern eher als provozierender Partner, der der Person einen Spielraum läßt, wie auf die Provokation geantwortet werden kann. Das ist die „der Ergriffenheit antwortende *Gestaltungskraft*“. Es scheint, als traue Schmitz der Person hier erstmals explizit so etwas wie Produktivität zu. Sonst ist er immer ängstlich darauf bedacht, daß sein „Mensch“ sich nur ja nicht einbilde, etwas Besonderes oder gar ein Schöpfer zu sein. Noch im achten Band seines Systems der Philosophie hatte Schmitz geschworen: „Das Wort „schöpferisch“ wird man in meinen systematischen Darstellungen vergebens suchen.“³²⁷ Davon scheint er inzwischen abgerückt zu sein.

Zwar spricht er auch in seinem Buch über die Liebe nicht vom Schöpferischen, aber doch von der „Gestaltungskraft“. Dieser neuer Ansatz ist vermutlich fruchtbarer als der alte. Schmitz führt die Idee noch ein wenig aus:

„Die Verankerung des Lebenswillens in der Gegenwart bedarf der Formen, die nicht durch Rezepte verordnet werden können, sondern auf Impulse warten müssen, die aus der leiblichen Ergriffenheit durch Eindrücke und Gefühle hervorgehen, wenn diese Empfänglichkeit mit einer Gestaltungskraft zusammentrifft, die den Impuls verarbeiten, auszuformen und so zu beantworten versteht.“³²⁸

³²⁵ Schmitz 1993: 11.

³²⁶ Schmitz 1993: 12.

³²⁷ Schmitz 1977: XVII.

³²⁸ Schmitz 1994: 12.

Hier wird zwar immer noch der Person eine sekundäre Rolle im schöpferischen Prozeß zugeteilt. Aber immerhin ist die Rollenverteilung nicht mehr ganz so starr wie in sämtlichen bisherigen Arbeiten, die Schmitz zuvor publiziert hat. Vielmehr wird der kreative Prozeß in einen Rhythmus von Challenge und Response eingefügt, und das scheint eine Idee zu sein, die nicht unplausibel ist.³²⁹ So ist nach meinem Eindruck die Schmitzsche Arbeit über die Liebe ein *neuer* Ansatz für die Theorie der Gefühle, der sich fruchtbar entwickeln läßt.

3.8.3 Hinkt das Chaos?

Der Situationsbegriff ist, systematisch betrachtet, eine Konkretisierung des Chaosbegriffs.³³⁰ Er ist daher inhaltlich vom diesem Begriff abhängig.

Finden sich Fehler im Chaosbegriff? Gerhard Gamm, der die Rolle der Unbestimmtheitsbegriffe bei verschiedenen modernen Denkern untersucht hat, vertritt diese Auffassung. Er betont die Bedeutung der Schmitzschen Analysen, die auch darin liege, das er das Thema bereits zu einer Zeit (1964) explizit ausgearbeitet hat, als es in der Naturwissenschaft und, von dieser ausstrahlend, auch in der Philosophie, noch nicht zum Ritus geworden war, das Chaos zu loben.³³¹ Auch die „Rückverwurzelung“ (so schreibt Gamm) der Begriffe von Schmitz in der Alltagserfahrung wird von ihm gewürdigt.

Er stößt sich dann aber an der einseitigen Form der Darstellung des Chaos durch Schmitz. Dieses Chaos ist ihm zu ruhig:

„Das Unbestimmte ist [bei Schmitz – J.S.] kein Herd der Beunruhigung (schon gar nicht politisch-praktisch), an dem sich ein Neues oder Umwälzendes ankündigen könnte.“³³²

„Anders gesagt, die Entfaltung der Phänomenklasse des chaotisch Mannigfaltigen macht das System der Philosophie nicht brüchig, alles Gegebene liegt in einer festgefügt, kategorial umfänglich ausgetesteten Ordnung der Welt vorgezeichnet; etwas wirklich Neues kann sich im Rahmen dieses Entwurfs nicht ereignen.“³³³

³²⁹ Von diesem alten Konzept finden sich freilich immer noch Anklänge, etwa wenn Schmitz sagt, daß der Mensch „ein Medium und Gefäß“ sei, „bestimmt für ein Geschehen, das ihn ergreift und über ihn hinausgeht“ (Schmitz 1993: 12) – immerhin korrigiert er, daß dieses Gefäß nicht für alles offen sei, was ergreifen kann, sondern ein „wählerisches Gefäß“ sei.

³³⁰ Schmitz 1994: 136.

³³¹ Gamm 1994: 73.

³³² Gamm 1994: 81.

³³³ Gamm 1994: 82.

Mit anderen Worten, nach Gamm ist das Chaos von Schmitz nur eine langweilige Brühe, in der sich zwar bei näherem Zusehen mancherlei findet, womit man gar nicht gerechnet hätte, die aber – im Gegensatz z.B. zur Ursuppe – nichts Neues hervorbringt. Diese Kritik ist insofern zutreffend, als Schmitz tatsächlich in seinem Werk die Möglichkeit der Entstehung des Neuen dethematisiert, und auch im Zusammenhang mit dem Chaosbegriff, wo es auf der Hand läge, sich mit diesem Thema zu befassen, sich nur an einigen versteckten Stellen dazu äußert. Ferner trifft es zu, daß Schmitz tatsächlich nicht versucht, seinen Chaosbegriff für die politische Philosophie fruchtbar zu machen. Es mag irritierend wirken, daß Schmitz mit dem Habitus des Schmetterlingsforschers so etwas wie ein Naturalienkabinett des Chaos anlegt. Andererseits bewahrt ihn das Instrument der Klassifikation, das er beherrscht wie kein zweiter, aber auch davor, das Chaos einseitig darzustellen.

Es ist nämlich falsch, zu behaupten, daß Schmitz die Unbestimmtheit nur als warmen Dämmer kennt, in dem sich die Dinge verbrüdernd. Vielmehr unterscheidet er bereits in seiner ersten Veröffentlichung zu dem Thema zwei Sorten des Chaos, nämlich das *Kontinuum* und das *Gemöge*³³⁴. Das Kontinuum ist für ihn ein träges chaotisch-Mannigfaltiges, das Vereindeutigung nur zuläßt, aber in sich selbst keine Tendenz in dieser Richtung erkennen läßt.³³⁵ Das Gemöge hingegen „ist ein chaotisches Mannigfaltiges, das sich von sich her individuiert.“³³⁶ Als Beispiel kann man an eine Entscheidungssituation denken, die in sich selbst eine Tendenz zur Vereindeutigung trägt. Insofern steht der Chaosbegriff bei Schmitz auf zwei Beinen, einem trägen und einem unruhigen.

Schmitz macht zwar von diesem doppelten Konzept einen abstinenter Gebrauch³³⁷, die Tatsache aber, daß dieses Konzept vorliegt, zeigt, daß die Schmitzsche Chaostheorie *strukturell* keineswegs einseitig ist, wie Gamm unterstellt.³³⁸

Gamm schreibt, die Schmitzsche Chaostheorie greife zu kurz, weil sie es versäume, den Leser „in den Abgrund der Vernunft“ blicken zu lassen:³³⁹ „Auf diese [...] Weise entgeht Schmitz die Pointe der philosophischen Erfahrung mit

³³⁴ Später spricht Schmitz statt vom *Gemöge* vom *instabilen Mannigfaltigen*. Schmitz 1994: 139-146.

³³⁵ Schmitz 1964: 378-382.

³³⁶ Schmitz 1964: 386.

³³⁷ Er bezieht es hauptsächlich auf Probleme des Selbstbewußtseins. Außerdem verwendet er es zur Analyse eines Witzes, den er mal als eher schlecht (Schmitz 1980a: 154f), mal als meisterhaft bezeichnet. Vgl. Schmitz 1994: 139f.

³³⁸ Vgl. auch die aktuellen Weiterentwicklungen seiner Lehre, insbesondere den neu entwickelten Begriff der „instabilen Mannigfaltigkeit“ bei Schmitz 1994: 139-154.

³³⁹ Gamm 1994: 82.

dem Unbestimmten im 20. Jahrhundert, nämlich die, *jede Kategorie zu fliehen*.“³⁴⁰

Sollte sich die „philosophische Erfahrung des 20. Jahrhunderts mit dem Unbestimmten“ tatsächlich so zusammenfassen lassen, so ist es meiner Auffassung nach eine glückliche Fügung, wenn Schmitz mit seiner Theorie *diese* Pointe verpaßt hat. Der „Abgrund der Vernunft“ ist eine erbauliche Fiktion, mit der sich Philosophieprofessoren über die Abenteuerlosigkeit ihres Beamtenlebens hinwegtrösten. In meinen Augen ist es kein Drama, wenn Schmitz vergißt, uns damit bekannt zu machen.

Außerdem ist es nicht richtig, daß man über das Chaos nicht sprechen kann, sondern stattdessen vor demselben davonlaufen muß. Diese Resignation kommt zu früh. Schmitz hat dazu eine treffende Bemerkung gemacht:

„Wahre Erkenntnis eines Chaotischen ist nur möglich als gelungene Feststellung, die über das Festzustellende deutend, d.h. präzisierend und verarmend, hinausgeht (und dadurch allgemein wird), damit aber das unentziehbare Risiko prinzipieller Enttäuschbarkeit auf sich nimmt.“³⁴¹

³⁴⁰ Gamm 1994: 82. Hervorhebung von Gamm.

³⁴¹ Schmitz 1964: 137.

4. Warum Phänomenologie?

Schmitz hat sich öfters über die Ziele seiner philosophischen Arbeit geäußert. Mit der gewöhnlichen Zielbestimmungen der Philosophie gibt er sich nicht zufrieden. Für ihn ist Philosophie nicht eine Reflexionswissenschaft, die die Aktivität der etablierten Erfahrungswissenschaften mit einem Überbau versieht. Seine Philosophie ist gerade der Kritik der gängigen Wissenschaft gewidmet. Das wäre für sich genommen noch nicht bemerkenswert. Denn kritisiert wird die herkömmliche Wissenschaft ja auch von den Wissenschaftstheoretikern selbst.³⁴²

Das Aufregende bei Schmitz ist demgegenüber, daß er sich gründlich und sorgfältig darum bemüht hat, tatsächlich solche Phänomene zu thematisieren, die von der normalen Wissenschaft nicht beachtet oder gar negiert werden. Er vertritt keine rechtfertigende, sondern eine entdeckende Philosophie. Wenn es nun so ist, daß Schmitz tatsächlich neue Erfahrungsgebiete entdeckt oder bekannte Erfahrungsgebiete auf neue Weise gedeutet hat, dann liegt die Frage nahe, ob er da irgendwelche Tricks verwendet hat, die man nachmachen könnte. Man möchte dem Denker über die Schulter sehen, um zu prüfen, ob man nicht von ihm lernen kann. Mit anderen Worten: Welche Methode hat Schmitz angewandt?

4.1 Der Phänomenbegriff

Ein wichtiger Teil der Schmitzschen Methode ist der Phänomenbegriff. Dieser Begriff hat eine lange Tradition, auf die hier nicht eingegangen werden muß.³⁴³ Das Konzept, das Schmitz vorstellt, zeichnet sich dadurch aus, daß es nur sehr wenige inhaltliche Voraussetzungen macht. Schmitz schreibt:

„Ein Phänomen für jemand zu einer Zeit ist ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann nicht im Ernst die Tatsächlichkeit bestreiten kann, wie sehr er sich auch durch Variation von Annahmen darum bemüht.“³⁴⁴

Anders gesagt: Ein Phänomen ist etwas, von dem jemand überzeugt ist, daß es wirklich ist. Dieser formale Phänomenbegriff hat vor vielen anderen, die mir bekannt sind, den Vorzug, daß er *tolerant* ist. Es werden keine inhaltlichen Vorgaben über das, was ein Phänomen ist, gemacht. Es wird auch nicht gefordert, daß ein Phänomen unbedingt sinnlich sein muß. Das einzige, was verlangt

³⁴² Vgl. nur Feyerabend 1976.

³⁴³ Die beste Darstellung der Geschichte des Begriffs der Erscheinung und damit auch des Phänomenbegriffs hat Heinrich Barth formuliert: vgl. Barth 1947, 1959; vgl. auch Barth 1965.

³⁴⁴ Schmitz 1990: 34.

wird, ist, daß jemand da ist, der für das Phänomen einsteht, der es glaubwürdig bezeugt: die Phänomene sind relativ. Letzten Endes ist es der Phänomenologe selbst, der seine Phänomene verantworten muß. Er muß sie kritisch prüfen, ob er sich nicht eventuell nur getäuscht hat. Eine Sicherheit in dieser Frage ist aber nicht zu erzielen. Die Phänomene von Schmitz sind *wahrscheinlich*; sie müssen aber nicht felsenfest gewiß sein, wie bei Husserl. Diese pragmatische Wendung macht den Phänomenbegriff flexibel.³⁴⁵

Ebensowenig ist es sicher oder notwendig, daß andere übereinstimmen, was als Phänomen zu bezeichnen sei. Erfreulicherweise läßt sich in dieser Frage in der Regel Einigkeit erzielen, so daß der Versuch, eine Phänomenologie zu treiben, die auch für andere von Interesse sein kann, nicht von Anfang an aussichtslos erscheinen muß. Dennoch gibt es auch hier keine Garantien. Es kann in Einzelfällen durchaus vorkommen, daß der eine oder andere es für eine Einbildung hält, was dem anderen als Phänomen vorkommt.

Man könnte sich fragen, ob es nicht irgendein Kriterium gibt, mit dem man wirkliche Phänomene von scheinbaren unterscheiden könne. Schmitz zeigt, daß es ein solches Kriterium nicht geben kann:

„Ein Kriterium der Wirklichkeit (oder des Daseins, des Seins, der Existenz) wäre eine notwendige und zureichende Bedingung für Wirklichkeit, die ohne Voraussetzungen über Wirklichkeit, also ohne Zirkel, formuliert werden könnte. Sie müßte für jeden Fall der Wirklichkeit von etwas ein Sachverhalt sein, der dann tatsächlich wäre: es müßte sich ‚in Wirklichkeit‘ so verhalten. Daran scheitert jeder Versuch, ein Kriterium der Wirklichkeit anzugeben, weil Tatsächlichkeit ihrerseits Wirklichkeit voraussetzt. Ein Beispiel wird das bequemer einleuchten lassen. Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft der Wahrnehmung nach, sie sei ‚der einzige Charakter der Wirklichkeit‘ [...] (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 225 und 600 f., 2. Aufl. S. 273 und 628 f.; Kritik der Urteilskraft § 76).

Kant scheint sagen zu wollen: In dem für den menschlichen Verstand erkennbaren Bereich ist etwas genau dann wirklich, wenn es Gegenstand möglicher Wahrnehmung oder Anschauung und in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten ist. [...] Jedoch ist das Kriterium der Zirkelfreiheit nicht erfüllt. Nur wirkliche oder in Wirklichkeit mögliche Wahrnehmung darf in Betracht kommen. Um das Kriterium anwenden zu können, muß man wirkliche Wahrnehmung von eingebildeter unterscheiden können. Einem Don Quijote würde es nichts helfen. [...] Das Kriterium kann also nur funktionieren, wenn das Ergebnis seiner Anwendung innerhalb des Bereichs, für den es bestimmt ist, schon

³⁴⁵ Vgl. die zutreffende Bemerkung zu Husserl: „Der Felsen apodiktischer Evidenz, auf den Husserl bauen wollte, war eine Fata Morgana.“ (Schmitz 1981: 259). Schon Adorno hat Husserls „Sekuritätsdenken“ kritisiert. Vgl. Adorno 1986: 95f.

bekannt ist. Dann kann man es nicht mehr brauchen, weil man die Information, die es geben soll, schon besitzen muß, um sie sich von ihm geben zu lassen.“³⁴⁶

Ähnlich wie in diesem Beispiel lassen sich auch andere Vorschläge für ein Kriterium der Wirklichkeit destruieren. Wenn ein solches Kriterium nicht formulierbar ist, dann kann es auch kein sicheres Kriterium geben, das zwischen wirklichen und scheinbaren Phänomenen zu unterscheiden gestattet. Es gibt keine Möglichkeit, sich letzte Gewißheit darüber zu verschaffen, ob das, was man für wirklich hält, auch wirklich ist. Das Phänomen ist bei Schmitz nichts absolut Festes, es ist immer möglich, daß es sich wieder verflüssigt.

Eine sinnvolle Ergänzung zum formalen Phänomenbegriff ist der Begriff der *Halluzination*, den Schmitz formuliert. Denn er vermeidet den naheliegenden Fehler, Halluzinationen als Fehlwahrnehmungen oder Irrtümer zu kennzeichnen. Vielmehr formuliert er den Halluzinationsbegriff in Übereinstimmung mit dem skeptischen Lehrsatz, daß es kein Kriterium für Wirklichkeit gebe:

„Wahrscheinlich führt keine Ausrede an der sozialen Relativierung vorbei: Halluzination ist in einer Gesellschaft die Wahrnehmung von Dingen, Halbdingen [= Kräften – J.S.] und Qualen [= Sinnesqualitäten – J.S.], die nach den Maßstäben dieser Gesellschaft als nicht wirklich gelten und unter nach diesen Maßstäben normalen Bedingungen nicht wahrgenommen werden. Die Gesichte Ezechiels wären in unserer, waren aber nicht in der altisraelitischen Gesellschaft Halluzinationen.“³⁴⁷

Dieser Halluzinationsbegriff enthält nicht, wie die üblichen, eine Rüge für die Halluzinierenden, die sich doch bitteschön besser auf die wahre Wirklichkeit konzentrieren sollen, sondern umgekehrt eine Rüge der Gesellschaft, die manche Wahrnehmungen nach fragwürdigen Kriterien ausgrenzt:

„Der Fachmann, der Naturmensch mit seinen scharfen Sinnen nehmen sicher auf gewissen Gebieten viel mehr wahr als der von Zivilisation abgestumpfte Laie; halluzinieren sie etwa, oder ist der Laie nicht normalsichtig?“³⁴⁸

Das, was gewöhnlich als Halluzination gebrandmarkt wird, ist also nach Schmitz oft nichts als eine ungewöhnliche Wahrnehmung, die zu den Deutungsmustern einer Gesellschaft nicht paßt. Im Werk von Schmitz spiegelt sich diese Offenheit für ungewöhnliche Phänomene in der Bereitwilligkeit, auch

³⁴⁶ Vgl. Schmitz 1990: 42. Ein ähnliches Thema (die Unmöglichkeit eines Wahrheitskriteriums) diskutierten mit identischen Argumenten bereits die antiken Skeptiker, vgl. Sextus Empiricus: Buch 1, Kap. 9. Schmitz formuliert nicht nur den Satz, daß es kein Kriterium für Wirklichkeit gebe, sondern sagt auch, daß Wirklichkeit kein Attribut ist – wofür er sogar einen aufwendigen Beweis zu konstruieren versucht.

³⁴⁷ Schmitz 1978: 182.

³⁴⁸ Schmitz 1978: 182.

Aussagen von „Naturmenschen“ als Beschreibungen von Phänomenen zu nehmen, Gedichte als Belege anzuführen oder Berichte von Drogenexperimenten zu interpretieren. Die Offenheit, die Schmitz hinsichtlich der Phänomene pflegt, führt seltener in die Irre als man denkt.³⁴⁹ Sie verschafft ihm hingegen einen Vorsprung vor seinen Fachkollegen, die sich fast ausschließlich mit solchen Erfahrungen befassen, die von einer empirischen Wissenschaft sicher verbürgt werden. Schmitz verläßt sich nicht auf die Deutungsriten der etablierten Wissenschaften. Freilich schöpft auch er aus fremden Quellen, aber er schöpft aus *allen Quellen*, deren er habhaft werden kann, er zieht nicht nur die Werke heran, die von allen benutzt werden.

Auch Selbsterfahrenes ist ihm wichtig, aber es spielt keine privilegierte Rolle. Man stellt sich den Phänomenologen oft als jemanden vor, der besonderen Wert darauf legt, alles selbst zu erleben, selbst zu sehen, selbst zu erfahren. Zum Teil stimmt das auch. Schmitz gibt dagegen zu bedenken: „Niemand ist so reich, daß er die für ein Feld interessanter Studien maßgeblichen Phänomene ausschließlich aus seinem eigenen gegenwärtigen Erleben beschaffen könnte.“³⁵⁰

Deshalb ist es für den Phänomenologen auch wichtig, zu lesen. Die Methode des Lesens ist ein Teil der philosophischen Methode; ich komme darauf im letzten Teil noch einmal kurz zurück. Für Schmitz ist auch hier charakteristisch, daß er zunächst alles zuläßt, er zitiert im selben Absatz aus der Ilias und führt ein Zitat eines Verhaltensforschers an; auf ein Zitat von D.H. Lawrence (*Women in Love*) folgt eines von Johannes Kepler (*Opera omnia*). Schmitz vollzieht eine erregende Gleichschaltung der Materialien, die sein Werk außerordentlich belebt und bereichert.

4.2 Die Dreistadienmethode

Ein Phänomenologe muß die Phänomene, die ihn interessieren, beschreiben. Wie soll er dabei vorgehen? Schmitz schlägt eine Methode vor, die aus drei Stadien besteht. Bevor ich sie darstelle, noch ein Wort zum Methodenbegriff.

Eine Methode ist zum einen eine Selbstbeschreibung: Ein Autor beschreibt, oder gibt vor, zu beschreiben, wie er bei der Ermittlung seiner Resultate vorge-

³⁴⁹ Nur selten gibt Schmitz dem Druck gewisser selbstaufgestellter exzentrischer Thesen nach und erklärt auch das bloß Ausgedachte zum Phänomenen (z.B. den Gefühlsraum). Gelegentlich zwingen ihn fragwürdige theoretische Vorannahmen auch, Offensichtliches zum Nichtphänomen zu degradieren, etwa die Existenz anderer Menschen oder die Existenz der Luft (Vgl. Schmitz 1980b: 152-163 bzw. Schmitz 1993: 30). Doch sind solche Verkrümmungen viel seltener, als man annehmen müßte. Schmitz ist nicht nur ein brillanter Theoretiker, sondern auch ein guter Beobachter.

³⁵⁰ Schmitz 1994: 140.

gangen ist. Dann ist eine Methode aber auch eine Empfehlung, oder gar eine Vorschrift, die anderen nahelegt, wie sie sich beim Denken verhalten sollen.

In aller Regel sind methodologische Texte extrem vereinfachend. Sie begradi-gen die turbulenten und komplexen Vorgänge, die sich beim kreativen Denken abspielen. Oft reproduzieren sie Stereotype, die in der philosophischen Literatur durch Jahrhunderte weitergereicht wurden und sich im Laufe der Zeit immer stärker abgeschliffen haben. So entsteht oft ein ziemlich steriles Bild vom wissenschaftlichen Erkennen. Die Tendenz zur Vereinfachung rührt auch daher, daß der Autor daran interessiert ist, möglichst seriös zu erscheinen, und zu diesem Zweck auf bewährte Vorstellungen setzt.

Wie verhält es sich nun in dieser Hinsicht bei Hermann Schmitz? Um darauf eine Antwort zu finden, halte ich mich zunächst an das, was ich als seine offizielle Methode bezeichne. Schmitz hat sich wiederholt zur Methode seiner Philosophie geäußert. Diese Texte sind nach meiner Auffassung unbefriedigend. Ich möchte sie detailliert darstellen, weil diese Texte ja wie gesagt nicht nur beschreibenden, sondern auch empfehlenden Charakter haben. Es besteht also eine gewisse Gefahr, daß sich jemand an seine Rezepte hält.

Wie funktioniert nun das Verfahren, das Schmitz vorschlägt? Er empfiehlt wiederholt, es mit einer *Dreistadienmethode* zu versuchen. Sie besteht aus einem deskriptiven, einem analytischen und einem kombinatorischen Stadium.

„1. Deskriptives Stadium: Ein Gegenstandsbereich wird durch möglichst genaue Umschreibung mit den Mitteln der üblichen Sprache aus der [...] relativ trivialen Lebenserfahrung herausgehoben. 2. Analytisches Stadium: Wiederkehrende und sich verschlingende Grundzüge des Bereichs werden herausgeschält und terminologisch fixiert. 3. Kombinatorisches Stadium: Durch geeignete Kombination der Grundzüge in der festgelegten Terminologie werden komplexe Bestandteile des Bereichs rekonstruiert, auch als Probe auf die Zulänglichkeit der Analyse.“³⁵¹

Betrachtet man die Philosophiegeschichte, dann erkennt man, daß sich die Dreistadienmethode relativ exakt mit den Forderungen der Positivisten deckt, denen Schmitz sonst sehr fern steht.³⁵²

Nach Schmitz beginnt die phänomenologische Aktivität damit, daß man sich ein bestimmtes Phänomengebiet sucht, und er betont, daß genau dies auch die Art und Weise gewesen sei, wie er selbst bei seiner Erforschung des Leibes vorgegangen ist.³⁵³ Dies ist wohl eine Rationalisierung. Denn das sogenannte

³⁵¹ Schmitz 1990: 33.

³⁵² Schmitz 1997a: 13-22.

³⁵³ Man fühlt sich an eine Kritik erinnert, die Adorno in seiner ausgezeichneten Analyse der Phänomenologie Husserls formuliert hat: „[...] leicht könnte man den Phänomenologen dem Photographen alten Stils vergleichen, der geheimnisvoll vom schwarzen Tuche verhüllt und

Phänomengebiet des Leibes war vor Schmitz gar kein solches. Er selbst weist darauf hin, daß die Phänomene des eigenleiblichen Spürens „von der herkömmlichen wissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung beinahe listig bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder in unscheinbare Ecken verwiesen worden sind.“³⁵⁴ Das heißt, daß diese Phänomene gerade nicht auf dem Präsentierteller daliegen, sie müssen im Gegenteil regelrecht freigelegt werden. Ihr Zusammenhang ist alles andere als vorgegeben, er wird vom Phänomenologen *gestiftet*. Die Vorstellung, die Phänomene lägen gleichsam offen zutage und brauchten bloß noch kartiert zu werden, ist falsch. Selbst wenn es so wäre, wen könnte es dann interessieren? Ein Philosoph, der bloß das sogenannte Gegebene³⁵⁵, das ein jeder auch selbst wahrnehmen kann, beschreibt, erscheint mir ziemlich überflüssig. Der Informationswert einer solchen Philosophie wäre gleich null. Es geht doch gerade um die *verborgenen* Phänomene, nicht um die offensichtlichen, die von allen anerkannt werden. Das Bild einer klar gegliederten Landschaft ist irreführend. Wenn man überhaupt von *Phänomenbereichen* sprechen möchte, dann wäre eher die Vorstellung eines Katastrophengebiets zutreffend. Die Phänomene sind auseinandergerissen und verschüttet, sie müssen mühsam rekonstruiert werden. Erst im Verlaufe der Rekonstruktion festigen sie sich überhaupt: „Die Schaffung eines Gegenstands und die Schaffung und das vollständige Verständnis einer richtigen Vorstellung von dem Gegenstand gehören sehr oft zu ein und demselben unteilbaren Vorgang [...]“³⁵⁶

Die beiden weiteren Schritte, die Schmitz beschreibt, sind plausibler als der erste. Sie verführen allerdings leicht zu unkritischem Gebrauch. Denn welche Garantie gibt es, daß in einem „Phänomenbereich“ tatsächlich Elemente oder Grundzüge gegeben sind? Weshalb soll sich der Phänomenologe ausgerechnet darauf konzentrieren? Es wäre doch auch dann ein Verständnissgewinn erzielt, wenn die Phänomene auf eine neue Art miteinander in Beziehung gesetzt wären. Oder wenn sie mit dem Hintergrund verbunden werden, vor dem sie erscheinen.

mit der Beschwörungsformel, es möchte ja alles unverändert innehalten, schließlich Familienbilder von der Art zustande bringt, wie sie im Beispielschatz der reinen Phänomenologie aufbewahrt werden gleich dem der Mutter, ‚die liebend auf ihre Kinderschar blickt‘ (Ideen, S. 251).“ Adorno 1986: 62.

³⁵⁴ Schmitz 1968: 84f.

³⁵⁵ Vgl. aus der Perspektive der analytischen Philosophie die Kritik am „Gegebenen“: Chrischold 1987, Putnam 1994, Sellars 1987. Siehe auch die Ausführungen von Bloch 1973, besonders Kap. 15 und 17.

³⁵⁶ Feyerabend 1976: 39.

4.3 Der Sitz im Leben

Eine zweite methodische Idee, die Schmitz öfters erwähnt, scheint mir wichtiger und vielseitiger zu sein, als die Dreistadienmethode. Er geht dabei von David Hume aus:

„Hume suchte den Sinn philosophisch interessanter Begriffe und Redewendungen (ideas) dadurch auszuweisen und auf die Probe zu stellen, daß er nach den sie deckenden unwillkürlichen Eindrücken (impressions) fragte; mit einem späteren Ausdruck könnte man sagen: nach ihrem ‚Sitz im Leben‘. Als Maßgabe phänomenologischer Forschung bedeutet dieses Kritik- und Methodenrezept zweierlei. An erster Stelle steht die Forderung, ausschließlich auf relativ trivialer (durchschnittlich jedermann jederzeit frisch oder in der Erinnerung zugänglicher) Lebenserfahrung aufzubauen, diese in scharfe Begriffe zu fassen und diese Begriffe nur in logisch übersichtlicher Weise zu kombinieren, um Erfahrungsbereiche zu rekonstruieren [...]“³⁵⁷

Es handelt sich bei dieser Strategie nicht um die bekannte Frage nach der Alltagsrelevanz philosophischer Einsichten. Das wäre sekundär. Vielmehr fordert Schmitz dazu auf, die Philosophen mit ihren oft hochgradig abstrakten Konzepten zur Kasse zu bitten. Man müsse darauf sehen, aus welchen alltäglichen Erfahrungen diese Begriffe geschöpft sind. Darin liegt ein Pathos der Emanzipation, ein Sich-nichts-vormachen-Lassen.³⁵⁸ So wird die Selbstbefruchtung der Begriffe, ein in der Philosophie verbreitetes Phänomen, unterbunden. Schmitz selbst hält sich in seiner Begriffsbildung in der Tat vorbildlich an seine Maxime, indem er fast stets von Erfahrungen ausgeht. So dient das Humesche Prinzip nicht nur der Kritik, sondern auch als Regulativ, das die Nachvollziehbarkeit seiner Philosophie sichern hilft.

Freilich irritiert die Annahme, es gebe Erfahrungsbereiche, die völlig unabhängig von Begriffen, Meinungen und Theorien „vorliegen“, etwa so, wie in früheren Zeiten die weißen Flecken auf der Landkarte. Und die Tat des Phänomenologen wäre dann nur die, daß er hingeht, sich ansieht, wie diese weißen Flecken gemustert sind, und dann beschreibt, was er gesehen hat. Vermutlich gibt es keine unverdorbene Lebenserfahrung³⁵⁹, die der Phänomenologe einfach aufsuchen könnte.

³⁵⁷ Schmitz 1990: 33.

³⁵⁸ Vgl. Adorno 1986: 88.

³⁵⁹ Was Schmitz als „Lebenserfahrung“ bezeichnet, ist öfters auch einfach die Alltagserfahrung. Unter einer Lebenserfahrung stellt man sich etwas Einschneidendes vor, vgl. Schmitz 1977: 429, und insbesondere Hinske 1986. Schmitz bevorzugt das Wort vermutlich, weil es existentieller klingt. In anderen Zusammenhängen kann sich das Wort auch onkelhaft anhören.

Vielmehr müssen wir davon ausgehen, daß zahlreiche Phänomene unter erheblichen Störungen verborgen sind, und die kreative Leistung des Phänomenologen besteht dann wesentlich darin, diese Störungen Stück für Stück abzutragen. So sieht es wohl auch Schmitz selbst:

„Der Weg der Phänomenologie ‚zu den Sachen‘ ist [...] prinzipiell [...] unvollendbar.“³⁶⁰

An anderer Stelle schreibt er noch deutlicher:

„Die natürliche Weltanschauung, bei der man bloß noch die Augen offen halten müßte, um unbefangen das Wirkliche zu sehen, ist nur ein regulatives Prinzip, ein unendlich ferner Zielpunkt denkenden Bemühens.“³⁶¹

Der methodische Status der Lebenserfahrung ist daher ambivalent. Einerseits ist es unerlässlich, daß die Phänomenologie ihre Begriffe und Themen durch Erfahrungen motiviert – sie läuft sonst Gefahr, sich in selbstproduzierten, abstrakten Problemen zu verlieren. Andererseits darf sie sich von der sogenannten gewöhnlichen Lebenserfahrung auch nicht düpieren lassen. Denn diese Lebenserfahrung hat nicht nur eine öffnende Dimension, sondern auch eine verschließende: Sie transportiert jene alten Klischees und Deutungsmuster, die von der Phänomenologie gerade aufgebrochen werden sollen. Bisweilen mag es daher auch angebracht sein, sich auf nichttriviale Erlebnisse, Drogen Erfahrungen, Grenzerfahrungen und dergleichen zu beziehen, um dem Gewöhnlichen neue Aspekte abzugewinnen.

4.4 Typen

Einen wichtigen und originellen Beitrag zur phänomenologischen Methode³⁶² liefert Schmitz mit seinen Überlegungen zur Bildung von Typen. Dieses Konzept hängt zusammen mit seiner Unterscheidung zwischen prosaischer und poetischer Explikation:

„Die poetische Explikation ist auf Sparsamkeit bedacht, damit durch den Schleier der explizierten Sachverhalte, Programme und Probleme die Situation,

ren; mit dem Hinweis auf „Lebenserfahrung“ wurde schon mancher Elan zum Erliegen gebracht.

³⁶⁰ Schmitz 1990: 34.

³⁶¹ Schmitz 1980c: 25.

³⁶² Schmitz bezieht seine Überlegungen zur Typenbildung übrigens selbst nicht auf die Phänomenologie, sondern ausschließlich auf die Arbeit anderer Wissenschaften. Dennoch ist die Querverbindung so naheliegend, daß sie hier vorgenommen wird. Vgl. Schmitz 1980a: S. 346-380.

aus der expliziert wird, in unversehrter Ganzheit durchscheinen kann [...] Die prosaische Explikation verfolgt nicht das Interesse der Schonung; sie zielt darauf ab, aus der Situation privilegierte Sachverhalte (nämlich die relevanten Tatsachen) und Programme (die beschlußreifen) herauszuberechnen und den ganzen Rest wegzuworfen, exemplarisch bei der Problemlösung.³⁶³

Schmitz hat ein Verfahren beschrieben,³⁶⁴ das eigentümlich zwischen der holistischen Beschreibung des Schriftstellers und der vereinzelnden Analyse des Wissenschaftlers liegt. Es ist die *Bildung von Typen*. Typen sind Näherungen, keine exakten Definitionen. Eine Typenschilderung isoliert Züge des Phänomens, ohne es zu zerreißen. Sie erfordert sowohl Analyse als auch Intuition. Bekannt sind Beschreibungsverfahren dieser Sorte aus der Medizin, auch aus der Psychiatrie, deren Krankheitsbilder meist Typen sind.

Unerläßlich sind Typenbildungen für die Erkenntnis des Alltags. Die sogenannte Menschenkenntnis zum Beispiel besteht wesentlich darin, daß einer Typen kennt und gewissermaßen herauszuschmecken versteht. Auch dann, wenn man sagt, daß jemand „ein Gefühl hat für [...]“, so beruht das meist auf Typenbildung.

Schmitz setzt das Instrument der Typenbildung vor allem am Anfang seiner Phänomenologie ein, etwa, wenn er die Phänomene Enge und Weite beschreibt. So schreibt er:

„Was ist Weite? Ich vermag es nicht definierend zu sagen, sondern muß sie als Urphänomen, das sich jedem Einzelnen von sich aus zeigt, stehen lassen.“³⁶⁵

Aber dann versucht er eben doch, die Weite zu *charakterisieren*. Dies geschieht, indem er konkrete Situationen schildert, in denen sich die Weite, an die er denkt, prägnant zeigt. Er geht also bei seiner Beschreibung ähnlich vor, wie einer, der das Typische einer Person zu schildern versucht, indem er beschreibt, wie sich diese Person in diversen Situationen zu verhalten pflegt.

Typisierungen dieser Art machen große Teile des Systems aus. Oft werden sie durch Zweitbeschreibungen ergänzt, in denen Schmitz versucht, das Phänomen dann doch noch definitorisch zu packen. In den Zweitbeschreibungen wird das Phänomen dann auf bereits eingeführte Begriffe reduziert (z.B. Rhythmus als sukzessive Konkurrenz von Spannung und Schwellung). Doch diese Zweitbeschreibungen zehren von der Kraft der Typenbildung. Isoliert wirken sie oft bizarr und unverständlich.

³⁶³ Schmitz 1994: 237.

³⁶⁴ Vgl. die aktuelle Darstellung in Schmitz 1997a: 185-197.

³⁶⁵ Schmitz 1965: 1.

Obwohl also die Typenbildung für die Phänomenologie von solch großer Bedeutung ist, wird sie in der offiziellen Methodologie, die Schmitz aufstellt, nicht erwähnt. Sie ist Teil seiner inoffiziellen Methode.

Nach Schmitz sind Typen „Schlüssel zu Eindrücken“³⁶⁶, gelegentlich bezeichnet er sie auch als „getrocknete Eindrücke“. Typenbildungen fangen das auf, was an einem Phänomen „Eindruck macht“.

Typen sind eine Möglichkeit, Eindrücke zu artikulieren. Sie sind ausgeformte Eindrücke. Wenn die Phänomenologie es also mit Typen zu tun hat, sind auch *Eindrücke* für sie wichtig. Das heißt, den Anfang phänomenologischer Überlegungen bilden vage Eindrücke und die Typenbildungen, die sie artikulieren. So läßt sich eine Alternative zu den festen *Phänomengebieten* formulieren, mit denen Schmitz in seiner offiziellen Methode den Prozeß des Denkens anheben läßt.

Man kann sich natürlich leicht täuschen mit den Eindrücken, und die Artikulation kann scheitern. Sie sind nicht so leicht reproduzierbar wie Daten, nicht so offensichtlich wie Fakten.

Insofern ist die Arbeit des Phänomenologen, der solche Eindrücke aus Situationen abschöpft, eine fragile Angelegenheit. Die Beschreibungen der Phänomenologen können nicht bewiesen werden; man kann sie nicht nachrechnen. Nicht immer überzeugen sie in isolierter Form, oft gehört der ganze Kontext dazu, eine Typenbildung schlüssig zu machen.

4.5 Erkenntnis in Situationen

Nach Einführung des Situationsbegriffs im siebten Buch seines Systems gelangt Schmitz zu einer eigenständigen erkenntnistheoretischen Position, die sich auch für die phänomenologische Methode ausmünzen läßt. Denn der Ausgangspunkt der Erkenntnis ist bei ihm nicht ein Objekt, das vom Subjekt erkannt werden soll. Vielmehr versteht er das Erkennen als Explikation aus Situationen. Das Subjekt ist von diesen Situationen nicht, wie im klassischen Modell, getrennt, sondern im Gegenteil mit ihnen verstrickt. Das Erkennen besteht in der Vereinzelung von Tatsachen aus der holistisch vernetzten Gesamtheit der Situationen.

So stellt Schmitz das Erkennen nicht mehr unter das Leitbild der Reise (des Subjekts zum Objekt), oder des Besuchs:

„Die angemessene Metapher zur Versinnlichung der Erkenntnis ist von diesem Standpunkt aus [...] die Ernte; die Situation ist der Acker, die durch Explikati-

³⁶⁶ Schmitz 1980a: 247.

on für das Wissen abfallenden Tatsachen die Frucht und das personale, erkennende Subjekt der Bauer, der auf diesem Acker zu Hause [...] ist.“³⁶⁷

Diese Vereinzelung kann sich als Extraktion von Fakten vollziehen, wobei der Hintergrund der Situation abgeblendet wird, sie kann aber auch als Typenbildung vor sich gehen, die situative Hintergründe noch spüren läßt.

Die Typenbildung ist ein Beispiel für das Verstehen, während die Extraktion von Fakten der Anfang des Erklärens ist. Die Phänomenologie, zumindest diejenige, die von Schmitz vorgemacht wird, ist eher eine Kultur des Verstehens, als eine Kultur der Erklärung. Denn sie läßt in ihren Beschreibungen die Situationen durchscheinen, in denen das thematisierte Phänomen auftaucht. Daraus bezieht sie einen wesentlichen Teil ihrer Lebensnähe. Wo der situative Bezug fehlt, da hat man eine erklärende Wissenschaft vor sich, die in der Regel aus allgemeinen Gesetzhypothesen die konkreten Fakten deduziert. Der Lebensbezug muß in solchen Fällen nachträglich hergestellt werden.

4.6 Die Emotion des Philosophen

Bei einem Philosophen, der die Wichtigkeit der Gefühle so stark betont wie Schmitz, mag es angebracht sein zu fragen, welche emotionale Lage denn dem Erkennen in besonderem Maße angemessen sei. Üblicherweise empfehlen Methodologen, die Affekte beim Erkennen ganz zu unterdrücken. Bacon ist ein Beispiel. Aber gibt es nicht ein kühles Gefühl, das dem Erkennen doch förderlich ist? Schmitz empfiehlt, in diesem Punkte außerordentlich konventionell, den Ernst.³⁶⁸

Das Lob des Ernstes hat in der Wissenschaft Tradition. Was macht den Ernst so geeignet, bei der Erkenntnis der Wirklichkeit fördernd mitzuwirken?

Es ist laut Schmitz:

„[...] die beharrliche und dispositionelle Zurückhaltung, die sich vor spielerischem und vorlautem Kontaminieren des nicht Zusammengehörigen hütet: Fröhlichkeit sprudelt über, jauchzende Lust möchte mit der Parole ‚Seid umschlungen, Millionen!‘ alle und alles umarmen und der Witz beruht geradezu auf einem Zusammenbringen von Elementen, die nicht zusammengehören; im Gegensatz dazu ist Ernst gleichsam Sinn und Kraft des gehörigen Auseinanderhaltens und ist daher wesentlich für die aufgeschlossene, aber gerade in der Hingabe distanzierende Einstellung des Forschers auf sein Objekt [...]“³⁶⁹

³⁶⁷ Schmitz 1994: 219f.

³⁶⁸ Vgl. etwa Schmitz 1990: 34. Der Ernst geht in seine Definition des Phänomenbegriffs ein, vgl. oben.

³⁶⁹ Schmitz 1969: 182.

Der Ernst mag vor der Fröhlichkeit manche Vorzüge haben, aber gewiß auch den Nachteil, daß von ihm inspirierte Beschreibungen meistens feierlich, getragen und schwer, allzu schwer klingen. Er ist sicher das Gefühl, welches den Forscher Schmitz in seiner Arbeit geleitet hat.

4.7 Kommentar

Die methodologischen Lehrstücke von Schmitz sind formal. Sie machen fast keine inhaltlichen Aussagen über das, was zu erkennen ist – insbesondere werden keine Annahmen über eine etwaige immanente Vernünftigkeit der Welt unterstellt. Schmitz vertritt das Ideal einer „empirisch ernüchterten Phänomenologie“ – und steht dafür ein. Wenn man von der problematischen Dreistadienmethode absieht, präsentiert sein Konzept in seiner Offenheit und Nüchternheit eine sinnvolle und zeitgemäße Form phänomenologischer Arbeit.³⁷⁰ In der Phänomenologie sind euphorische oder gar visionäre methodologische Konzepte weit verbreitet. Dagegen betont Schmitz, daß es darauf ankommt, beim Denken die Nerven zu behalten.

Alle methodologischen Aussagen, die Schmitz formuliert – der Phänomenbegriff zusammen mit seinem Korrelat, dem Halluzinationsbegriff, die Thesen über die Wirklichkeit und die Sätze über die Struktur der Erkenntnis – arbeiten auf *ein* Ziel hin: Sie sollen Freiraum schaffen für das Denken. Die Schmitz-schen Thesen sind dementsprechend überwiegend negativ: Es gibt kein Kriterium für Wirklichkeit, keine Gewißheit über Phänomene, sogar die Dreistadienmethode, die er vorschlägt (und die hier kritisiert wurde), wird ausdrücklich nicht als unerläßliches Instrument dargestellt, sondern bloß als nützliche Vorgehensweise: es geht auch anders. Insofern verfolgt der Phänomenologe Schmitz mit seiner Methodologie ähnliche Ziele wie der Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend. Für beide Denker ist es hauptsächliches Ziel der Methode, den Kopf zu lüften und verengende Vorstellungen auseinanderzubauen.

Meine einzige Kritik an Schmitz ist, daß seine Darstellung des Erkennens und damit auch seine phänomenologische Methode *monologisch* ist. Es ist für Schmitz offenbar ein Geschehen, das sich zwischen einem Menschen und einem

³⁷⁰ Heinrich Rombach, der für mich neben Schmitz der anregendste und produktivste phänomenologische Autor der Gegenwart ist, hat ebenfalls methodische Empfehlungen publiziert. Diese leiden aber darunter, daß sie mit problematischen ontologischen Annahmen aufgeladen sind. So schreibt Rombach: „Phänomenologie ist ein Methodenbegriff; er bezeichnet die Analysen, die nicht auf Gegenstände, sondern auf kategoriale Erfassungsmöglichkeiten für Gegenstände gehen, und besagt, daß im Medium der Konstitution gearbeitet wird.“ (Rombach 1988: 15; vgl. auch Rombach 1980a und zur Einbettung der hier angedeuteten Position in die Tradition Rombach 1980b).

„Phänomenbereich“ oder zwischen einem Menschen und einer Situation abspielt. Das ist unzutreffend, zumindest, sofern es sich auf wissenschaftliche Erkenntnis bezieht. Hier ist das Erkennen stets in Diskurse, in rhetorische Zusammenhänge eingebettet. Der Phänomenologe schreibt nicht einfach ins Blaue hinein, sondern er schreibt, um jemanden zu widerlegen oder einen anderen zu überzeugen – seine Arbeit ist *adressiert*. Gerade an der Philosophie von Schmitz selbst wird das sehr deutlich – ihre spezifische Krümmung schuldet sie dem Umstand, daß sie in einer bestimmten historischen Situation publiziert wurde³⁷¹. Auch Schmitz untersucht sein Thema nicht nur für sich selbst, sondern vor allem für andere. Die methodologischen Begriffe des Phänomenologen sollten an diese Einsicht in die Dialogizität der wissenschaftlichen Erkennens angepaßt werden.³⁷²

Die Schmitzsche Methodologie macht eine Entwicklung durch. Ihre Struktur verändert sich mit dem plötzlichen Auftritt des Situationsbegriffs in Band III, 4 seines „Systems“, der auch in dieser Hinsicht einen Wendepunkt im Schmitz-schen Denken markiert. Der Begriff der Situation konkretisiert das Konzept des Chaotischen, das bereits im ersten Band des Systems auftaucht und macht es fruchtbar für die philosophische Arbeit.

Schmitz begreift jetzt das Erkennen als Explikation von Situationen und stellt sich mit diesem Konzept in eine Tradition, die er bei Hegel beginnen läßt und über Dilthey und schließlich Heidegger fortsetzt.³⁷³ Der Aufbau dieser erkenntnistheoretischen Position hat auch Folgen für seine methodologischen Äußerungen, wenngleich hier eine gewisse Ungleichzeitigkeit zu konstatieren ist. Schmitz hebt jetzt häufiger die Wichtigkeit von *Eindrücken* hervor. Er entwickelt das Konzept der Typenbildung und die Lehre vom Verstehen.

Im Begriff des Eindrucks kann man die inhaltliche Erfüllung des formalen Phänomenbegriffs sehen. Schmitz hat diese Verbindung nicht explizit hergestellt. Dennoch läßt sich in seinen Veröffentlichungen deutlich feststellen, daß „Phänomen“ und „Eindruck“ konvergieren, genauer gesagt, daß der Begriff des Eindrucks den des Phänomens konkretisiert. Bis zu dem Tag, an dem der Situationsbegriff in das „System“ hereingeriet und darin für eine Unruhe sorgte, die bis heute nicht abgeklungen ist, hatte Schmitz die Lehre vertreten, daß Phänomene Tatsachen seien. Sein Standardbeispiel für ein Phänomen war der denkbar banale Sachverhalt „Jetzt ist alles still“.³⁷⁴ Dieses Phänomenkonzept

³⁷¹ Vgl. dazu nur die Bemerkungen in der Einleitung zu Schmitz 1990: 2. Schmitz beschreibt hier, inwiefern die besondere historische Lage die Anlage seines Systems motiviert hat.

³⁷² Vgl. Soentgen 1998.

³⁷³ Schmitz 1992: 352-387. Zu erwähnen wäre auch der Phänomenologe Hans Lipps, der mit seinen Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (Lipps 1976) einen sehr wichtigen Beitrag zur Analyse der Beziehung von Aussage und Situation formuliert hat.

³⁷⁴ Schmitz 1967: 2. Es ist nicht uncharakteristisch für Schmitz, daß ihm gerade dieses Bei-

hat in seiner Nüchternheit und Schlichtheit seine Berechtigung, wie ich oben dargestellt habe. Es ist dennoch verbesserungsfähig.

Alles, was Schmitz bis 1977 zum Thema „Phänomen“ sagt, könnte jeder Physiker und jeder Chemiker unterschreiben. Sein Phänomenbegriff ist mit dem der Naturwissenschaft identisch.³⁷⁵ Wäre dies das letzte Wort gewesen, dann müßte man sogar zweifeln, ob Schmitz als Phänomenologe bezeichnet werden kann; es wäre zu überlegen, ob er nicht eher ein Positivist genannt werden muß, da sein Phänomenbegriff durch den Begriff der Tatsache (das „Gegebene“) definiert wird.³⁷⁶ Von einem *Phänomenologen* erwartet man, daß er einen Begriff des Phänomens vorstellen kann, der sich von dem Phänomenbegriff der Wissenschaft kritisch distanziert.

Eben in diese Richtung weisen die Neuentwicklungen, die Schmitz im Anschluß an die Einführung des Situationsbegriffs ausarbeitet. Hier ist besonders das Konzept des „Eindrucks“ zu nennen. Ein Eindruck ist eine komplexe Erscheinung, in der vielerlei mitschwingt. Im Begriff des Eindrucks vereint sich der Phänomenbegriff mit dem Schmitzschen Begriff des Chaotischen. Ein Eindruck ist keine glatte, klargegliederte Tatsache, trotzdem läßt er sich nicht wegdiskutieren. Er ist nicht eindeutig und eintönig wie die Tatsachen der Naturwissenschaft, sondern vielsagend. Eindrücke changieren, sie bergen eine unabsehbare Spektrum von Inhalten, das von keiner wie immer komplexen Aussage vollständig ausgeschöpft werden kann.

Mit anderen Worten: Mithilfe des Eindrucksbegriffs läßt sich ein Phänomenkonzept aufbauen, das sich dem der Naturwissenschaft kritisch entgegenstellen läßt. Die Naturwissenschaft hat es ausdrücklich *nicht* mit Eindrücken zu tun, vielmehr läßt sich die Geschichte der Naturwissenschaft, wie der französische Wissenschaftstheoretiker Gaston Bachelard gezeigt hat, sogar als Prozeß lesen, in dem nach und nach alles Eindruckshafte aus der Forschung getilgt wird.³⁷⁷

spiel in den Sinn kommt.

³⁷⁵ Ich sehe hier davon ab, daß Schmitz auch subjektive Tatsachen zuläßt. Das würde einem Naturwissenschaftler vielleicht nicht ohne weiteres einleuchten. Dazu Schmitz 1990: 6.

³⁷⁶ Auch bei den übrigen Denkern, die sich in diesem Jahrhundert als „Phänomenologen“ bezeichnet haben, wird der Phänomenbegriff nicht grundsätzlich neu interpretiert. Er wird als Kampfwort verschlissen, mit dem eine diffuse Unzufriedenheit über bestimmte, trockene Formen akademischen Philosophierens artikuliert wird. Der einzige mir bekannte Philosoph, der den Begriff des Erscheinens in den Mittelpunkt seiner theoretischen Arbeit gestellt hat, ist Heinrich Barth. Seine in höchstem Maße eindrucksvolle Philosophie des Erscheinens (vgl. insbesondere Barth 1965), die bis heute nicht rezipiert worden ist, hoffe ich in einer eigenen Publikation vorstellen zu können.

³⁷⁷ Vgl. Bachelard 1987 (frz. Original: 1938). Bachelards Philosophie ist in dieser Hinsicht wahrscheinlich von Ludwig Klages beeinflusst, der mit seiner Lehre von den Bildern auch das Schmitzsche Konzept des Eindrucks angeregt hat.

Im Zusammenhang seiner Untersuchungen zum Begriff des Eindrucks stellt Schmitz auch ein neues Musterbeispiel bereit, das anregender ist als jenes „jetzt ist alles still“. Sein neues Leitbild ist das menschliche Gesicht. Natürlich ist dies ein naheliegendes Beispiel. Was ist eindrucksvoller als ein menschliches Gesicht? Worauf es hier aber ankommt, ist, daß man das menschliche Gesicht auch als *Phänomen par excellence* verstehen kann, das sich von den nivellierten Phänomenen, mit denen es die Naturwissenschaft zu tun hat, maximal unterscheidet und das eben deshalb geeignet wäre, die verengte Vorstellung von empirischer Wirklichkeit, die diese Wissenschaften kultivieren, zu kritisieren.

Schmitz selbst hat die hier angedeuteten Verbindungen bisher nicht explizit vollzogen. Sie scheinen sich aber unterirdisch anzubahnen.

5. Die Schwierigkeit, Schmitz zu lesen

Vielleicht empfindet der eine oder andere nach der Lektüre dieses Buches Lust, sich mit Schmitz selbst auseinanderzusetzen, und Schmitz im Urtext zu lesen. Der Zweck dieses Buches wäre dann erreicht; aber ich sollte den Leselustigen mit einigen Ratschlägen versehen, damit der frohe Plan, zu den Quellen zurückzugehen, nicht vorschnell ein frühes Ende findet.

Es ist nicht einfach, Schmitz zu lesen. Zwar schreibt er, besonders in seinen frühen Werken, einen lesbaren Stil, der bei aller Nüchternheit doch farbig bleibt. Seine Begriffsbildung, das heißt, seine Auswahl von Wörtern, mit denen er seine Analysen durchführt, und seine Erläuterungen zu diesen Wörtern, sind vorbildlich. Die bekannte Maxime Schopenhauers: „Man gebrauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge“ findet man selten so konsequent und souverän beherzigt wie in seinen frühen Texten. Die zentralen Begriffe seiner Philosophie sind schon äußerlich einfach, sie haben in der Regel nicht mehr als zwei Silben, und entstammen der deutschen Umgangssprache. Sie sind oft sogar musikalisch und auf sinnvolle Weise durch Rhythmus und Klang verbunden, wie das Paar Enge/Weite oder das Paar Verdichtungsbereich/Verankerungspunkt. Schmitz erklärt seine Begriffe soweit, daß klar wird, wie er es meint, das heißt, in welche semantische Richtung er das Wort einstellen will. Aber die gegenwärtige Mode, das Auseinanderlegen von Wörtern so intensiv zu pflegen, daß der Vorgang an radioaktive Zerfallsprozesse erinnert, bei denen ein Element immer wieder in neue, genauso instabile Einheiten zerfällt, diese Mode ist glücklicherweise spurlos an seinem Werk vorbeigegangen. Die Begriffe sind hier flexibel, aber nicht beliebig dehnbar, sie bleiben kompakt, lassen aber ihre Zusammensetzung durchblicken. In der zeitgenössischen philosophischen Literatur ist mir kein Autor bekannt, der die Kunst der klassischen philosophischen Begriffsbildung so souverän beherrscht wie Schmitz.

Neben diesen leserfreundlichen Merkmalen der Schmitzschen Philosophie gibt es aber auch einige weniger anziehende Punkte. Auf diese Eigentümlichkeiten sollte man sich einstellen, wenn man entschlossen ist, Schmitz zu lesen, sie können einen sonst bei der Lektüre in ziemliches Stolpern bringen.

5.1 Das Maßlose

„Meistes ist in sechs bis acht / Worten völlig abgemacht.“ So sah es Morgenstern. Schmitz ist offenbar anderer Auffassung. Die recht umfangreiche „Zusammenfassung“ seines Werkes trägt den Titel „Der unerschöpfliche Gegenstand“ – der erschöpfte Leser fragt sich am Ende, ob Schmitz mit diesem Titel

nicht vielleicht seine eigene Philosophie in ihrer unendlichen Ausdehnung gemeint haben könnte.

Schon sein „System der Philosophie“ umfaßt insgesamt mehr als fünftausend Seiten, seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, die ja immer noch nicht abgeschlossen sind, legen noch einmal gut und gerne zehntausend Seiten dazu. Überschlägt man die Zahl der Wörter, so sind es nicht sechs bis acht, wie noch bei Morgenstern, sondern gut und gerne acht Millionen. Bedenkt man, daß in Berlin, der deutschen Hauptstadt, gerade mal dreieinhalb Millionen Menschen leben, dann geht einem auf, wie unübersichtlich viele Wörter das sind, die die Schmitzsche Philosophie ausmachen. Schon allein deshalb ist es sehr schwierig, diese Philosophie als Ganzes in den Blick zu bekommen. Auch meine Darstellung ist kein Fernsehturm, von dem aus man dieses Ganze unverkürzt in den Blick bekommt. Ich habe versucht, wie ein Fremdenführer in der Großstadt, die Sache von verschiedenen Ausgangspunkten anzugehen. Entsprechend lautet auch mein Rat, sich das Schmitzsche Werk von den Punkten aus zugänglich zu machen, die einen interessieren. Obwohl Schmitz immer wieder vom engen Zusammenhang des Ganzen spricht, und diesen auch äußerlich symbolisiert, indem er auf fast jeder Seite Querverbindungen zu anderen Textstellen einfügt, sind die meisten Arbeiten aus sich heraus verständlich oder unverständlich. Die ausführlichen Inhaltsverzeichnisse orientieren zuverlässig darüber, ob sich in dem Buch dasjenige auch findet, das einen interessiert.

5.2 Das Auftrumpfende

„[Die] Philosophie [...] ist schließlich von der Begriffsdichtung, die sie noch für F.A. Lange war, zu einer sentimentalischen Gedankenmusik herabgekommen, mit bedeutungsvollen Gesten, die kaum mehr als Luft und Nebel zu fassen scheinen. Ich habe sie dagegen mit strengster begrifflicher Disziplin und der Sorgfalt breit schichtender Empirie wieder aufgerichtet, damit sie noch einmal wesentlich werden kann [...] Wer an dieser Helle vorübergeht, trägt dafür die ganz persönliche Verantwortung.“³⁷⁸

So spricht Schmitz über sein *System*. Offenbar hält er sein philosophisches Werk für eine intellektuelle Supernova. Der letzte Denker, der von sich ähnliches behauptete, war Nietzsche, der einmal ein ganzes Kapitel mit dem Titel versah: „Warum ich so gute Bücher schreibe“.

Schmitz stilisiert sich als Retter des Abendlandes. Die dramatische Rahmenhandlung, mit der er seine Werke jeweils einleitet, zeigt ihn als einen heiligen Georg, der den Drachen aufspießt. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende

³⁷⁸ Schmitz 1980 (IV), XIV.

auch“ – die Gefahr heißt mal „Introjektion“, mal „Reduktionismus“, mal „Physiologismus“, das Rettende hingegen heißt „Schmitz“. Der Philosoph geht sogar soweit, sein ganzes Werk nach dem Modell des Alten Testaments anzulegen. Im ersten Band behandelt er den Anfang der Welt, und folgerichtig kommt im letzten dann das Jüngste Gericht und die Auferstehung der Toten.

Das sind in der Tat dunkle Punkte, vielleicht für manche schon ein Symptom. Diese bedenklichen Gesten werden aber zumindest relativiert durch seine frühe und ausdrückliche Auskunft, daß er keineswegs sein System für das einzig mögliche hält. Vielmehr geht Schmitz von einer unvermeidbaren Pluralität der philosophischen Systeme aus. Diese Unvermeidbarkeit sichert er argumentativ ab.³⁷⁹ Im übrigen ist zu bedenken, daß ein Exzeß an Selbstaffirmation notwendig ist, wenn sich jemand in so radikaler Weise wie Schmitz gegen das herrschende Ensemble von Selbstverständlichkeiten stellt. Mir scheint zutreffend zu sein, was Heiner Hastedt in einer Rezension des Buches „Leib und Gefühl“ bemerkte:

„[...] vielleicht ist eine originelle, gegen den Hauptstrom gegenwärtiger Philosophie gerichtete Systemphilosophie nur um den Preis eines selbstzentrierten monadischen Philosophierens zu haben.“³⁸⁰

5.3 Das Altmodische

Wenn man das Hauptwerk von Schmitz in einer Bibliothek stehen sieht, denkt man, es müsse vor hundert Jahren erschienen sein. Denn es trägt den merkwürdigen Titel „System der Philosophie“; die einzelnen Bände sind numeriert von römisch eins bis römisch fünf, wobei die einzelnen Bände dann noch einmal in insgesamt zehn Teilbände auseinanderfallen. Die ganze Erscheinung erweckt nicht den Eindruck einer frischen philosophischen Publikation, sondern erinnert eher an die Gesamtausgabe eines Klassikers. Vielleicht wollte Schmitz es so, um sich dem Publikum schon zu Lebzeiten als verstorben und damit ehrwürdig zu präsentieren. Ein Klassiker von der ersten Seite an. Schlägt man ein solches Buch auf, ist man überrascht, weil der Text wider Erwarten nicht in einer gotischen Schrift gesetzt ist. Doch die typographische Gestaltung ist dieselbe wie vor hundert Jahren, und für die Gliederung verwendet Schmitz das Paragraphenzeichen (§), was der ganzen Sache erst recht ein altertümliches Gesicht gibt.

Der österreichische Bildhauer Alfred Hrdlicka erzählt gelegentlich, daß sein Lehrer Fritz Wotruba ihn, den damals noch ganz jungen und unbekannten

³⁷⁹ Schmitz 1964: 66-68.

³⁸⁰ Hastedt 1995: 258.

Mann, „als Vertreter der jungen Generation“ ausstellen wollte. Doch Hrdlicka weigerte sich: „Ich bin keine ‚junge Generation‘“, sagte er, „ich bin ein alter Meister.“³⁸¹ Eine ähnliche Aussage könnte auch von Schmitz stammen.

Ich halte dennoch seine Entscheidung, seine Ideen in der Form eines „Systems der Philosophie“ zu publizieren, für die gravierendste Fehlentscheidung seiner schriftstellerischen Laufbahn. Es ist richtig, zu betonen, daß sich die Philosophie – im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften – nicht mit der Behandlung einzelner Probleme begnügen darf, sondern nach dem Ganzen fragen muß. Philosophieren heißt, sich für *alle* Fragen offen zu halten und keine von vorn herein auszuschließen. Aber die Bezeichnung einer philosophischen Publikation mit dem Titel „System der Philosophie“ erweckt heute unweigerlich den Eindruck, es würden hier alle Fragen auch beantwortet. Das ist natürlich keineswegs der Anspruch von Schmitz.³⁸²

Die klassizistische Fassade ist deshalb fatal, weil sie die *aktuellen* Themen seines Denkens verdeckt. Von diesen sprechen seine ausgezeichneten *Untertitel*: Die Gegenwart, Der Leib, Der Leib im Spiegel der Kunst, Der leibliche Raum, Der Gefühlsraum, Der Rechtsraum, Das Göttliche und der Raum, Die Wahrnehmung, Die Person, Die Aufhebung der Gegenwart. Diese sprechenden Titel sind die *eigentlichen* seines Werkes, und es ist schlechterdings nicht zu begreifen, wie jemand auf die Idee verfallen kann, so lebendige Titel beiseitezuschieben, bloß um sich die irreführende, aber protzige Buchstabenkette „System der Philosophie“ über die Brust zu hängen. In dem Wort „System“ artikuliert sich ein latenter Herrschaftswille, der vom Werk selbst denunziert wird.

Ferner hat Schmitz mit seiner Titelwahl die Rezeption seines Werkes bedeutend verzögert. Warum, so hatten sich wohl die Fachkollegen gefragt, sollen wir uns mit jemandem beschäftigen, der sich freiwillig in den Sarg eines Systems legt? Der schon äußerlich zu signalisieren scheint, daß er von gestern ist? Schmitz' System kann man kaufen und neben andere Klassiker stellen, neben die gesammelte Ausgabe von Kants Werken, es scheint schon allein farblich zu diesen anderen ehrwürdigen Büchern zu passen und soll ihr Schicksal teilen. Alle mir bekannten Kommentare, die die Schmitzsche Philosophie von vornherein als überholt abstempeln, tun dies mit Hinweis auf den Titel.³⁸³

³⁸¹ Vgl. FAZ-Magazin 891, 27.3.1997, S. 14.

³⁸² Vgl. Schmitz 1965: XVf.

³⁸³ Vgl. nur die Bemerkung von Rombach 1988: 168: „Die letzte und großartigste Grundlegung des Systemgedankens hat Hegel vorgenommen. [...] Dieses System ist allerdings – das können wir heute sagen – gescheitert. [...] Umso unverständlicher, daß es heute noch Autoren gibt, die die Welt mit einem neuen ‚System der Philosophie‘ beglücken. Ein solcher Versuch ist tot, noch ehe er geboren ist.“ Schmitz wird von Rombach nicht direkt erwähnt, ist aber gemeint. Man muß sich freilich wundern über die Unbekümmertheit, mit der Rombach

So hat sein Bekenntnis, Systemphilosoph zu sein, in der fachlichen Öffentlichkeit gewirkt. Aber vielleicht kann man der Tatsache auch etwas Reizvolles abgewinnen, daß ein Werk, dessen Radikalität und Innovationskraft in der zeitgenössischen Philosophie keine Parallele hat, in einem so konservativen Gewand daherkommt. Im übrigen signalisiert der Titel auch, daß sich Schmitz nicht imponieren läßt von dem, was gerade im Schwange ist. Er ist nicht anfällig für intellektuelle Moden, sondern geht den Dingen nach, die er für wichtig hält, ohne sich durch irgendwen oder irgendetwas davon abbringen zu lassen. Und wenn er als altmodisch kritisiert wird, so mag er sich mit Grund sagen, daß seine Zeit erst noch kommt.

Vieles, was an Schmitz altmodisch wirkt, ist in Wirklichkeit *unzeitgemäß*. In der philosophischen und psychologischen Fachliteratur etwa bezieht er sich zu meist auf ältere Autoren. Zunächst mag man sich daran stören, besonders, wenn man daran interessiert ist, wie Schmitz die Beziehungen zwischen seiner Lehre und aktuellen Diskussionen ausgestaltet. Aber man sollte nicht den Reichtum an Beobachtung übersehen, den Schmitz aus Abhandlungen schöpft, die alt und vergessen sind. Er knüpft mit seiner Philosophie nur selten an den aktuellen Mainstream an, sondern bezieht sich eher auf Nebenklassiker, wertet vergessene Untersuchungen aus und liest Bücher, die vom akademischen Establishment verdammt werden.

Diese eigene Art der Lektüre hat einen doppelten Effekt. Zum einen ist es schwierig, Schmitz' Untersuchung mit den Problemen zu verknüpfen, die zur Zeit in der etablierten Philosophie verhandelt werden. Zum anderen rettet Schmitz aber in seinen Büchern eine Fülle von Themen und Einsichten vor der Vergessenheit. Wenn man sich den Prozeß der philosophischen Überlieferung als verlustreiche Völkerwanderung vorstellt, dann wird man sicher feststellen, daß es kaum ein zeitgenössisches Werk gibt, das sovielen heimatlosen, vertriebenen und vergessenen Gedanken Asyl geboten hat, wie das System von Schmitz.

Der akademische Normalbetrieb setzt Prämien auf ein korrektes, aber beschränktes Verhältnis zur Tradition des Faches. Schmitz hat das einmal durch einen schönen Vergleich mit dem Zitiergesetz des römischen Kaisers Theodosius erläutert:

„Dieser verlangte von den Juristen, in ihren Entscheidungen nur noch die Meinungen von Ulpian, Papinian, Paulus, Gaius und Modestius zu zitieren; wenn diese Autoritäten voneinander abwichen, sollte die Stimme Papinians den Ausschlag geben. Die kompakte Majorität der deutschen Philosophen läßt zur Zeit fünf Zitierphilosophen (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger und Wittgenstein) mit

vom Titel eines Buches auf die Qualität des Inhalts schließt. Seine Stellungnahme markiert ein Niveau der Rezeptionsfähigkeit, das man nur als traurig bezeichnen kann.

ihren Diadochen und Epigonen gelten; einige Sektierer setzen Fichte hinzu. In diesem Rangierbahnhof darf man durch Weichenstellungen die Gleise kombinieren; aber man kommt nicht heraus.³⁸⁴

Seine eigentümliche Lesestrategie ist deshalb nicht als Marotte zu werten, sie ist vielmehr Teil seiner philosophischen Methode. Ein Phänomenologe braucht nicht nur einen Sinn für die Welt, sondern auch ein Gefühl für Bücher, für versteckte, entlegene, vielleicht sogar verbotene oder verpönte Texte, in denen aber möglicherweise etwas Wichtiges steht. Über diese Art von Spürsinn verfügt Schmitz in außerordentlichem Maß. Das äußert sich auch in der Auswahl seiner philosophischen Literatur, auch hier beschränkt er sich keineswegs auf die Klassiker der Phänomenologie, für seine Darstellung sind eher unbekannte Phänomenologen wichtig, die aber oft vorbildlicher und auch anregender sind als die Schulhäupter. Die Suche nach dem Verborgenen ist für Schmitz auch eine Suche nach verborgener Literatur. Er interessiert sich nicht nur für die Gewinner, sondern auch für die Verlierer der Philosophiegeschichte. Insofern nützt dieser literarische Geschmack dem Leser, denn es werden zwar keine aktuellen Autoren behandelt, dafür wird man aber aufmerksam auf die Fülle großartiger philosophischer und psychologischer Literatur, die in den Bibliotheken ungenutzt verrottet. Diese Literatur ist keineswegs vollständig überholt. Wenn sie uns unzeitgemäß erscheint, dann vielleicht weniger, weil sie von gestern, sondern eher, weil sie von übermorgen ist.

Und schließlich spiegelt sich in den Zitaten alter Werke die immense *Gelehrsamkeit* des Philosophen Schmitz. Ich wette darauf, daß es keinen zweiten zeitgenössischen Philosophen gibt, der eine solche Spannweite historischer Bildung mit einer so außerordentlichen Kraft originellen Denkens verbindet wie Schmitz. Vermutlich ist er der letzte Denker dieses Formates. Im nächsten Jahrtausend werden ohne Zweifel viele Philosophen das Publikum mit neuen Thesen beschäftigen. Aber es wird wahrscheinlich keinen mehr geben, der zugleich eine mehrbändige Arbeit über die Philosophie des Aristoteles herausbringen kann, die nach dem Urteil von Fachleuten neue Maßstäbe in der Aristotelesinterpretation setzt.³⁸⁵ Die Verbindung von bedeutendem Denker und großem Gelehrten wurde in Deutschland über Jahrhunderte aufmerksam gepflegt. Sie ist heute zerfallen. Schmitz' Werk ist eine eindrucksvolle Manifestation dieser Tradition, vielleicht die letzte.

³⁸⁴ Schmitz 1994: XII.

³⁸⁵ Schmitz 1985.

5.4 Das Abgefahrene

Doch liegt der Fall bei Schmitz noch etwas anders. Das Merkwürdige bei ihm ist nämlich, daß er zugleich alter Meister und radikaler Maniac ist. Sein Werk ist zugleich die Verlautbarung eines autoritären Professors und das Pamphlet eines aggressiven Anarchisten. Es wirkt bisweilen wie ein verstaubtes Kabinett des Vergangenen und ist doch durchkreuzt von atemberaubenden Innovationen. Diese monströse Mischung ist der eigentliche Skandal, das definitive Hindernis, das so viele abgehalten hat, sich mit ihm zu befassen.

Schmitz ist ein entschlossener Revolutionär. Das zeigt sich nicht nur in den provozierenden Thesen, die er unbekümmert vertritt, sondern bereits in der Auswahl der *Themen* seiner Philosophie.

Er unterscheidet die Phänomene nicht in anständige und unanständige. Deshalb befaßt er sich auch mit Gegenständen, die von der bürgerlichen Philosophenszene unserer Zeit für unwürdig oder problematisch gehalten werden. In seinem Werk finden sich deshalb seitenlange Analysen zum „anal Drama“ (dem täglichen Stuhlgang), zum Orgasmus, aber auch zur Telepathie oder eben zur Auferstehung der Toten.

Für den an die übliche, übervorsichtige Philosophie der vergangenen Jahrzehnte gewöhnten Leser mögen solche Passagen erst einmal befremdlich sein. Aber es dokumentiert sich hier keineswegs ein unkritisches Spinnertum. Schmitz zerbricht mit einer spürbaren Provokationslust die konventionellen Denktabus, die den zeitgenössischen Denkbetrieb aufrecht halten. Seine verbiederten Fachkollegen haben ihn gestraft, indem sie sein Werk ignorierten. Die Zumutung Schmitz war vielen Denkbeamten zu heftig. Die ängstlich gewordenen Kulturen, die sich an den philosophischen Fachbereichen festgesetzt haben und sich ausschließlich von den Resten früherer Denker ernähren, erklärten Schmitz für unverdaulich.

Viele haben ihn im Sinne des oben (4.1) dargestellten Begriffs als *Halluzination* abgetan: als einen, der nicht sein kann, weil er nicht sein darf. Schmitz wurde behandelt als jemand, den es in Wirklichkeit gar nicht gibt, er galt als Unperson und wurde viele Jahre weder gelesen, noch zitiert, sondern schlicht und ergreifend totgeschwiegen. Hier ist gegenwärtig eine Veränderung zu beobachten. Inzwischen gilt Schmitz immerhin als *Phänomen* (vgl. wiederum oben 4.1): als einer, dem man die Anerkennung nicht länger verweigern kann, obgleich man es hartnäckig versucht hat.

Schmitz' Arbeiten werden in den Bibliotheken der Fachbereiche aufbewahrt wie ein sonderbares Gestein, wie ein Meteorit, eine bislang unbekannte Eisen/Schwefellegierung, die einen irritierenden Brandgeruch verbreitet.

Er muß im wörtlichen Sinn als „abgefahren“ bezeichnet werden, weil er aus den konventionellen Perspektiven und thematischen Strukturen; aus den Stan-

dardvernünftigkeiten seines Faches ausgebrochen ist. Schmitz ist aus dieser Enge – er selbst spricht öfters vom „Rangierbahnhof“ – abgereist und hat einen Ort gefunden, von dem aus die Welt ganz anders aussieht. Das ist umso eindrucksvoller, als er die methodischen Regeln dieses Faches mit jener altmodischen Beharrlichkeit pflegt, von der oben die Rede war.

Gewiß: Nicht immer führen die Schmitzschen Tabubrüche zu neuen Inhalten. In seinem Werk finden sich natürlich auch bizarre Ideen, die er manchmal desto energischer verteidigt, je sonderbarer sie sind. Schmitz' Kraft, innovative Konzepte so hervorzutreiben, daß sie wirklich sichtbar werden, statt als schwankende Andeutungen steckenzubleiben, offenbart sich nicht selten auch als Fähigkeit, Schrullen zu züchten. Aber diese Ambivalenz findet sich bei jedem kreativen Kopf. Auch hierbei handelt es sich letzten Endes um ein Zeugnis von Nonkonformismus, einer selbstbewußten Gleichgültigkeit gegenüber der herkömmlichen Vorstellungswelt der philosophischen Seminare.

Innerhalb der völlig homogenisierten philosophischen Landschaft unserer Tage, deren Themenkanon seit den fünfziger Jahren kontinuierlich geschrumpft ist, ist schon der Tabubruch als solcher gerechtfertigt, weil er für frische Luft sorgt und am Ende des Jahrhunderts wieder eine Ahnung davon vermittelt, was Philosophie eigentlich sein sollte. Die Verbiederung und Selbstverlangweiligung der philosophischen Szene in Deutschland hat ein Ausmaß erreicht, daß das Werk eines philosophischen Extremisten – mit allen seinen Ecken und Kanten – eine wirkliche Wohltat ist.

Das wären die Hindernisse, denen sich jemand, der Schmitz lesen will, gegenübersehen wird. Gemessen an dem, was Schmitz dem Leser an neuen Perspektiven, Beobachtungen und Anregungen zu bieten vermag, sollten diese Hindernisse nicht ins Gewicht fallen. Die Verwirrung, in die er seine Leser stürzt, ist produktiv.

5.5 Was will Schmitz?

Was wollte Kant? – Mit dieser einfachen Frage überschreibt Schmitz ein Buch, in dem er die Philosophie Kants darstellt und kritisiert. An uns ist es jetzt, entsprechend zu fragen: Was will Schmitz?

„Philosophie ist: Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung.“³⁸⁶ So definiert Schmitz die Aktivität, der er sein Leben gewidmet hat. Die Besinnung wird dabei angestoßen von einer *Beirung*, die den Menschen irritiert. Dem Philosophierenden wird dabei nicht nur ein einzelner Teil,

³⁸⁶ Schmitz 1964: 15.

sondern das *Ganze seiner Umgebung*³⁸⁷ fragwürdig. Als typische Anlässe für das Philosophieren zählt er folgende Motive auf: Tod, Sinnlosigkeit, Entfremdungserlebnisse, das Sein als solches, die Freiheit.³⁸⁸ Die Beirung, die ihn selbst zum Aufbau seines Systems getrieben hat, teilt er an dieser Stelle nicht mit. Sie wird aber, wenn ich nicht irre, im Vorwort desselben Buches angedeutet. Schmitz schreibt an dieser Stelle:

„Was das große Unternehmen eines Systems der Philosophie gegenwärtig zu rechtfertigen scheint, ist nicht allein theoretisches, spekulatives Interesse, sondern hauptsächlich das Bedürfnis nach Überwindung der Introjektion der Gefühle, d.h. der Neigung, Gefühle als subjektive, private Seelenzustände der einzelnen Menschen aufzufassen, statt als erregende, ergreifende Mächte, die von sich aus wirken und über die Menschen kommen, ohne der Heimstatt in einem Subjekt zu bedürfen und bloß dessen Ausgeburten, Inhalte oder Eigenschaften zu sein.“³⁸⁹

Ob dieses Motiv auf ein persönliches Erlebnis zurückgeht, oder ob es sich um die Erregung einer Lektüre handelt,³⁹⁰ bleibe dahingestellt. Jedenfalls führt Schmitz, ein Feldherr ohne Armee, tatsächlich in seinem Hauptwerk einen großangelegten Kampf gegen die Introjektion. Er wendet sich gegen die „Selbstermächtigung des Menschen gegenüber den Atmosphären und den leiblichen Regungen“, die vor allem von Platon theoretisch legitimiert und beworben worden sei.

Und darin hatte er Erfolg: Es gelingt ihm, der dogmatischen Auffassung, der Mensch habe einen Körper, dessen Abläufe physiologisch beschreibbar sind, und eine Seele, die von der Psychologie erforscht wird, eine überzeugende Alternative an die Seite zu stellen. Er legt eine neue, in sich schlüssige Sicht vor, und bricht damit den Monopolanspruch der konventionellen Wissenschaft.

Seine *Philosophie des leiblichen Befindens* ist wahrscheinlich seine bedeutendste Leistung. Da, wo andere nur einen Strich zeichnen – wie etwa die Computerspezialisten, von denen in der Einleitung die Rede war –, hat er einen Kontinent angelegt. Dabei gelingt ihm auch eine innovative Interpretation des ehrwürdigen Begriffs der *Subjektivität*, die er neu als leibliches Betroffensein interpretiert.

³⁸⁷ Schmitz 1964: 23.

³⁸⁸ Ein typischer Katalog. Vgl. die ganz ähnliche Zusammenstellung von Jaspers 1953: 18-27.

³⁸⁹ Schmitz 1964: X.

³⁹⁰ Lektüreerfahrungen sind für Philosophen nicht selten entscheidender als Lebenserfahrungen. Die Krankheit der Philosophie verbreitet sich durch ansteckende Bücher. Vgl. die Biographien in Hauskeller/Hauskeller 1996. Im Falle von Schmitz vermute ich, daß er seine wichtigsten Motive aus der Lektüre von Kleges entwickelt hat. Jedenfalls bezeichnet er Kleges als seinen „nächsten Geistesverwandten“ (Schmitz 1992: 258).

Seine *Philosophie der Gefühle* betritt mit der ausführlichen Würdigung der nichtklassischen Gefühle (der räumlich ergossenen Atmosphären) Neuland, sie gibt mit innovativen Thesen und Konzepten einer alten Diskussion erhebliche Impulse, bleibt aber im ganzen problematisch. Sein Gegenentwurf, der die Gefühle zu abgründigen, von sich aus wirkenden Mächten macht, die sich nach Art von Wegelagerern im Raum bewegen und von dort über den passiven Menschen kommen, vermag (mich) nicht zu überzeugen. Immerhin taugt diese Darstellung als polemisches Amphetamin. Inwiefern sich die systematischen Schwachstellen durch konsequente Anwendung des Situationsbegriffs und durch eine Umstrukturierung des Betroffenheitskonzepts ausbessern lassen, bleibt abzuwarten.

Seine *Philosophie des Chaotischen*, deren wichtigste Ableger die Begriffe *Situation* und *Eindruck* sind, machen sichtbar, daß unsere Welt nicht nur ein durchsichtiges Ensemble von Tatsachen ist, die von der Naturwissenschaft festgestellt werden können. Schmitz kritisiert die Neigung, das Uneindeutige und Vielsagende zu negieren oder als „subjektiv“ in die Region der Seele zu verbannen, als Reduktionismus. Er hat in eingehenden historischen Untersuchungen, die hier nicht dargestellt wurden, die Geschichte dieses Reduktionismus nachgezeichnet. Für uns ist entscheidend, daß er nicht nur Kritik formuliert hat, sondern auch in ausführlichen Detailuntersuchungen gezeigt hat, welche Phänomene aus unserer naturwissenschaftlich-technisch geprägten Weltsicht abtransportiert wurden. Er hat mit seinen Beschreibungen die Integrität des Vielsagenden wiederhergestellt.

Die Themen der Schmitzschen Philosophie sind in der einen oder anderen Weise stets auf die Widerlegung der Introjektion bezogen. Es gelingt ihm, dem herrschenden Gehäusedenken einen Schlag zu versetzen. Daß sein polemischer Gegenentwurf nicht in allen Einzelheiten triftig ist, fällt demgegenüber nicht ins Gewicht. Das Werk von Schmitz beweist, daß man die Welt auch auf ganz andere Art sehen kann, als es üblich ist. Es ist eine der ganz wenigen Philosophien, in denen wirklich etwas *passiert*. Anderswo – in welche Schule man auch blickt – scheint es zur wichtigsten Beschäftigung geworden zu sein, tote Gebeine von einem Friedhof auf den nächsten umzubetten.

Es zeugt von beachtlichem Mut und einer offensiven Gleichgültigkeit gegenüber den Gepflogenheiten und Karrierezwängen der akademischen Welt, daß Schmitz sich gerade mit diffusen, unscharfen Themen befaßt hat, mit den Atmosphären, den Eindrücken, den Situationen und den leiblichen Phänomenen. Es sind unzeitgemäße Themen, von denen sich das durchschnittliche akademische Bewußtsein entfremdet hat – wie die Zitate der Computerspezialisten, die ich in der Einleitung angeführt habe, exemplarisch zeigen. Schmitz ist es gelungen, Wege zu finden, diese Themen diskursfähig zu machen – den Vorwurf, unverbindliche Gedankenlyrik zu produzieren, kann man ihm nicht machen.

Sein Werk ist mit einer akademischen Fassade umzogen. Dennoch sind es keine selbsterzeugten Probleme, die Schmitz untersucht. Sein Stichwort ist die *Lebenserfahrung*, jene leibliche Erfahrung, die unter die Haut geht, die uns angeht. Wir sind daran gewöhnt, daß man das Winzige (die Atomkerne) oder das Riesige (das Universum) erforscht. Aber das *Naheliegende* zu beschreiben, das haben, wie es scheint, nur wenige so radikal versucht wie Schmitz. Seine Mikroskopie des Schmerzes – um ein Beispiel zu nennen – ist ein Versuch, den springenden Punkt des Hier und Jetzt zu fassen. Schmitz hat hier Erfahrungen analysiert, die von einer so unübertreffbaren Intensität sind, daß der normale Mensch sie allenfalls durch einen Schrei mitteilen kann und im übrigen gleich wieder vergißt.

Reduktionismus und Introjektion haben nach Schmitz ihre Ursache in einem Machtwillen, der in der europäischen Intellektuallkultur wirksam ist. Dieser Wille äußert sich sowohl im Aufbau der Bastion der Seele als auch im Verdrängen all' dessen, was sich nicht eindeutig feststellen und damit kontrollieren läßt. Er äußert sich auch in der Zukunftsbezogenheit des europäischen Geistes, der sich von der Gegenwart gekränkt fühlt, weil er sie nicht erschaffen hat.

Man wird einwenden können, daß in dem ziemlich raumgreifenden „System“ selbst ein latenter Machtwille spürbar ist. Aber wie sollte es auch anders sein! Hätte sich Schmitz selbst nur an der Gegenwart und ihrem Zuspruch orientiert, sein Werk wäre nie zustande gekommen. Die Orientierung an der Zukunft und die Orientierung an der Gegenwart sind nicht als ausschließende Alternativen zu verstehen. Es geht nicht um ein Ersetzen, sondern um die Balance. In *diesem* Sinne hat Schmitz in seiner Analyse des Wohnens, in seiner Beschreibung des Tanzes, vor allem aber in seiner Studie über die Liebe Lebensformen analysiert, die sich nicht als Schwelle zu Höherem funktionalisieren lassen, sondern in der Gegenwart verankert sind.

Mit seinen Untersuchungen bewegt sich Schmitz in der Tradition der Lebensphilosophie und der Existenzphilosophie³⁹¹. Aber anders als die klassischen Existentialisten betont er nicht die Geworfenheit des Menschen, sondern unterstreicht seine *Getragenheit*. Der Mensch ist bei ihm nicht „hineingehalten in das Nichts“, sondern findet sich getragen von seiner leiblichen Dynamik. Er ist nicht entwurzelt, sondern eingebettet in gemeinsame Situationen. Sein Leben ist kein absurder Stillstand, sondern wird bewegt von Gefühlen und Atmosphären. Deshalb kommt es bei Schmitz nicht auf die einsame Entscheidung oder auf den übergreifenden Entwurf an. Er empfiehlt eine Haltung der Gelassenheit, die sich von der Illusion befreit hat, man müsse dauernd etwas tun.³⁹²

³⁹¹ Vgl. die ausgezeichnete Studie von Großheim 1991.

³⁹² Schmitz 1964: 601.

Viele bezeichnen das Werk von Schmitz als monströs, als gespickt mit schroffen Übertreibungen, als obskur. Wir hatten Gelegenheit, die Triftigkeit dieser Vorwürfe zu bestätigen. Doch eben diese Merkmale sind, nach der berühmten Theorie von Victor Hugo, zugleich die Merkmale der Genialität. Hugo bezeichnet den *grotesken Charakter* eines Werkes als unerläßliches Kennzeichen seiner Größe.³⁹³ Das Werk von Schmitz ist die Dokumentation eines Umbruchs. Das bedingt seine Monstrosität, die aus den Verstößen gegen die Kanons und Normen der Gegenwartsphilosophie resultiert. Das Schmitzsche Werk ist von einer positiven Unfertigkeit gekennzeichnet. Obwohl es als geschlossenes System auftritt, ist es durchsetzt mit Offenheit. In die Lücken seiner Einteilungen gehört eine Philosophie, die wir noch nicht kennen. Man kann diesem Werk eine bedeutende, aber wechselvolle Zukunft voraussagen. Die Untersuchungen seines Systems führen aus der konventionellen Weltdeutung unserer Epoche heraus in einen neuen Bereich.

³⁹³ Vgl. Hugo 1864: 73f. Siehe dazu auch den erhellenden Kommentar von Michail Bachtin; in Bachtin 1995: 172.

Literatur

1. Zitierte Schriften von Hermann Schmitz

- Schmitz, Hermann 1964: *System der Philosophie, Bd. I: Die Gegenwart*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1965: *System der Philosophie, Bd. II, 1. Teil: Der Leib*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1966: *System der Philosophie, Bd. II, 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1967: *System der Philosophie, Bd. III: Der Raum, 1. Teil: Der leibliche Raum*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1968: *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1969: *System der Philosophie Bd. III, 2: Der Gefühlsraum*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1972: *Nihilismus als Schicksal*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1973: *System der Philosophie, Bd. III, 3: Der Rechtsraum. Praktische Philosophie*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1977: *System der Philosophie Bd. III, 4: Das Göttliche und der Raum*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1978: *System der Philosophie, Bd. III, 5. Teil: Die Wahrnehmung*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1980a: *System der Philosophie, Bd. IV: Die Person*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1980b: *System der Philosophie Bd. V: Die Aufhebung der Gegenwart*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1980c: *Neue Phänomenologie*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1981: „Phänomenologie – Vision oder Methode?“ Rezension von: Heinrich Rombach: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg/München 1980. In: *Philosophische Rundschau* 1981: S. 251-259.
- Schmitz, Hermann 1990: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1992: *Leib und Gefühl*. Paderborn.
- Schmitz, Hermann 1993: *Die Liebe*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1994: *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1996: *Husserl und Heidegger*. Bonn.
- Schmitz, Hermann 1997a: *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. Berlin.
- Schmitz, Hermann 1997b: *Philosophie der Liebe: Hermann Schmitz im Gespräch*. Hessischer Rundfunk, Abendstudio 28.9.1997.

2. Sekundärliteratur (Auswahl)

- Böhme, Gernot 1995: *Atmosphäre*. Frankfurt a.M. (Besonders Teil I)
- Böhme, Gernot 1997: „Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur?“ In: Gernot Böhme / Gregor Schiemann: *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a.M., S. 133-148.
- Breuer, Ingeborg / Leusch, Peter / Mersch, Dieter: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*. (Leiblicher Logos. Hermann Schmitz' Philosophie der Betroffenheit. S. 195-208.) Hamburg.
- Gamm, Gerhard 1994: *Flucht aus der Kategorie*. Frankfurt a.M.
- Großheim, Michael / Waschkies Hans-Jürgen 1995: *Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz*. Bonn.
- Großheim, Michael 1995 (Hg.): *Leib und Gefühl: Beiträge zur Öffnung der Anthropologie*. Berlin.
- Großheim, Michael 1994 (Hg.): *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*. Berlin.
- Großheim, Michael 1994: *Perspektive oder Milieu von Sachverhalten? Zur Theorie der Subjektivität*. In: Großheim 1994 (Hg.), S. 31-49.
- Hastedt, Heiner 1995: Rezension von: H.S.: Leib und Gefühl; im Rahmen einer Sammelrezension: Neuerscheinungen zum Leib-Seele-Problem. In: *Philosophische Rundschau* 42, S. 254-263 (257f.).
- Hauskeller, Michael 1995: *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*. Berlin.
- Janich, Peter: Gestaltung und Sensibilität. Zum Verhältnis von Konstruktivismus und Neuer Phänomenologie. In derselbe: *Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus*. Frankfurt a.M., 1996, S. 154-177. (Zuerst in: Michael Großheim und Hans-Jürgen Waschkies (Hg.): *Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz*. Bonn 1993, S. 23-43.
- Rappe, Guido 1995: *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*. Berlin.
- Rentsch, Thomas 1993: Rezension von: Hermann Schmitz: Der unerschöpfliche Gegenstand. In: *Philosophische Rundschau* 40, S. 120-128.
- Soentgen, Jens 1995: „Die Philosophische Methode als Jagdzauber“. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*.
- Thomas, Philipp 1996: *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Berlin.

3. Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W. 1986: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. (Zur Philosophie Husserls)
- Amelung, Walther / Evers, Arrien (Hg.) 1962: *Handbuch der Bäder- und Klimaheilkunde*. Stuttgart.
- Anders, Günther 1992: *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 7. Auf.
- Arendt, Hannah 1960: *Vita activa*. Stuttgart.
- Aristoteles: *Topik (Topica)*. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg 1968.
- Bachelard, Gaston 1987: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*. Frankfurt am Main. (*La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938).
- Bachtin, Michail 1995: *Rabelais und seine Welt*. Frankfurt am Main.
- Bakunin, Michael 1980: „Gewalt für den Körper. Verrat für die Seele?“ Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Necajev. Berlin.
- Barth, Heinrich 1947: *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. 1. Teil: Altertum und Mittelalter*. Basel.
- Barth, Heinrich 1959: *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. 2. Teil: Neuzeit*. Basel.
- Barth, Heinrich 1965: *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Basel.
- Baudrillard, Jean 1991: *Das System der Dinge*. Frankfurt a.M., New York.
- Bauer, Eberhard 1991: „Zwischen Devianz und Orthodoxie. Versuch einer Standortbestimmung der Parapsychologie.“ In: Gerald L. Eberlein: *Schulwissenschaft, Parawissenschaft, Pseudowissenschaft*. Stuttgart 1991, S. 131-146.
- Baumann, Hans D. 1989: *Horror. Die Lust am Grauen*. Weinheim, Basel.
- Black, Max 1937: „Vagueness: An Exercise in Logical Analysis“. In: *Philosophy in Science*, 4, 1937, S 427-455.
- Bleek, Wilhelm H. I. / Lloyd, Lucy C. 1911: *Specimens of Bushman Folklore*. London.
- Bloch, Ernst 1979: *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bde. Frankfurt am Main.
- Bockemühl, Michael 1990: „Das Transzendente als das Sichtbare. Zur Wirkungsform von Werken Konkreter Kunst: Kandinsky, Mondrian, Newman“. In: Günther Hauff, Hans Rudolf Schweitzer, Armin Wildermuth (Hg.): *In Erscheinung Treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Basel.
- Böhme, Gernot 1994: *Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft*. Frankfurt a.M.
- Camus, Albert 1964: *Kleine Prosa*. Reinbek bei Hamburg.
- Canetti, Elias 1981: *Masse und Macht*. Frankfurt a.M.

- Chrisholm, Roderick M. 1987: *Das unmittelbar Evidente*, in: Peter Bieri: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. S. 189 – 208
- Doehlemann, Martin 1985: *Die Phantasie der Kinder und was Erwachsene daraus lernen können*. Frankfurt a.M.
- Emmel, H. / Rücker, Silvie 1974: Artikel „Gefühl“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Sp. 82-93. Basel.
- Feyerabend, Paul 1976: *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Main.
- Fischer, Constanze 1995: *Psychologische Untersuchung über den Moment der größten Rührung in Spielfilmen*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Köln.
- Frese, Jürgen 1985: *Prozesse im Handlungsfeld*. München.
- Frese, Jürgen 1995. „Gefühls-Partituren“. In: Großheim, Michael (Hg.): *Leib und Gefühl*. Berlin 1995, S. 45-70.
- Giuliani, Regula 1997: „Der übergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler“. In: *Phänomenologische Forschungen*, NF, Bd. 2, 1997, S. 104-125.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1825: *Versuch einer Witterungslehre*. (Zitiert nach: Hamburger Ausgabe in 14 Bden. Bd. 13. Hamburg 1981.)
- Großheim, Michael 1991: *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*. Bonn.
- Großheim, Michael 1994: *Ludwig Klages und die Phänomenologie*. Berlin.
- Habermas, Jürgen 1988: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt.
- Handke, Peter 1992: *Versuch über die Müdigkeit*. Frankfurt a.M.
- Hauskeller, Christine / Hauskeller, Michael 1996: „[...] was die Welt im Innersten zusammenhält“ – 34 Wege zur Philosophie. Hamburg.
- Hegel, Georg W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hg. von Helmut Reichelt, Frankfurt a.M. 1972.
- Heidegger, Martin: *Einleitung in die Philosophie der Religion*. (Vorlesung Wintersemester 1920/21). (Zitiert nach: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. Hg. von Matthias Jung und Thomas Regehly) Frankfurt a.M. 1995.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. (Zitiert nach: Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993.)
- Heider, Fritz 1927: Ding und Medium. In: *Symposion 1, Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*, S. 109-157. Berlin.
- Heider, Fritz 1977: *Psychologie der interpersonalen Beziehungen*. Stuttgart.
- Heider, Fritz 1978: Wahrnehmung und Attribution. In: Dietmar Görlitz u.a. (Hg.): *Symposion über Attribution*. Stuttgart 1978. S. 13 – 18.
- Heimann, Paula 1976: Bemerkungen zur analen Phase. In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Hg. Dieter Eicke, S. 594-607.

- Hengelbrock, J. 1971: Artikel „Affekt“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Sp. 89-93, Bd. 1, Basel.
- Hettner, Alfred 1977: *Allgemeine Geographie des Menschen*. 3 Bde. Darmstadt
- Hinske, Norbert 1986: *Lebenserfahrung und Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Hugo, Victor 1864: *Shakespeare*. Deutsch von A. Diezmann. Leipzig.
- Husserl, Edmund, Hu I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, zitiert nach *Husserliana* Bd. I, Den Haag 1963.
- Husserl, Edmund, Hu XIX, 1: Logische Untersuchungen, Bd. 2, Teil 1, zitiert nach *Husserliana* Bd. XIX, 1, The Hague, Boston, Lancaster 1985.
- Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil*, 2. Aufl. Hamburg 1954.
- Jun'ichiro, Tanizaki 1988: *Lob des Schattens*. Zürich. (Jap. Originalausgabe: 1933.)
- Kafka, Franz 1986: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, hg. von Max Brot. Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (Zitiert nach: *Werke*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. XII. Frankfurt a.M. 1991.)
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV) (Zitiert nach: *Werke*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bde. III – IV, Frankfurt a.M. 1980)
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. (KU) (Zitiert nach: *Philosophische Bibliothek* Bd. 39 a. Hg. von Karl Vorländer. Hamburg 1990.)
- Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (MAN) (Zitiert nach: *Werke* Bd. IX. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1991.)
- Klages, Ludwig 1932: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bd. 3. 1: Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder. Leipzig.
- Knigge, Adolf Freiherr 1912: *Über den Umgang mit Menschen*. Berlin. (1788)
- König, Josef 1969: *Sein und Denken*. Göttingen. (1. Aufl. 1937).
- König, Josef 1978: *Die Natur der ästhetischen Wirkung*. In: Vorträge und Aufsätze. Hg. von Günther Patzig. Freiburg, München.
- Krämer, Walter / Michael Schmidt 1997: *Das Buch der Listen*. Frankfurt am Main.
- Kutter, Peter / Páramo-Ortega, Paul / Zagermann, Peter (Hg.): *Die Psychoanalytische Haltung*. München-Wien.
- Lanz, J. 1971: Artikel „Affekt“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 1, Sp. 93-100. Basel.
- Lassnig, Maria 1985: *Maria Lassnig*. Klagenfurt.
- Lassnig, Maria 1989: *Mit dem Kopf durch die Wand. Neue Bilder*. Klagenfurt.
- Laucken, U. 1995: Artikel „Situation“ (Soziologie, Psychologie). In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 9, Sp. 929-937. Basel.

- Lay, Rupert 1979: *Meditationstechniken für Manager*. Reinbek.
- Lichtenberg Georg Christoph: *Schriften und Briefe*. Hg. von Wolfgang Promies. Bd. 1: Sudelbücher. München 1968.
- Lindemann, Geza 1992: „Die leiblich-affektive Konstruktion des Geschlechts.“ *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 21, Heft 5, S. 330-346.
- Lipps, Hans 1938: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. (Zitiert nach: *Werke* Bd. II. Frankfurt a.M. 1976.)
- Lipps, Hans 1977: *Die menschliche Natur*. Frankfurt a.M. 1977. (1. Aufl. 1941)
- Malberg, Horst 1994: *Meteorologie und Klimatologie*. Berlin, Heidelberg usw.
- McNeill, Daniel / Freiburger, Paul 1994: *Fuzzy Logic. Die „unscharfe“ Logik erobert die Technik*. München.
- Merleau-Ponty, Maurice 1966: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin. (*Phénoménologie de la perception*, Paris 1945)
- Mommsen, Theodor 1932: *Römische Geschichte*. Gekürzte Ausgabe. Wien, Leipzig.
- Musil, Robert 1966: *Nachlaß zu Lebzeiten*. Reinbek.
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Ausgabe in zwei Bänden. Reinbek bei Hamburg.
- Otto, Rudolf 1987: *Das Heilige*. München. (Erste Ausgabe 1917).
- Petzold, Hilarion (Hg.) 1985: *Leiblichkeit: philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Paderborn 1985.
- Pietzcker, Carl 1988: „Ich kommandiere mein Herz.“: *Brechts Herzneurose – ein Schlüssel zu seinem Leben und Schreiben*. Würzburg.
- Plessner, Helmuth 1975: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin, New York. (Erste Aufl. 1928).
- Plessner, Helmuth 1983: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII: *Conditio humana*, Frankfurt a.M.
- Portmann, Adolf 1960: *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*. Basel.
- Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Ausgabe in 10 Bänden. Frankfurt 1978.
- Putnam, Hilary 1994: Reichenbach and the Myth of the Given. In: Conant, J. (Ed.): *Words and Life*. Harvard, Cambridge. S. 115 – 130.
- Rabelais, François: *Gargantua und Pantagruel*. Zitiert nach der Insel-Ausgabe 1974, Frankfurt a.M. und Leipzig.
- Ritter, Henning 1992: *Der lange Schatten. Überlegungen zwischen den Tagen*. Frankfurt a.M.
- Rombach, Heinrich 1980 a: Das Phänomen Phänomen. In: ders. (Mitarb.): *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Phänomenologische Forschungen* Bd. 9. Freiburg.

- Rombach, Heinrich 1980 b: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg, München.
- Rombach, Heinrich 1987: *Strukturanthropologie: „Der menschliche Mensch“*. Freiburg, München.
- Rombach, Heinrich 1988: *Die Gegenwart der Philosophie*. 3. Aufl. Freiburg/München.
- Rombach, Heinrich 1994: *Der Ursprung*. Freiburg.
- Sandler, Joseph / Dare, Christopher 1976: Der psychoanalytische Begriff der Oralität. In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Hg. Dieter Eicke, S. 582-591.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*. Reinbek 1993. (*L'être et le néant*, Paris 1943)
- Sauder, Gerhard 1974: *Empfindsamkeit*. Bd. I: Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart.
- Schachtner, Christel 1993: *Geistmaschine*. Frankfurt a.M.
- Schäfer, Lothar 1993: *Das Bacon-Projekt*. Frankfurt a.M.
- Schapp, Wilhelm 1925: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Erlangen. (Diss. Phil. Göttingen 1910)
- Schapp, Wilhelm 1953: *In Geschichten verstrickt*. Hamburg.
- Schapp, Wilhelm 1976: *Wissen in Geschichten*. Wiesbaden.
- Schapp, Wilhelm 1981: *Philosophie der Geschichten*. Frankfurt a.M.
- Scherer, Klaus R. 1990: „Theorien und aktuelle Probleme der Emotionspsychologie“. In: *Enzyklopädie der Psychologie*, Bd. C IV 3: *Psychologie der Emotion*, hg. von Klaus R. Scherer. Göttingen, Toronto, Zürich, 1990: S. 1-38.
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. V. München.
- Schöfer, Erasmus 1962: *Die Sprache Heideggers*. Pfullingen.
- Schulz, Walter 1972: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen.
- Schumacher, Helmut 1986: *Verben in Feldern*. Berlin, New York.
- Sellars, Wilfrid 1987: *Hat empirisches Wissen ein Fundament?* In: Peter Bieri: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. S. 208 – 216.
- Sepp, Hans Rainer (Hg.) 1988: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Freiburg (Breisgau)/München.
- Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Übersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt a.M. 1993.
- Soentgen, Jens 1998: *Splitter und Scherben. Essays zur Phänomenologie des Unscheinbaren*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Spies, Marcus 1993: *Unsicheres Wissen*. Heidelberg, Berlin, Oxford.
- Stendhal 1985: *Über die Liebe*. (*De l'amour*, deutsch). Berlin (Ost).

- Stosch, Samuel Johann Ernst 1780: *Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichbedeutender Wörter der deutschen Sprache*. Neue und verbesserte Auflage. 2 Teile. Berlin.
- Straus, Erwin 1960: „Die aufrechte Haltung.“ In: *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin, Göttingen, Heidelberg.
- Straus, Erwin 1978: *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Heidelberg, New York.
- Tellenbach, Hubert 1968: *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg.
- Thomae, Hans 1960: *Der Mensch in der Entscheidung*. München.
- Thomae, Hans 1988: *Das Individuum und seine Welt*. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Göttingen.
- Watsuji, Tetsuro 1995: *Fudo – Wind und Erde: der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*. Darmstadt.
- Welsch, Wolfgang 1996: *Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Werhahn, Hans 1969: *Das Vorschreiten der Säkularisierung*. Bonn.
- Wetz, F.J. 1995: Artikel „Situation“ (Philosophie). In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 9, Sp. 923-929. Basel.
- Winkler, E. 1974: Artikel „Geographie, philosophische“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Sp. 322-324. Basel.
- Wittgenstein, Ludwig 1984: *Werkausgabe*. Bd. 8. Frankfurt a.M.
- Young, Iris Marion 1993: „Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, S. 707-725.
- Zadeh, Lotfi 1965: „Fuzzy Sets“. In: *Information and Control*, 8 (3), Juni 1965, S. 338-353.
- Zutt, Jürg 1963: *Auf dem Wege zu einer Anthropologischen Psychiatrie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg.

Index

A

Abgründigkeit 88, 107-110
 Adorno 96, 99, 128, 155, 158, 160
 Affekt 30, 87, 113, 114, 143, 144
 affektives Betroffensein 53, 56, 74, 112-119, 145
 Alphabet der Leiblichkeit 20, 25
 Amelung 73
 anale Zone 20
 Anders 83
 Androiden 99
 Angst 14, 16, 17, 21, 51, 58, 69, 82, 140, 142
 Antrieb 139
 Arendt 64
 Aristoteles 69, 174
 Ärzte 126
 Atmosphäre 66, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 90, 104, 105, 111, 142
 Auferstehung der Toten 171, 175
 Autorität 90, 92, 114

B

Bachtin 41, 180
 Barth 92, 122
 Baudrillard 81
 Bauer 51, 164
 Baumann 128
 Begriff 25
 Betroffenheit 53, 63, 64, 112, 114, 116, 145, 150
 Black 122
 Bleek 45, 46, 47
 Blick 7, 18, 37, 38, 64, 113, 125, 129, 148, 170
 Bloch 107, 122, 133, 159
 Bockemühl 124, 125
 Böhme 61, 71, 97, 107
 Breuer 25

C

Camus 42, 43
 Canetti 39, 46, 78
 chaotische Mannigfaltigkeit 123

Chrisholm 159
 Computer 7

D

Dare 29
 Das Göttliche 142, 172
 Doschka 43
 Dreistadienmethode 157, 158, 160, 165
 Durst 14, 16, 17, 32, 59

E

Eindruck 127, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 140, 148, 151, 163
 Einleibung 38, 39
 Einschlafen 75, 78
 Ekstase 31, 43, 139, 140, 141
 Emmel 100
 Enge 14, 20, 21, 22, 27, 28, 30, 31, 32, 35, 39, 44, 57, 63, 81, 91, 138, 162
 entfaltete Gegenwart 51, 145
 Ergriffenheit 64, 74, 88, 92, 98, 99, 100, 104, 109, 145, 150
 Erkenntnis 164
 Ernst 164
 Es 57 f.
 Essen 28, 49, 59
 Evers 73
 Existenzphilosophie 125
 Explikation 127, 129, 130, 161, 163, 164
 exzentrische Gefühlstheorie 103

F

Festkörpermodell 84
 Feyerabend 154, 159
 Flirt 137, 138
 Frese 34, 116
 Freude 28, 41, 86, 100, 105, 106
 Freundschaft 123, 124
 Frische 14, 70, 74, 75

G

Gamm 151, 152, 153, 182
 Gefühlsraum 66, 87, 88, 100, 106, 110, 142, 148, 157, 172

Gegenwart 9, 10, 12, 40,
 Gemütlichkeit 80, 81
 genitale Zone 18
 Geschlechtsakt 139
 Giuliani 24
 Goethe 117, 137
 Gott 35, 54, 76, 88, 89, 90, 91, 92, 97,
 147
 Götter 88, 90, 92
 Großheim 53, 133, 182, 184

H

Habermas 99, 125, 126, 130
 Halluzinationen 156
 Handke 76
 Hastedt 171
 Hauff 183
 Hauskeller 107, 108, 177
 Hegel 52, 125, 166, 172, 173
 Heidegger 53, 62, 115, 125, 166, 173
 Heider 72, 107, 138, 147
 Heimann 29
 Hengelbrock 100
 Herr-Knecht-Schema 64
 Hettner 70
 Hinske 56, 65, 160
 Horrorfilm 128
 Hugo 180
 Hunger 14, 16, 17, 31, 32, 34, 58, 59
 Husserl 57, 121, 122, 127, 155, 173

I

implicit knowledge 125
 Innenwelt 68
 Intensität 20, 21, 30, 42, 43, 44, 140,
 179
 Introjektion 84, 100, 103, 104, 177, 178

J

Jun'ichiro 71, 79

K

Kant 97, 98, 155, 173, 176
 Klages 88, 126, 133, 177
 Klima 67, 70, 71, 73, 76
 Klimaheilkunde 73

klimatische Atmosphären 66, 74, 104
 König 54, 126, 133
 Körper 7, 8, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
 24, 29, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41,
 45, 46, 58, 60, 61, 84, 94, 142, 177
 Körperkult 17
 Krämer 130
 Kriterium der Wirklichkeit 155, 156
 Kutter 97

L

Lanz 100
 Lassnig 19, 20
 Laucken 125
 Lay 62, 95, 108
 Lebenserfahrung 56, 61, 65, 158, 160,
 161, 179
 Lebensgeschichte 145
 Leib 7, 12, 14, 15, 16, 19, 22, 23, 26,
 30, 31, 34, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48,
 49, 57, 58, 60, 61, 73, 74, 75, 79, 80,
 86, 94, 104, 139, 141, 171, 172
 Leibesinsel 18, 19, 23, 26, 28, 29, 46
 leibliche Dynamik 28, 44, 139
 leibliche Regung 14, 25, 50, 74, 77
 leibliches Befinden 14, 25, 32, 78, 105
 leibliches Feld 23
 Leiblichkeit 20, 21, 25, 26, 28, 29, 30,
 35, 41, 45, 57, 58, 75
 Leiteindruck 133, 135, 136, 143
 Leusch 25, 182
 Lichtenberg 186
 Liebe 43, 66, 69, 85, 86, 94, 95, 102,
 110, 111, 113, 114, 115, 118, 121, 132,
 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143,
 146, 148, 150, 151
 Lindemann 24, 186
 Lipps 57, 68, 100, 114, 126, 147, 166
 Lloyd 45, 46, 47
 Lust 14, 22, 24, 36, 42, 74, 103, 112,
 117, 142

M

Massenleib 39
 McNeill 122
 Merleau-Ponty 57
 Mersch 25

Milde 91, 92, 147
 Mitatmen 38
 Moderne 8, 9, 12
 Mommsen 10
 Müdigkeit 14, 16, 17, 32, 59, 75, 76, 77, 78, 141
 Mund 20, 26, 27, 28, 29, 40, 139
 Munterkeit 75, 76
 Musil 67, 68, 93, 94, 113, 114, 116, 147, 148

N

Naturwissenschaft 58, 60, 120, 151
 neue Gegenwart 64

O

orale Zone 40
 Orgasmus 138, 140, 141, 175
 Ortsraum 87
 Otto 90

P

Pantagruelismus 41
 Person 37, 46, 52, 53, 56, 64, 68, 74, 87, 89, 90, 95, 96, 105, 108, 117, 133, 134, 140, 144, 145, 146, 150, 151, 162, 172
 Personale Emanzipation 64
 personale Regression 52, 63, 145
 persönliche Situation 144, 145, 146
 Petzold 16
 Phänomenbegriff 154, 156
 Phänomengebiet 57, 158
 phänomenologische Methode 147, 163, 165
 Pietzcker 124
 Plessner 60, 100
 poetische Explikation 127, 161
 Portmann 16
 primitive Gegenwart 50, 52, 63, 64, 140, 145
 Probleme 51, 54, 92, 120, 123, 124, 127, 143, 152, 161, 179, 188
 Programme 54, 123, 127, 143, 161
 prosaische Explikation 127, 162
 protopathisch 23
 Proust 128, 129, 134, 187

Psychoanalyse 26, 28, 57, 64, 83, 114
 Putnam 159, 187

R

Rabelais 41, 183
 Raum 21, 42, 47, 66, 68, 80, 87, 102, 106, 110, 142, 172, 178
 Räumlichkeit 68, 86, 87, 104, 106, 109, 110
 Rechtsraum 110, 172
 Religion 89, 90, 92, 103, 125
 Rentsch 182
 Rhetorik 69, 108
 Rhythmus 20, 21, 39, 139, 151, 162, 169
 Richtung 20, 22, 27, 30, 32, 39, 78, 79, 87, 101,
 Ritter 34
 Rombach 146, 165, 172
 Rücker 100

S

Sachverhalte 53, 54, 56, 123, 124, 126, 127, 131, 161
 Sandler 29
 Sartre 48, 57
 Sauder 99
 Schachtner 7, 8, 126, 127, 128
 Schäfer 60
 Scham 49, 56, 69, 85, 86, 87, 102, 105, 110, 147
 Schapp 145, 146
 Scherer 70
 Schiller 99
 Schlaf 32, 76, 147
 Schmerz 14, 16, 17, 22, 27, 32, 34, 35, 36, 46, 50, 56, 58, 59, 78, 139, 140, 142
 Schreck 21, 32, 34, 50
 Schrei 33, 36, 82, 139, 140, 179
 Schulz 63
 Schumacher 114
 Schwellung 20, 21, 22, 25, 27, 30, 36, 59, 139, 162
 Schwere 100
 Seele 85, 99, 117, 130, 143, 144
 Selbstbewußtsein 140, 145
 Selbstverlangweiligung 176

Sellars 159

Sepp 127

Sextus Empiricus 156

Situation 12, 37, 51, 53, 55, 63, 64, 70,
78, 107, 119, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 129, 130, 132, 135, 137, 138, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 161,
163, 164, 166

Sitzen 43, 49, 77, 78, 79

Soentgen 166, 182

Spannung 14, 20, 21, 22, 25, 27, 30, 31,
35, 36, 44, 59, 75, 138, 139, 140, 162

Spies 122

Standpunkt 12, 53, 55, 142, 163

Stehen 78, 79

Stendhal 134

Stimmung 66, 67, 68, 73, 107

Stosch 15

Subjekt 28, 68, 84, 145, 163, 164, 177

subjektive Sachverhalte 53

Subjektivität 52, 53, 54, 55, 56, 140,
159, 177, 181, 182

T

Takt 131, 132

Tanz 10

Tellenbach 70, 188

Thomae 146

Thomas 11, 16, 61

Tier 50, 51

Tod 38, 42, 55, 101, 125, 177

Trauer 85, 86, 105, 107, 111, 115, 143

Trieb 24

Typen 94, 96, 112, 128, 138, 161, 162,
163

Typenbildung 161, 162, 163, 164, 166

U

umfriedeter Raum 80

Umfriedung 79, 80

Utopie 9

V

Verankerungspunkt 101, 102, 144, 169

Verbiederung 176

Verdichtungsbereich 101, 102, 144, 169

Vernunft 63, 96, 97, 98, 99, 101, 145,
152, 155

Vernunftkritik 96, 98

Verstehen 120, 129, 133, 164, 166

Verstiegenheit 145

Vertrauen 120, 130, 131, 133

W

Watsuji 70, 71, 72, 73, 76, 77, 84, 104,

Weite 14, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 30,
32, 42, 43, 44, 57, 68, 85, 87, 101,
138, 140, 141, 142, 162, 169

Welsch 8, 96, 99

Weltbild 13, 29, 69, 76, 88

Weltdeutung 180

Werhahn 23, 24, 64, 72, 84, 124

Wetz 125

Winkler 70

Wirklichkeit 155, 156, 173, 175

Wittgenstein 131, 173

Wohnen 77, 79, 80, 83

Wolken 19, 112, 134

Wollust 16, 17, 36, 57, 138, 139

Y

Yoga 43, 44, 141

Young 24

Z

Zadeh 25, 122

Zagermann 97

Zeit 117

Zukunft 10, 44, 45, 70

Zutt 16, 57