

Jens Soentgen

Universität Augsburg, Wissenschaftszentrum Umwelt

Der Begriff der primitiven Gegenwart bei Hermann Schmitz

(Vortragsmanuskript, 2001. Der Text wurde in portugiesischer Sprache auf einem phänomenologischen Kongress an der PUCRS in Porto Alegre vorgetragen: A NOÇÃO DA PRESENÇA PRIMITIVA NA NOVA FENOMENOLOGIA DE HERMANN SCHMITZ)

Schlagworte: Neue Phänomenologie, Intentionalität, Leib, Körper, Bewusstsein, Subjektivität, Phänomenologische Reduktion

Ich möchte Ihnen heute einige Beobachtungen und Thesen zur Phänomenologie des Leibes und der Subjektivität vorstellen. Sie stammen von dem Kieler Phänomenologen Hermann Schmitz (*1927) und scheinen mir geeignet zu sein, einige Lehrstücke der klassischen Phänomenologie in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Um das zu zeigen werde ich ausgehen von Begriffen und Thesen der Transzendentalphänomenologie Husserls. Wenn ich damit ein quasi historisches Verfahren der Einführung wähle, so ist dies im Grunde dem Denken von Schmitz unangemessen. Als altmodisch phänomenologische Philosophie ist die Schmitzsche Theorie nämlich nicht - oder nur in geringem Maß - auf historische Vermittlungen angewiesen, sie schafft sich vielmehr durch ihre Phänomenbeschreibungen eine autonome Grundlage, die auch dann tragen würde, wenn es die Husserlsche Philosophie nie gegeben hätte. Die historisierende Darstellung ist aber sinnvoll, um einen Vergleich zwischen der älteren und der von Schmitz inaugurierten Neuen Phänomenologie zu erleichtern und Differenzen und Anknüpfungen zu sortieren.

Intentionalität und Enge/Weite

Ein Vergleich der zentralen Konzepte kann eine erste Orientierung ermöglichen. Bei Husserl ist dies bekanntlich die These von der Intentionalität des Bewußtseins. Diese

These besagt in ihrer klassischen Fassung: "Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas." Daher führt die phänomenologische Reduktion nicht, wie noch die cartesische, auf ein isoliertes *cogito*, sondern zu einem welthaltigen *ego cogito cogitationes* - ich denke etwas. Bewußtsein und Welt erscheinen so nicht mehr, wie noch bei Descartes, als zwei isolierte Substanzen, deren Vermittlung beträchtliche Probleme aufwirft, sondern wie zwei Pole, die nur zusammen, dank der vermittelnden Relation, existieren.

Dieses Husserlsche Konzept wurde auch von solchen phänomenologischen Forschern, die eigene Wege gingen, wie Heidegger oder Sartre, immer wieder als bedeutende Errungenschaft angesehen, und wie mir scheint, zurecht.

Gleichwohl wurde oft der Intellektualismus des Husserlschen Konzeptes beanstandet. Einige phänomenologische Forscher entwarfen die Möglichkeit eines präreflexiven *cogito*, welches unterhalb der Ebene des Bewußtseins, im Vorbewußten anzusiedeln sei.

Auf diesen Bahnen bewegt sich auch Hermann Schmitz. Er hat das *cogito* Husserls, wenn man so will, tiefergelegt, und zwar in die Sphäre des Leibes. Das wird nun wieder manche an Merleau-Ponty erinnern, doch bei genauerem Hinsehen gibt es nur wenige Parallelen zwischen dem Programm für eine Phänomenologie der Leiblichkeit von Maurice Merleau-Pontys und dem Schmitzschen Programm. Der Leib von Merleau-Ponty ist ein olympischer Leib, der Leib in der Schönheit seiner Bewegung: Der Leib als Weltsymbol. Der Leib bei Schmitz hat demgegenüber wesentlich dämonischere Züge¹. Es ist der Leib von Hunger und Durst, Schmerz und Angst.

Die historischen Anstöße für das Schmitzsche Werk liegen weniger in den erbaulichen Betrachtungen Merleau-Pontys, sondern eher bei den Arbeiten phänomenologisch interessierter Ärzte.

Ein weiterer Unterschied zwischen Schmitz und Merleau-Ponty besteht darin, daß Schmitz sein Programm einer Phänomenologie der Leiblichkeit nicht nur, wie es so schön heißt, skizziert, sondern daß er es wirklich ernst nimmt und durchgeführt hat. Und zwar auf einer gegenüber den Untersuchungen Merleau-Pontys völlig autonomen Grundlage.

¹ Das sind nicht etwa Züge der Gebrochenheit wie beim christlichen Leib.

Schmitz' methodisches Instrument ist das eigenleibliche Spüren, das heißt, das Spüren, wie mir leiblich zumute ist. Ein diffuses leibliches Befinden begleitet uns immer - manchmal ist es auch prägnanter, wie zum Beispiel im Schmerz oder bei Hunger oder Durst. Es kann sogar so prägnant werden, daß es den ganzen Horizont ausfüllt und unser ganzes Dasein beherrscht. Darauf komme ich zurück. Hier geht es zunächst einmal um die normalen leiblichen Regungen in normaler Intensität. Also, ich wiederhole nochmals, Hunger, Durst, Schmerz, Schreck, Müdigkeit, Frische und so Weite (Weitung)r. In der Geschichte der europäischen Philosophie sind diese Regungen - anders als für die Gefühle, für die schon im Altertum verschiedene Systeme aufgestellt wurden, die auch in der Neuzeit immer wieder variiert wurden - kaum beachtet worden. Vielleicht, weil sie allzusehr unserer tierischen Natur zugehören. Bei Aristoteles, der sich dem Thema immerhin gelegentlich gewidmet hat, findet sich die interessante Unterscheidung, daß Gefühle in sich selbst einen rationalen Kern haben und daher auch durch Argumente beeinflußt werden können. Deshalb werden die Gefühle bei Aristoteles in der Rhetorik behandelt, die leiblichen Regungen aber nicht. Dem Haßerfüllten kann man gut zureden, dem Durstigen nicht. Dem ist nicht mit Worten geholfen, sondern nur mit einem Glas Wasser. Die leiblichen Regungen sind unwillkürlich und sie sind unelastisch. Sie lassen sich in ihrer Eigendynamik nur unwesentlich beeinflussen.

Zudem sind sie uns offenkundig mit den Tieren gemeinsam. In ihnen meldet sich, mitten in unserem Alltag, das Tier in uns. Vielleicht sind die leiblichen Regungen deshalb in der Philosophie, von gewissen Sonderkonjunkturen abgesehen, so unpopulär. Sie sind allzu Vernunftfern.

"Erst kommt das Fressen, dann die Moral", stellte apodiktisch Bert Brecht fest. Wer Hunger hat, interessiert sich nicht für das "gute Leben". Und weil es so ist, scheinen die leiblichen Regungen für alle weitergehenden philosophischen Unternehmungen ungeeignet zu sein.² Kann man sie verwenden, um eine Ethik zu begründen? - Nein. Auch religionsphilosophisch scheinen sie nicht verwertbar zu sein, da sie nicht gerade den Glauben an Höheres zu festigen vermögen.

In eben diesem vernunftfernen Milieu, und nicht in der strahlenden Helle des Bewußtseins setzt die Untersuchung von Schmitz an. Sie verspricht daher von

² Erst der letzte Husserl ist auf sie aufmerksam geworden, hat jedoch nur ein einziges Beispiel, die Begierde, die er unter dem etwas sonderbaren Titel des Geschlechtshungers erforscht hat, isoliert thematisiert.

vornherein wenig Gewinn für die Ethik. Ja, man muß einen Philosophen sogar eher warnen, sich mit *diesem* Leiblichen zu beschäftigen, denn am Ende stößt man auf so unerbauliche Phänomene wie den täglichen Stuhlgang (mit dem sich Schmitz befaßt), auf Monatsblut oder Speichel.

Der Schmitzische Leib ist in erster Linie ein Feld von Imperativen, eine Summe des Müssens, von dem man sich zwar teilweise und zeitweise emanzipieren kann, jedoch niemals für längere Zeit oder gar ganz.

All das ist sehr geeignet, Spott bei den Fachkollegen hervorzurufen, die sich ihrerseits lieber hinter den Klassikern verschanzen und auf Textexegese verlassen, weil man damit von vornherein viel weniger falsch machen kann.

Auch Merleau-Ponty hat sich mit *diesem* Leib nie befaßt, dazu war Merleau-Ponty viel zu sehr daran interessiert, daß seine Betrachtungen beim Publikum auch Anklang fänden. Merleau-Ponty hatte die Intention, zur Lebenserfahrung vorzudringen, andererseits war er nicht der Mann, der es gewagt hätte, sich mit einer radikalisierten Theorie der Leiblichkeit der Gefahr akademischer Isolation auszusetzen. Er hat lieber die Bewegungen studiert, wobei man dann wenigstens an Ballett oder Turnen denken konnte und einen erhabenen Eindruck von der menschlichen Freiheit empfangen konnte. So war der Bildungswert gesichert, Merleau-Ponty wurde zum Klassiker. Vielleicht ist aber Schmitzens einzigartiges und, wie ich finde, kühnes Unternehmen doch richtig, denn es läßt möglicherweise ein neues Bild davon entstehen, was es eigentlich heißt, ein Mensch zu sein.

Schmitz taucht ab in das chaotische Kaleidoskop der Leiblichkeit. Was macht er da? Wie geht er vor? In einer Art von strukturalistischer Phänomenologie sichtet Schmitz die wichtigsten leiblichen Regungen, die man kennt, Schmerz, Begierde, Hunger, Durst, Ekel, Angst, Schreck, Müdigkeit, Frische und so weiter. Er sortiert sie und versucht sie zu beschreiben, und zwar in der Zuversicht, daß es sich nicht um ein buntes Allerlei handelt, sondern daß gewisse Grundzüge festzustellen seien.

Als grundlegendes Muster beschreibt Schmitz den Antagonismus von Enge (Engung) und Weite (Weitung). Enge und Weite - und das ist eine Entdeckung, die ich vor Schmitz in der Literatur nicht auffinden konnte - sind sozusagen Urphänomene der Leiblichkeit. Die Enge (Engung) dominiert etwa im Schreck oder in der Angst, die Weite (Weitung) dagegen in Zuständen der Müdigkeit oder der Entspannung. Aber keine der beiden Regungen ist je ganz und isoliert dominant, auch in massiver Engung

bei panischem Schrecken ist noch Weite (Weitung) potentiell spürbar. Mit Hilfe dieser beiden Grundtypen nun macht sich Schmitz daran, die Vielfalt der leiblichen Regungen zu rekonstruieren. Dabei zieht er noch sieben weitere Begriffe heran, nämlich leibliche Richtung, Spannung und Schwellung, Intensität und Rhythmus sowie protopathische und epikritische Tendenz.

Zunächst die Analyse, dann die Synthese, ähnlich wie in der Chemie.

Phänomenologische Reduktion im Rückwärtsgang

An dieser Stelle wird es bereits Zeit, auf einen Einwand einzugehen, der sich aus der Perspektive der Husserlschen Philosophie förmlich aufdrängt. Es ist der Einwand des *Naturalismus*. Denn die Ergebnisse des eigenleiblichen Spürens, so würde ein Husserlianus argumentieren, sind bestenfalls empirische Fakten. Das eigenleibliche Spüren ist etwas anderes als die phänomenologische Reduktion Husserls. Es ist ein empirischer Vorgang, und so interessant seine Ergebnisse auch sein mögen, sie werden bestenfalls eine psychologische Relevanz haben. Mit anderen Worten: Das Werk von Schmitz ist ein Rückfall hinter Husserl, denn Schmitz verdinglicht das Subjekt, er behandelt es, als sei es eine bloß vorkommende Sache.

Damit aber verrät er den grundlegenden Impuls der Husserlschen Phänomenologie, der auch im Heideggerschen Denken zentral ist, nämlich den Impuls gegen die Naturalisierung des Humanen, gegen die Reduktion des Subjekts auf ein Mosaik bloßer Tatsachen. Auch der Leitbegriff des Leibes, der auf eine phänomenologische Tradition hinweisen könnte, kann über diesen Umstand nicht hinwegtäuschen. So könnte ein Husserlianus argumentieren.

Doch Schmitz unterläuft den Naturalismusvorwurf mit seiner Unterscheidung subjektiver und objektiver Sachverhalte, die ich kurz erklären möchte. Diese Unterscheidung ist so etwas wie der Kern seiner Subjektivitätsphilosophie. Subjektive Sachverhalte sind dabei nicht etwa, wie es der normale Wortgebrauch nahelegen würde, diffuser, unzuverlässiger oder unwissenschaftlicher als objektive. Sie sind vielmehr oft wesentlich plastischer und klarer als objektive Sachverhalte. Schmitz definiert seinen Begriff der subjektiven Sachverhalte auf zwei verschiedene Weisen: phänomenologisch

und sprachanalytisch³. Phänomenologisch führt er den Begriff auf das leibliche Betroffensein zurück: Ein subjektiver Sachverhalt ist einer, die uns leiblich nahegeht, wie zum Beispiel der Satz "Ich bin traurig."

Sprachanalytisch definiert Schmitz den subjektive Sachverhalt als eine, die höchstens einer in eigenem Namen aussagen kann. Der Unterschied scheint winzig zu sein, man übersieht ihn leicht oder leugnet ihn überhaupt - deshalb spricht Schmitz öfters von der "Nuance", die subjektive Sachverhalte von objektiven trennt. Wenn ich sage: "Ich bin traurig", könnte man dies doch leicht objektivistisch reformulieren, indem man schreibt: "Jens Soentgen ist mit persönlicher Ergriffenheit traurig." Man erreicht damit aber nicht den Sinn der Aussage: Ich bin traurig. Diese Form der Unterscheidung subjektiver und objektiver Sachverhalte wird auch in der analytischen Philosophie getroffen, sie ist hier von Castaneda in seinem berühmten Aufsatz "He" eingeführt worden.⁴

Soviel in aller Kürze zur Unterscheidung objektiver und subjektiver Tatsachen. Das leibliche Befinden ist nun in der Philosophie von Schmitz zunächst und zumeist ein subjektiver Sachverhalt, genauer gesagt, ein binnendiffuses Milieu subjektiver Sachverhalte. Daher kann von einer Naturalisierung keine Rede sein. Es ist aber möglich, das leibliche Befinden zu objektivieren und, wie es bei Schmitz geschieht, mit einem überprüfbar System von Begriffen und Thesen zu beschreiben. Dabei kann dann auf die Nuance, daß es sich hier um jeweils subjektive Tatsachen handelt, nur abstrakt verwiesen werden - durch den Begriff der subjektiven Tatsache. So mag dann der Anschein einer Naturalisierung zustande kommen. Doch kann man ihm daraus schlecht einen Vorwurf machen, denn eine begriffliche Fixierung ist unerlässlich für die Diskussion und wurde auch von Klassikern wie Husserl oder Heidegger verwandt.

Ein zweiter husserlianischer Vorwurf muß sich auf den Geltungscharakter der Schmitzschen Aussagen beziehen. Husserls Ziel war bekanntlich die apodiktische Evidenz, ein absolutes Wissen, das noch genauer als das mathematische sein sollte. Nur ein solches Wissen könne, meinte Husserl, wissenschaftliche Aussagen hinreichend

³ An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß Schmitz oft sprachanalytische, auch hermeneutische Methoden einsetzt. Seine Methodik flexibel und vielfältig, sie richtet sich nach dem Problem. Der übergreifende Titel Phänomenologie ist dennoch berechtigt, da der überwiegende und auch der wichtigere Teil der Thesen seines Werkes phänomenologisch abgestützt werden.

⁴ Schmitz' Ansatz ist nach den Arbeiten von Castaneda publiziert worden, jedoch unabhängig von diesen entstanden.

fundieren und die Grundlagenkrise in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen und im modernen Leben überhaupt beheben.

Um dieses Wissen zu garantieren, hat er die phänomenologischen Reduktionen entwickelt, welche die Daseinsthese der natürlichen Einstellung außer Aktion setzen sollten und auf diese Weise den Aufstieg zur Sphäre des sogenannten "transzendentalen Leistens" und auf diese Weise die Letztbegründung, die philosophische Endlösung ermöglichen sollte.

Wie steht es in dieser Hinsicht mit Schmitz? Wo ist seine Letztbegründung? Es gibt sie nicht. In der Tat bekennt sich Schmitz von vornherein zur Fehlbarkeit, zur Nichtapodiktizität seiner Aussagen. Er kennt, anders als Husserl, keine Methode, die es gestatten würde, das Argumentieren unter sich zu lassen. Die Plausibilität seiner Thesen ergibt sich daher in seinen Arbeiten nicht anders als in anderen Wissenschaften auch: zum einen aus der Überzeugungskraft seiner Begriffsbildungen, aus der Plausibilität seiner Argumente, und aus dem Gesamtzusammenhang der Theorie. Nicht zuletzt ist seine Theorie allerdings auch auf ein Publikum angewiesen, das überhaupt bereit ist, sich auf seine Sicht der Dinge einmal einzulassen.

Weil Schmitz keinen absoluten Geltungsanspruch für seine Thesen erhebt, sondern im Gegenteil davon ausgeht, daß diese durchaus fehlbar sind, kann er auch eine Methode verwenden, die kaum den Eindruck eines Aufstiegs macht. Tatsächlich ist das eigenleibliche Spüren nichts anderes als eine phänomenologische Reduktion im Rückwärtsgang.

Es durchschlägt die gläserne Schicht des Bewußtseins, die Husserl eingezogen hatte, und durchbricht auch den zweiten Bühnenboden, die scheinbar feste Ebene der natürlichen Einstellung. Die Untersuchung führt in tiefere Regionen.

Nach dieser Diskussion setze ich die Darstellung fort.

Primitive und entfaltete Gegenwart

Das leibliche Befinden kommt in der Mittellage, in der wir uns gewöhnlich befinden, als ein Gewoge von Inseln daher. Gewisse Zonen sind fast immer spürbar, wie etwa Mund und anale Zone, daneben gibt es oft noch das berühmte charakteristische Gefühl in der Magengegend, Kopfschmerzen und dergleichen. Dieses leibliche Befinden kann

sich dramatisch wandeln, zum Beispiel im tiefen Schrecken, der das Blut in den Adern gefrieren läßt, in der panischen Angst, im höllischen Schmerz, aber auch im intensiven Orgasmus. Jede leibliche Regung trägt den Keim der Totalisierung in sich, sie kann so intensiv werden, daß sie den ganzen Himmel ausfüllt. Selbst die Erinnerung wird getilgt, bis auf einen minimalen Arbeitsspeicher, der weiterläuft. Die vernünftige Rede, der logos, schmilzt zusammen zu einem unverständlichen Japsen. Die ganze Welt ist nur noch dieses Hier und Jetzt.

Jeder Mensch kennt solche Erlebnisse. Sie haben selten längere Dauer, und besonders häufig scheinen sie auch nicht zu sein. Dennoch: Wir alle sind, egal wie weich wir auch gebettet sein mögen, an keinem Ort der Welt vor solchen Geschehnissen sicher. Wir sind stets und überall nur eine Handbreit von solchen Stürzen in die primitive Gegenwart entfernt, und wenn Sie sich möglicherweise gerade nicht vergegenwärtigen können, was ich meine, so empfehle ich Ihnen, jetzt auf die Uhr zu sehen und vier Minuten die Luft anzuhalten. Ich werde unterdessen weiterreden.

Die totalisierte Spannung, die beim Atemanhalten so stark spürbar ist, daß man meint, die Lungen platzen, bezeichnet Schmitz als *primitive Gegenwart*. Denn eine Gegenwart ist es, die man da erfährt, sogar eine ganz besonders intensive. Man empfindet sich selbst auf die drastischste Weise. Sich selbst, und zwar als Enge, die von der umgebenden Weite abgeschnürt ist.

Die Enge des Leibes ist in seiner Theorie (- unter anderem, muß man sagen -) die Urform der Subjektivität und die Wurzel des Ich. Sie ist die einfachste Form des Selbstbewußtseins, die es gibt: Selbstbewußtsein als diffuses Milieu subjektiver Tatsachen. Denn wer hält hier die Luft an: Doch wohl Sie selbst. (Sie großgeschrieben.) Oder haben Sie den Eindruck, Sie empfinden das Luftanhalten Ihres Nachbarn? Primitive Gegenwart ist daher nicht etwa ein ganz vernunftloser, nachtschwarzer Zustand. Sie ist nicht nur ein dynamisches oder energetisches oder triebhaftes Phänomen. Sie bringt vielmehr eine *Evidenz* mit sich. Ein Wissen, das aber nicht prädikativ zu sein scheint. Das Bewußtsein meiner selbst. Auch Tiere haben - zweifellos - diese Form des Selbstbewußtseins, jedenfalls dann, wenn sie erschrecken können. Irgendwelche Zeichenprozesse sind für solches Selbstbewußtsein nicht nötig. Es ist ein Selbstbewußtsein *ohne Selbstzuschreibung*, ein Selbstbewußtsein, das unterhalb der semiotischen Ebene funktioniert. Schon an diesem Beispiel kann man übrigens sehen, daß ein phänomenologisches Verfahren im Bereich der Subjektivitätstheorie einem bloß sprachanalytischen prinzipiell überlegen ist. Denn man kann auf phänomenologischem

Weg Ebenen erreichen (wenn auch nicht unbedingt "erforschen"), die ein sprachanalytisches Verfahren nicht einmal erraten kann, weil sie vorsprachlich sind. Wir entdecken eine Art von prälogischem Selbstbewußtsein, ohne welches das Wort Ich überhaupt keinen Sinn hätte.

Von der primitiven Gegenwart hebt sich ab die entfaltete Gegenwart. Es ist diese Form der Gegenwart, in der wir üblicherweise leben.

Hier gibt es Selbstzuschreibung, Fremdzuschreibung, und andere Prozesse, die auch in anderen Philosophien beschrieben werden.

Wichtig ist das Konzept der primitiven Gegenwart. Sie ist der Schlüssel zur neuen Phänomenologie von Schmitz und die Achse seines gesamten Denkens. Auf sie bezieht er seine Philosophie der Subjektivität (- und auch seine Philosophie des Raumes, der Wirklichkeit, der Zeit und der Einzelheit.)

Dabei ist Schmitz keineswegs der erste, der bemerkt hat, daß im intensiven Hunger oder Durst oder Schmerz ein besonderer Zustand der Subjektivität vorliegt. Auf dem Unterschied zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart beruhen ja nicht wenige Konstruktionen im Strafrecht, etwa die sogenannten mildernden Umstände bei Affekthandlungen.

Zum Grenzbegriff der primitiven Gegenwart

Übrigens führt der Begriff der primitiven Gegenwart auf gewisse Antinomien. Das liegt daran, daß es sich hier um einen Grenzbegriff handelt.

Die Probleme möchte ich kurz andeuten, weil sie für das Verständnis der Sache selbst wichtig sind. Die Lehre von der primitiven Gegenwart ist aus der Perspektive der entfalteten Gegenwart geschrieben. Niemand denkt mehr im Zustand höchsten Schmerzes. Das hat schon Sigmund Freud bemerkt, der nach einer Furunkeloperation an seinen Jugendfreund Fließ schrieb:

"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."⁵

⁵ Zitiert nach Ritter : Der lange Schatten. Überlegungen zwischen den Tagen. Frankfurt am Main 1992, S. 165.

Man denkt auch nicht mehr im Zustand höchsten Schmerzes. Man kann sich aber, wenn der Schmerz vorbei ist, später erinnern. Insofern: primitive Gegenwart wird aus der Perspektive der entfalteten Gegenwart beschrieben. Sie ist keine Selbstbeschreibung der primitiven Gegenwart. Das ist eine scheinbar spitzfindige Feststellung, die aber doch wichtige Konsequenzen hat.

Denn so kommt in das Schmitzsche System eine grundsätzliche Vermitteltheit, und, wenn man so will, etwas Uneigentliches herein.

Denn der *Begriff* der primitiven Gegenwart - und damit die Möglichkeit, sie zu identifizieren - hängt vom *Vergleich* mit einem anderen Zustand ab, nämlich mit dem Zustand der entfalteten Gegenwart, im *Zustand* der primitiven Gegenwart selbst kann man aber, wenn die Beschreibung von Schmitz zutrifft, keine Vergleiche mehr ziehen. Denn um Vergleiche ziehen zu können, müsste man sich ja erinnern. Erinnerung aber setzt entfaltete Gegenwart voraus. Deshalb verschwindet die primitive Gegenwart in dem Maß, in dem sie eintritt.

Weil der Begriff der primitiven Gegenwart ein Begriff der entfalteten Gegenwart ist, kann er insofern keine Beschreibung des Phänomens "in seiner Selbstgegebenheit" sein. Er kann daher eine grundlegende Forderung der alten Phänomenologie nicht erfüllen. Es ist die primitive Gegenwart in der Erinnerung der entfalteten Gegenwart. Eine indirekte Beschreibung der primitiven Gegenwart. Eine Art 'formale Anzeige' im Sinne Heideggers, der aus anderen Gründen mit demselben Problem zutun hatte.⁶ Schmitz' Leibphilosophie, das sieht man hier und könnte man analog an anderen seiner Begriffe zeigen, sofern diese jedenfalls Phänomene, die bei primitiver Gegenwart auftreten, beschreiben, kann insofern aus prinzipiellen Gründen eine grundlegende Forderung der klassischen Phänomenologie nicht erfüllen. Denn so, wie das Phänomen bei Schmitz gegeben wird, kann es sich aus Gründen, die Schmitz selbst liefert, gar nicht selbst geben. Wenn man sich in dem Zustand befindet, den Schmitz als primitive Gegenwart beschreibt, um den seine ganze Theorie kreist, weiß man es nicht.

Daraus lassen sich aber kaum Argumente gegen Schmitz ableiten. Das Problem zeigt vielmehr, was oben bereits mehrfach erwähnt wurde, daß Schmitz den Umfang der Phänomenologie auf Regionen ausdehnt, von denen die klassische Phänomenologie keine Ahnung hatte.

⁶ Auch das Sein kann nicht begrifflich erfaßt werden. Heidegger hilft sich mit alarmierenden Formulierungen wie Jemeinigkeit, die den Leser aufschrecken.

Die primitive Gegenwart ist ein Grenzbegriff, und solche sind methodisch grundsätzlich nur indirekt erfaßbar. Man kann das Phänomen nur in oratio obliqua beschrieben werden und nie in seiner "Selbstgebung".⁷

Zur Welthaltigkeit des Schmitzschen Ursubjekts

In seinem Begriff der primitiven Gegenwart erfaßt Schmitz das, was man als präreflexives *cogito* bezeichnen könnte. Sie ist für Schmitz die Wurzel der Subjektivität und des Selbstbewußtseins.

In der Enge des Leibes komme ich zu mir selbst.

Die Enge des Leibes ist in der Philosophie von Schmitz nicht isoliert, sie ist vielmehr notwendig gebunden an die Weite (Weitung), ist ohne diese gar nicht denkbar. Jede Engung ist gebunden an eine Weitung, hebt sich ab vor dem Hintergrund der Weite.

Und hier erkennen Sie auch, weshalb ich den Bogen ausgerechnet über den Husserlschen Begriff der Intentionalität geschlagen habe, und nicht mit irgendeinem anderen der schätzungsweise fünfhundert Husserlschen Begriffe begonnen habe: denn analog, wie das Husserlsche *cogito* immer auf *cogitationes* sich bezieht, und dadurch seine Welthaltigkeit sichert, ist auch das Schmitzsche Ursubjekt welthaltig. Aber während sich das Husserlsche Subjekt in der Noese auf das intellektuelle Noema bezieht, das nach Husserl so immanent und gegen jeden äußeren Einfluß gesichert ist, und nicht einmal "abbrennen" kann, erfährt das Schmitzsche leibliche Subjekt die Wirklichkeit im elementar-leiblichen Betroffensein.

Die Enge, von der Schmitz schreibt, ist nicht nur ein privates Erlebnis, sondern zugleich ein räumlicher Begriff. Sie ist, wie Schmitz auch sagt, ein absoluter Ort, der als solcher verschieden ist von den relativen Orten, von denen die Geometrie spricht. Relative Örter können nur durch Bezug aufeinander definiert werden. Wenn aber beim militärischen

⁷ Zudem ist darauf hinzuweisen, daß Schmitz einen anderen Phänomenbegriff einsetzt als Husserl: Ein *Phänomen* für jemand zu einer Zeit ist ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann trotz tunlichster Variation seiner Annahmen nicht im Ernst den Glauben entziehen kann, dass es sich um eine Tatsache handelt, so dass er ihn als solche gelten lassen muß. Dieser doppelt relativierte Sachverhaltsbegriff des Phänomens ist einem naiven Sachbegriff vorzuziehen, etwa der Formel, Phänomen sei, was sich zeigt. Es kommt nämlich darauf an, als was es sich zeigt, und das ist ein Sachverhalt. Wenn man das nicht gleich berücksichtigt, hat man den vorausgesetzten Bedeutungshof der Gattungen oder Prädikate, unter die man subsumiert, im Dunkeln gelassen und sich damit einen Verständnisrahmen vorgegeben, der die geforderte tunlichste Variation von Annahmen empfindlich und vielleicht verhängnisvoll einschränkt." Zitiert nach: Hermann Schmitz: *Alte und Neue Phänomenologie*, Ms. 2001.

Appell, um ein Beispiel zu zitieren, das sich bereits bei Sartre findet, der Rekrut, wenn sein Name genannt wird, "Hier!" ruft, ist ein anderer Ort gemeint, nämlich ein solcher, dessen man sich unmittelbar versichern kann: der absolute leibliche Ort der Person. Die traditionelle Philosophie konzentrierte sich bereits bei Husserl, also noch vor Heidegger auf das Studium der Zeitlichkeit des Subjektes.⁸ Schmitz betont demgegenüber die Räumlichkeit. Auch darin sehe ich eine wichtige Ergänzung der phänomenologischen Subjektivitätstheorie, denn obwohl der Raum auch bei Husserl und Heidegger zum Thema wird, wird er doch, verglichen mit der Zeitlichkeit, nur marginal behandelt.

Die prägeometrische Räumlichkeit des Subjektes wurde auch von anderen phänomenologischen Autoren hin und wieder bemerkt. Sie wurde aber zum einen nie konsequent durch den meiner Ansicht nach außerordentlich simplen und doch einleuchtenden Antagonismus von Enge (Engung) und Weite (Weitung) beschrieben. Es gibt, da bin ich mir sicher, keine zweite Philosophie, die sich vergleichbarer Weise gründlich, nachvollziehbar und präzise mit dem Thema Subjekt und Raum befaßt. Was Martin Heidegger für die Zeit geleistet hat, nämlich eine grundlegende Vertiefung unseres Verständnisses und der Nachweis, daß die physikalische Zeit ohne Rückgang auf die ursprüngliche Zeitlichkeit gar nicht verstanden werden kann, das ist nach meiner Überzeugung Schmitz für den Raum gelungen. Er hat sich nicht mit dem Vorzeigen des einen oder anderen Einfalls begnügt, sondern ist den Quellen unseres Raumverständnisses systematisch nachgegangen. Das Verständnis von Räumlichkeit und von Subjektivität ist nach Schmitz ein anderes.

Nicht Deduktionen, sondern Abduktionen

Die primitive Gegenwart ist in sich eine abgeschlossene Gestalt der Subjektivität. In sie ist auch eine elementare Vernunft eingelagert. Insofern nämlich, als laut Schmitz nicht nur die Wurzel des Ich in dieser primitiven Gegenwart aufzufinden sei, sondern auch

⁸ Die Räumlichkeit wird bei Heidegger denn auch aus der Zeitlichkeit des Daseins abgeleitet. Vgl. *Sein und Zeit*, § 70: Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit. In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Bd. 2: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, S. 485-489. Er fragt "existenzial-analytisch nach den zeitlichen Bedingungen der Möglichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit" (486) und kommt zu dem Ergebnis (S. 488): "*Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich.*"

die Wurzel solcher Begriffe wie Dasein, Ort, Zeit und Dieses. Das ist insofern plausibel, als es sich ja bei der primitiven Gegenwart um eine komplette Gestalt der Subjektivität handeln muss; die Tiere leben nur in primitiver Gegenwart.⁹

Daher wäre es einleuchtend, wenn in der primitiven Gegenwart sozusagen schon "alles", wenn auch in rudimentärer Form, enthalten wäre. Das ist in der Tat die These von Schmitz (Die Welt steht auf der Spitze des Plötzlichen). Die Ausdifferenzierung der Elemente, welche bereits in der primitiven Gegenwart implizit enthalten sind, bildet dann die entfaltete Gegenwart. Denselben Gedanken, den Schmitz für das Thema Selbstbewußtsein durchführt, möchte er also auch für die übrigen klassischen Themen der Ontologie ausprobieren. Aber wo Kant und sein Epigone Husserl den Aufstieg zur transzendentalen Subjektivität versuchen, macht sich Schmitz an den Abstieg zur primitiven Gegenwart: Phänomenologische Reduktion im Rückwärtsgang.

Transzendente Deduktionen führt er dabei nicht vor. Es handelt sich eher um Abduktionen im Peirceschen Sinne, wenn er etwa die Gerade durch ihre leibliche Charakterlosigkeit definiert. Das Vorkommen bestimmter geometrischer Strukturen wird durch die Hypothese eines leiblichen Raumes plausibel gemacht. Sie werden als *Fall von ...* erläutert.

Wie Schmitz bei seiner Rekonstruktion vorgeht, kann man am Raum, auf den ich bereits kurz eingegangen bin, am besten studieren, da er sich mit diesem am intensivsten befaßt hat. Schmitz nimmt seine Entdeckung auch in ihren ontologischen Konsequenzen ernst, und versucht, zentrale geometrische Begriffe wie Gerade, Punkt und Dimension mithilfe seiner Phänomenologie der Leiblichkeit zu rekonstruieren. Diesem Unternehmen hat er ein eigenes Buch gewidmet.

Er unterscheidet verschiedene Schichten des Raumes, den Weiteraum, den Richtungsraum und den Ortsraum und argumentiert, daß der Ortsraum, in dem wir uns gewöhnlich bewegen, eine Überformung der beiden anderen, ursprünglicheren Raumtypen sei.

Von zentraler Bedeutung ist dabei sein Nachweis der Einzigkeit der Weite. Denn nur wenn die Weite, die ich spüre, identisch ist mit der Weite, die Sie spüren, ist offenbar die Bedingung der Möglichkeit dafür gegeben, daß es eine Brücke zwischen der Leiblichkeit und der objektiven Räumlichkeit geben kann. Schmitz hat versucht, die

⁹ Unter Leben in primitiver Gegenwart gehört bei Schmitz mehr als bloße primitive Gegenwart: dazu kommen noch leibliche Dynamik, leibliche Kommunikation und gleitende Dauer.

"Einzigkeit der Weite" in einem ausführlichen Beweis zu sichern, den er in späteren Abhandlungen revidiert hat. Darauf kann ich hier nicht eingehen.

Eine komplette Rekonstruktion des Ortsraumes mit Begriffen des Richtungsraumes ist ihm aber nicht gelungen, denn um eine vollständige geometrische (ortsräumliche) Begrifflichkeit aufzubauen, benötigt er den Begriff der Fläche, den er nicht ableiten kann, sondern einführen muß. Seine aus dem eigenleiblichen Spüren gewonnenen Begriffe reichen also nicht aus. Erst mit der Fläche kann er schließlich die üblichen geometrischen Begriffe rekonstruieren.¹⁰

Das alte Versprechen einer philosophischen Rekonstruktion der Welt aus einem einzigen Punkt, das schon Husserl und mit ihm viele andere (z.B. Carnap) umgetrieben hat, wird auch hier nicht eingelöst. Es ist aber von vornherein auch nicht das Ziel der Schmitzschen Unternehmung. Was aber erreicht wird, ist ein neues, und, wie ich meine, tieferes und besseres Verständnis von Raum und Subjekt.

Denn es gelingt Schmitz, plausibel zu machen, daß räumliche Begriffe grundsätzlich auf bestimmte leibliche Erfahrungen zurückverweisen und nur unter Voraussetzung dieser Erfahrungen verständlich sind.

Der Ertrag der Schmitzschen Unternehmung liegt vor allem in der genauen und konsequenten Herausarbeitung der ursprünglichen Räumlichkeit des Subjektes, ein Ertrag, der mir umso bedeutungsvoller zu sein scheint, als ebendiese Räumlichkeit in älteren Subjektivitätstheorien geradezu geleugnet oder zumindest vernachlässigt wurde.

Und Husserl?

Abschließend sollen nochmals Gemeinsamkeiten und Differenzen in den philosophischen Intentionen von Schmitz und Husserl aufgezeigt werden. Wie bei Husserl ist auch bei Schmitz die philosophische Besinnung kein Selbstzweck. Ausgangspunkt ist hier wie dort die Wahrnehmung einer Krise, gegen die . Husserls eindringliche und einflußreiche Kulturkritik, die sich früh gegen die Verwissenschaftlichung der Lebenswelt wandte, ist bekannt. Schmitz hat einen

¹⁰ Tatsächlich wird ihm die Fläche zu einem Anstoß für die sogenannte personale Emanzipation, zum Eintritt von etwas leibfremdem. Sie übernimmt eine ähnliche Funktion wie in der Bibel die Schlange. Da es sich hier aber nicht um das einzige Leibfremde im Schmitzschen System handelt, denn auch etwa den Qualen billigt er eine leibfremde Potenz zu, scheint mir die Position durchaus angreifbar zu sein.

ähnlichen Ausgangspunkt, auch er richtet sich gegen eine einseitige Vernunft. Er setzt aber tiefer an. Schmitz schreibt:

"Die Philosophen von Demokrit und Platon bis zu Kant und Husserl spornten die Menschen zur Selbstbemächtigung durch Herrschaft der Vernunft über die unwillkürlichen Regungen an, und die Theologen forcierten diese Disziplinierung mit der Sorge um das transzendente Heil, mehr noch mit der Furcht vor transzendente Unheil. Inzwischen hat die Vernunft gesiegt, indem die ergreifende und mitreißende Übermacht der Triebe und Gefühle einem spielerisch beherrschten Flirt mit wechselnden Reizen gewichen ist, aber die ist durch ihren Sieg ratlos geworden, weil der Mensch nach Abarbeitung der Ergriffenheit durch unwillkürliche Regungen nichts mehr hat, was ihn ergreift, statt nur berührt, und nicht mehr weiß, was er mit seiner triumphierenden Vernunft anfangen soll, da diese zwar Zielsetzungen kritisch prüfen, Nebenfolgen abschätzen und Mittel für gesetzte Zwecke organisieren kann, aber von sich aus nicht in der Lage ist, Ziele vorzugeben und eine Richtung des Lebens zu weisen. Die Menschen stehen vor einem unübersehbaren Haufen von Mitteln für beliebige Zwecke, entfremdet der Führung durch gewachsene Lebensart und der Fühlung mit den unter sich disparaten Fachleuten, die den Bedarf der intellektuellen Orientierung des menschlichen Welt- und Selbstverständnisses geschäftsführend verwalten, nachdem die Philosophie resigniert zu haben scheint."¹¹

Anders als Husserl setzt er gegen die fortschreitende Technisierung und Mathematisierung nicht auf die Rückbesinnung auf platonische Wesenheiten, die in der Wesensschau und in der phänomenologischen Reduktion zugänglich werden. Die unwillkürlichen Regungen und das atmosphärisch Ergreifende sind der Angelpunkt seines Denkens. Sie sind nur im eigenleiblichen Spüren zugänglich. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Schmitzsche Philosophie lediglich eine Reportage von diesem oder jenem Gespürten ist. Sie integriert sich vielmehr durch Begriffsbildung, Schlußfolgerung und Theoriebildung und Polemik in den großen Zusammenhang der phänomenologischen Bewegung.

Sowohl bei Schmitz als auch bei Husserl führt der Weg nach innen. Beide setzen beim Erlebnis an.

¹¹ Hermann Schmitz: Alte und Neue Phänomenologie. Ms. 2002.

Sowenig wie Husserl interessiert sich Schmitz für irgendeine schönausgemalte Panoramaphänomenologie. Auch er sucht nach einem zentralen Punkt, von dem aus das *Ganze* in einem neuen Licht erscheint. Aber während Husserl diesen Punkt durch ein sich-Hochschrauben in die Position des transzendentalen Bewußtseins zu gelangen sucht, begibt sich Schmitz in unterirdische Regionen. Und bei allen Problemen seines Werkes, mit denen ich mich wiederholt auseinandergesetzt habe, glaube ich doch, daß sein Ansatz bei der primitiven Gegenwart eine substanzielle Weiterentwicklung der Phänomenologie darstellt.

Es kann nicht gesagt werden, daß das Phänomen Leib dem intensiven Forschen Husserls ganz entgangen wäre. In den Vorlesungen zur Phänomenologie der Intersubjektivität läßt sich an den über Jahrzehnte verteilten Forschungsnotizen sogar ablesen, wie kontinuierlich sich der Vater der Phänomenologie immer wieder dem Thema gewidmet hat.

Doch Husserl verfehlt die Dimension des Leibes, weil er ihn, getreu seiner methodischen Maxime, von vornherein in Analogie zum Ding zu beschreiben versucht, und sich nicht darauf einlassen kann, das Spüren zum Leitfaden zu machen.

So schreibt er:

"...ich habe, so finde ich vor, einen Leib, und der Leib ist ein Ding unter anderen Dingen, die ich ebenfalls vorfinde. Und auch das finde ich in der Zeit vor, im Jetzt den jetzt seienden Leib als meinen Leib, im Soeben den soeben gewesenen Leib, in der Wiedererinnerung den wiedererinnerten Leib: immerfort gehört er zu mir."¹²

Husserl bemerkt die leiblichen Regungen, doch in seiner Konzeption sind sie nur ein Geflimmer am Rande der Aufmerksamkeit.

Das liegt daran, das sich in der leiblichen Region - in der Region des gespürten Leibes nichts Dinganalogen finden läßt. Das Spüren führt nicht auf Dinge, sondern auf diffusere Objekte, auf Leibesinseln, Herde, die keine klaren Grenzen haben, sondern diffus ausstrahlen.

¹² Edmund Husserl: Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Hg. von Iso Kern. Den Haag Martinus Nijhoff 1973. S. 119 (1910)

In seinen späteren Texten gewinnt man bisweilen den Eindruck, er bewege sich Husserl auf eine Phänomenologie der Leiblichkeit zu, doch zur Aufgabe seiner zentralen Thesen und Methode kann er sich nicht entschließen. Der Leib wird auch vom letzten Husserl als von der transzendentalen Subjektivität konstituiert gedacht. Zwar notiert Husserl gelegentlich das Phänomen des absoluten Ortes, doch bleibt dies in seiner Konzeption ein Randphänomen.

Mit diesen Bemerkungen soll in keiner Weise die Leistung des Forschers Husserl herabgewürdigt werden. Aber die Phänomenologie ist in seinem Werk nicht aufgegangen. Wenn sie heute zu Methoden und Schlüssen gelangt, die die Aussagen Husserls auf den Kopf stellen, so ist darin nicht unbedingt eine freche Anmaßung zu sehen, sondern ein Zeichen von Lebendigkeit.

Literatur:

Quellen

- Husserl, Edmund: Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Hg. von Iso Kern. Den Haag Martinus Nijhoff 1973
- 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 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 1980 a: System der Philosophie, Bd. IV: Die Person. Bonn.

Schmitz, Hermann 1980 b: System der Philosophie Bd. V: Die Aufhebung der Gegenwart. Bonn.

Schmitz, Hermann 1980 c: 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 1994: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. Bonn.

Schmitz, Hermann 1996: Husserl und Heidegger. Bonn.

Schmitz, Hermann 2000: Der Spielraum der Gegenwart. Bonn.

Schmitz, Hermann 2001: Alte und Neue Phänomenologie. Ms. Kiel.

Mit Ausnahme des Bandes Leib und Gefühl, der bei Junfermann (Paderborn) erschienen ist, sind die Arbeiten von Hermann Schmitz sämtlich vom Bouvier-Verlag in Bonn verlegt worden.

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.

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.

Rappe, Guido 1995: Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen. Berlin.

Rentsch, Thomas 1993: Rezension von: H.S.: Der unerschöpfliche Gegenstand. In: Philosophische Rundschau 40, S. 120-128.

Soentgen, Jens 1998: Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie des Hermann Schmitz. Bonn: Bouvier.

Thomas, Philipp 1996: Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie. Berlin: Akademie Verlag.