

Hermann Schmitz und die Grundlegung einer neuen Phänomenologie

Ingo CHRISTIANS (München)

Hermann Schmitz hat bis jetzt in einem Zeitraum von mehr als 30 Jahren eine große Anzahl von philosophischen Werken (vor allem sein zehnbändiges *System der Philosophie*) vorgelegt, die in philosophischen Kreisen weniger, aber um so mehr in medizinischen und psychologischen Umfeldern rezipiert worden sind. Die geringe Aufmerksamkeit, die ihm von seiten der Philosophie her geschenkt worden ist, ist sicherlich auch auf die Anlage seiner Philosophie zurückzuführen, die als dezidiert vertretene Phänomenologie für heutige Vorstellungen eher befremdlich wirkt. Ihre Stärke aber liegt darin, daß Schmitz sich äußerst differenziert Bereichen (vor allem dem Leib und den Gefühlen) zuwendet und sie philosophisch erarbeitet, die für das alltägliche Leben von großer Bedeutung sind und die auch auf verschiedene Weise Eingang, zumeist aber nur plakativ, in die Philosophie gefunden haben.

Im folgenden werden einige Grundzüge seiner Phänomenologie dargestellt und sukzessive auf ihre sachliche Stimmigkeit geprüft. Hierbei wird zunächst nicht erörtert, ob es überhaupt legitim ist, von Phänomenen zu sprechen. Zu Ende meines Aufsatzes aber werden zumindest Ansätze aufgezeigt, wie ein sinnvoller Phänomenbegriff gewonnen und wie er vertreten werden kann.

„Die Fülle der Lebenserfahrung auch begrifflich wieder zur Geltung zu bringen“¹ sieht H. Schmitz als die wesentliche Aufgabe seiner Philosophie an. Die verdeckende Einstellung des Menschen zu seinem unmittelbaren Erleben hält er für bedingt durch die abendländische Tradition, die sich in seinen Augen dadurch auszeichnet, daß mit Demokrit beginnend das Erleben des Menschen auf seine private Innenwelt begrenzt (Schmitz nennt dies „Introspektion“) und die Außenwelt zugleich auf (feste) Körper reduziert werde („sensualisierter Reduktionismus“). Der Mensch erhalte von außen nur Informationen über die fünf Sinne („Physiologismus“). Die Motive für eine solche Reduktion, ja für einen Bruch mit dem Selbstverständnis des „homerischen Menschen“, so wie es in der *Ilias* geschildert wird², erblickt Schmitz im Machtstreben des Menschen und seinem Versuch, das unmittelbare Erleben (in Worten von Schmitz „das affektive Betroffensein“) von leiblichen Regungen und Gefühlen als nicht-subjektiven Mächten zu bewältigen.

„Die Fülle der Lebenserfahrung auch begrifflich zu erschließen“ bedeutet daher für ihn, zunächst verschüttete Möglichkeiten im eigenen Erleben und Erlebten wiederzuentdecken durch das Hinabsteigen zum affektiven Betroffensein, das sich in ausschließlicher („primitiver“) Gegenwart vollzieht, in der unser entfaltetes Bewußtseinsleben in seinen verschiedenen Dimensionen noch ungetrennt beisammen, sozusagen auf den Punkt der Gegenwart gebracht ist – ein Erleben, was wir nach seiner Meinung auch mit den Tieren teilen. Das affektive Betroffensein ist dann in Begriffe zu bringen und seine Vergegenständlichung im alltäglichen Bewußtsein zu verfolgen. Seine Phänomenologie ist somit der Versuch, auf verkannte leibliche Regungen wie Schmerz, Hunger und Gefühle wie Liebe, Scham hinzuweisen, ihr unverdecktes Erleben zu ermöglichen und es zugleich angemessen durch Begriffe zu

¹ H. Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie* (Bonn 1994) 196.

² Vgl. K. M. Dietz, *Metamorphosen des Geistes I* (Stuttgart 1989) 139–186 (4. Kap. das homerische Menschenbild). Zumindest zwei Wesenszüge des homerischen Menschen sollten hervorgehoben werden: die prinzipielle Offenheit gegenüber dem Außermenschlich-Göttlichen und die Vielzahl von, nicht auf ein Subjekt zentrierten, (leiblichen) Regungen des Menschen, die differenzierte körperliche, seelische und geistige Phänomene umfassen, ohne daß zwischen letzteren deutlich unterschieden wird (und nach Schmitz auch tunlichst unterlassen werden sollte, dafür dient ihm gerade der Begriff *Leib*).

bewältigen.³ Da unser ganzes Erleben für Schmitz auf dem Grund des affektiven Betroffenseins ruht, in dem wir mit der Wirklichkeit unmittelbar verbunden sind, zielt seine Philosophie auf das Zentrum unseres Menschseins und betrifft nicht einfach nur einen Bereich davon. Nur so kann eine 2000 Jahre währende Verstellung des menschlichen Selbstverständnisses und der Weltdeutung in der Sicht von Schmitz zurechtgerückt werden, was er in seiner Philosophie als geleistet ansieht.⁴

Eine Phänomenologie der Scham

Wenden wir uns nun einer der außerordentlich zahlreichen und von Schmitz sensibel durchgeführten Analysen von Gefühlserlebnissen zu (im Rahmen dieses Aufsatzes kann ja nur ein erster Eindruck vermittelt werden). Gefühle besitzen in seiner Sicht immer eine Autorität durch ihren Charakter, den Betroffenen unmittelbar zu überwältigen. „Ergriffenheit als affektives Betroffensein von Gefühlen hat vor dem affektiven Betroffensein von bloßen leiblichen Regungen ... die Verlaufsgestalt voraus, daß sie echt nur ist, wenn sie mit anfänglicher ... Überwältigung einsetzt, der sich die mögliche Auseinandersetzung in Preisgabe oder Widerstand erst anschließt ... Weil die Ergriffenheit von Gefühlen mit der (unwillkürlichen) Unterwerfung unter sie in der anfänglichen Überwältigung einsetzt, erhebt sich ihre Impulsivität oder Dynamik zur Autorität für den Ergriffenen.“⁵ Leibliche Regungen und Gefühle unterscheiden sich für Schmitz also vor allem in ihrer Räumlichkeit (vgl. Anm. 3) und in der für Gefühle eigentümlichen Verlaufsgestalt der Ergriffenheit mit den zwei Momenten der primären Überwältigung und der darauf folgenden Auseinandersetzung. So wird auch deutlich, warum unsere Begriffe für ihn nur nachträgliche Bewältigungen dieser Urerlebnisse sind, insofern als „Menschen von Eindrücken und Atmosphären so betroffen werden, daß sie eine antwortende Vergegenständlichung benötigen, um sich zurechtzufinden und zu dem Betroffenenmachenden in ein mehr oder weniger stabiles, minde-

³ Leibliche Regungen und Gefühle werden von Schmitz folgendermaßen unterschieden: Der Leib ist nicht der Körper, sondern das, „was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne über ein Sinnesorgan zu verfügen ... das so Gespürte bezeichne ich als leibliche Regung“ (H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand* [Bonn 1990] 115). Leibliche Regungen sind also „örtlich“ begrenzt im Gegensatz zur Unbegrenztheit der Gefühle, die auch Atmosphären im Sinne von Klima oder Wetter genannt werden; sie sind indessen das unmittelbare Erleben von den objektiven Gefühlen, die auch für andere nicht unmittelbar Betroffene (wie bei der Scham) spürbar sind. „Ein apartes seelisches Fühlen außer dem affektiven Betroffensein in Gestalt leiblicher Regungen ist zur Ergriffenheit durch Gefühle nicht erforderlich ... Gefühle werden wie das Wetter am eigenen Leibe, aber nicht als dessen Zustand gespürt; das affektive Betroffensein von ihnen hat die Gestalt leiblicher Regungen, aber sie brauchen nicht erst aus diesen erschlossen oder erdeutet zu werden.“ (ebd. 304). Vielmehr präsentierten sich die Gefühle, wie das Klima, den leiblichen Regungen „in denkbar unmittelbarer Selbstgegebenheit“. [H. Schmitz, *System der Philosophie III,2: Der Gefühlsraum* (Bonn ²1981) 159].

⁴ „... ich glaube, seit mehr als 2000 Jahren ziemlich der erste Philosoph zu sein, der sich nach den beiden Seiten philosophischer Besinnung, dem Selbstverständnis und der Weltdeutung nach, in einem neu durchdachten und umfassenden System der Philosophie davon [von der schicksalhaften und fragwürdigen Prägung mit Demokrit beginnend, die weiter oben erläutert wurde] freigemacht hat.“ (H. Schmitz, *Gegenstand*, 17) Sein Anspruch ist nicht gerade bescheiden.

⁵ H. Schmitz, *Gegenstand*, 335f. Sehr prägnant ist eine weitere Formulierung dieser Autorität: „Wenn ich richtig beobachtet habe, beginnt also das affektive Betroffensein von einem Gefühl mit einer Überwältigung, wodurch das Gefühl Preisgabe erzwingt und so wenigstens kurzfristig von dem Betroffenen Besitz ergreift, wenn es bei diesem nicht unecht ausfällt; der Angreifer steht gleichsam schon in der Zitelde, wenn die Auseinandersetzung beginnen kann.“ (H. Schmitz, *System III,2*, 141).

stens nicht ganz haltloses Verhältnis zu setzen. *Eine Vergegenständlichung solcher Art ist die Begriffs- und Theorienbildung ...*⁶

Besonders deutlich tritt die Autorität eines Gefühls und das damit verbundene Betroffensein an der Scham hervor, die gewissermaßen ein Paradigma für ein Phänomen im Sinne von Schmitz bildet: „Scham tritt dem Ergriffenen entgegen als eine Atmosphäre, die seine Initiative erstickt und ihn passiviert. Er stößt, sich mit einer solchen Initiative exponierend, an die Scham wie eine Mauer, die diese Initiative niederschlägt und im Rückschlag aggressiv wird, in Gestalt zentripetaler Vektoren, die den leiblichen Richtungsraum, den Spielraum leiblicher Entfaltung aus der Enge in die Weite z.B. durch Gebärden und stolzes Sichaufrichten, gewissermaßen durch Umkehr der Richtungen blockieren, so daß der Beschämte nur durch Beugung und Zusammenziehung ausweichen kann, im Bestreben, sich in die Enge seines Leibes zu verkriechen ... in paradoxer Weise in sich hinein weg, dahin, wo gar kein Raum zum Entkommen ist. Er möchte, sagt man, im Erdboden versinken, der doch verschlossen ist ... Die Pointe der Demütigung [in der Scham] besteht ... darin, daß der sich Schämende sich nicht selbst verurteilen darf, womit ihm die überlegene Position des Richters in eigener Sache zugewiesen wäre, sondern unter dem Druck einer nahe zu unwiderstehlichen exigenten Nötigung gegen sein Belieben das ihm von dem Gefühl auferlegte Verdammungsurteil zustimmend mitmachen muß.“⁷ Die Verlaufsgestalt der Scham als dem Menschen gegenüber tretende Macht wird also so charakterisiert, daß die natürliche Aktionsart des Menschen aus der Enge in die Weite umgekehrt wird (die Initiative wird erstickt), er bloßgestellt wird (in Form von aus der Umgebung treffenden „Kraftlinien“) und er dadurch völlig auf sich geworfen wird. All dies geschieht, wenn jemand von der Scham ergriffen wird, durch seine Anerkennung des in der Scham auferlegten Urteils über sein Handeln.

Ohne daß diese Phänomenologie der Scham hier näher befragt werden kann, ob z.B. zur Scham nicht auch ein Verlusterlebnis gehört von dem, was man gemeinhin den Selbstwert nennt, vermitteln die wenigen Sätze dem Leser doch ein plastisches Bild davon. Warum entsteht eigentlich das Bedürfnis zu einer solchen Beschreibung und gedanklichen Durchdringung? Die Antwort von Schmitz enthält einen doppelten Aspekt: Erstens verweist er auf die geschichtliche Situation des Menschen. Mit dem bereits gekennzeichneten Bruch in der abendländischen Tradition hat eine Entwicklung der „personalen Emanzipation“⁸ begonnen, in der die Subjektivität als solche erkannt worden ist. Zugleich aber ist das Sich-Finden in seiner Umgebung für den Menschen problematisch geworden, der vielfach von einem falschen Subjekt-Objekt-Gegensatz ausgeht und danach fragt, wie er zur Wirklichkeit kommen

⁶ H. Schmitz, *Gegenstand*, 458.

⁷ H. Schmitz, *Gegenstand*, 335, 337 u. 339. Dieses längere Zitat dient dazu, einen möglichst anschaulichen Eindruck von den vielfältigen Phänomendarstellungen seiner Philosophie zu vermitteln, die hier nicht angemessen gewürdigt werden können. An verschiedenen Stellen werde ich auf das Phänomen der Scham zurückkommen. Eine exigente (fordernde) Nötigung wird von Schmitz deutlich von der automatischen unterschieden, der jemand ohne Rücksicht auf seine Zustimmung ausgesetzt ist: „Das Charakteristische der exigenten Nötigung besteht bloß darin, daß der Betroffene, solange er der mit ihr verbundenen Zumutung ausgesetzt ist, bei allen solchen Ausweich- und Verdunkelungsversuchen eigentümlich gehemmt, befangen und unfrei bleibt; er kann den Stachel nicht loswerden, den die Zumutung in ihm zurückläßt.“ (ebd. 328 f.)

⁸ Der Ausdruck „personale Emanzipation“ bezeichnet die Entfaltung der Subjektivität (in dem unbetonten Sinn, daß etwas z.B. ein Schmerz in einer Weise mich angeht, die nur für mich und keinen anderen zutrifft) als eine unter den relevanten Dimensionen der primitiven Gegenwart (hier, jetzt, ich, dieses, Wirklichkeit), die im affektiven Betroffensein noch untrennbar verbunden sind. Mit der personalen Emanzipation verselbständigen sich auch die anderen Dimensionen für den Menschen, so daß der nun eingeschränkten Subjektivität eine verobjektivierte Gegenstandswelt gegenübertritt.

kann, die ihm doch im affektiven Betroffensein unmittelbar verbürgt ist. Der moderne Mensch muß sich einen Zugang zu den Phänomenen, die dem homerischen Menschen noch unmittelbar gegeben sind, erst freilegen. Schmitz strebt nicht eine naive Renaissance der Welt Homers an. Die Loslösung vom unmittelbaren Erleben ist unweigerlich fortgeschritten; es gibt kein „Zurück-zur-Natur“ mehr, der Mensch kann an der Wirklichkeit nur unter den Bedingungen der personalen Emanzipation teilnehmen.

Zweitens muß die Methode einer Phänomenologie der Perspektivität alles Erkennens, das für ihn eine vergleichbare Verlaufsgestalt wie das affektive Betroffensein hat, Rechnung tragen. Auch wenn für Schmitz jede Erkenntnis letztlich auf einer Evidenz, auf einem unmittelbaren Einsehen ruht, in der die fordernde Nötigung durch die mit Autorität ausgestattete Wirklichkeit empfangen wird (die Scham ist dafür ein gutes Beispiel), so ist doch jede Evidenz einerseits an das jeweilige affektive Betroffensein eines Menschen gebunden, sie kann nicht universelle Geltung beanspruchen, nur normative Geltung für den Betroffenen. Andererseits ist für Schmitz das affektive Betroffensein ja nicht reine Passivität, sondern spontanes Reagieren auf den darin empfangenen Eindruck. Die Zustimmung, die in der Evidenz durch die Wirklichkeit gefordert wird, ist daher „eine Selbstzuwendung in der Weise des Sicheinlassens auf etwas, des Sichhinnehmens als befallen von einer Überzeugung, die sich in der Evidenz aufdrängt“.⁹ Eine doppelte Hinnahme spielt sich also in der Evidenz ab, nämlich die, daß etwas eine Tatsache ist (es regnet jetzt), und die, daß ich von dieser Überzeugung betroffen bin. Das sich in der Evidenz Kundtuende ist ebenso auf meinen Umgang mit meinem Betroffensein bezogen. Die Behauptung auf eine unmittelbare Wesensschau mit unumstößlicher Erkenntnissicherheit verkennt daher für Schmitz die Bedingungen des affektiven Betroffenseins: Von unserem Standort des Betroffenseins und von unseren Vorurteilen können wir uns niemals völlig frei machen; unsere Kritikfähigkeit ist für die Evidenz genauso erforderlich.¹⁰

Dem Phänomenologen, so Schmitz, kommt nicht allein die Aufgabe zu, „sehen oder schauen zu lassen“, sondern auch „sprechen zu lernen und sich Rechenschaft zu geben. Dazu bedarf es einer analytisch-rekonstruktiven Methode“¹¹, die drei Stadien umfaßt: ein *deskriptives* – ein Gegenstandsbereich wird mit den Mitteln der üblichen Sprache herausgehoben, ein *analytisches* – der gewählte Bezirk wird nach wiederkehrenden Grundzügen durchforscht, die terminologisch fixiert werden (z.B. unterscheidet er die Gefühle durch ihre verschiedenen Weisen der „Räumlichkeit“ voneinander wie etwa Stille als randlos ergossene Stimmung und Liebe als ein auf einen Gegenstand bzw. eine Person zentriertes Gefühl), ein *kombinatorisches* – durch Kombination der Grundzüge werden komplexe Bestandteile des Bereichs rekonstruiert.

Obwohl die Methode durch unsere Konstruktionen geleistet wird, soll sie doch nicht willkürlich sein, darauf verweist das Wort „Rekonstruktion“ bereits schon. Sie soll vielmehr Phänomene erschließen, die für Schmitz immer Wirklichkeit anzeigen.¹² Wie kann aber der Graben zwischen der ursprünglichen Erfahrung und der Nachkonstruktion überwunden werden? Von Schmitz verwendete Ausdrücke wie „wiederkehrende Grundzüge“ oder „geeignete Kombinationen“ weisen auf einen solchen Versuch hin, ohne daß hier klar wird, wie

⁹ H. Schmitz, Erkenntnistheorie, 253.

¹⁰ Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Schmitz in seiner Phänomenologie die Selbstbeobachtung immer wieder durch Zeugnisse verschiedenster Art aus Philosophie, Kunst, Psychologie etc. zu ergänzen versucht.

¹¹ H. Schmitz, Neue Phänomenologie (Bonn 1980) 25.

¹² „Ein Phänomen ist nach meiner Begriffsbestimmung für jemand zu einer Zeit ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann, wie sehr er ihn auch durch Variation von Annahmen auf die Probe stellt, die Anerkennung als Tatsache nicht im Ernst verweigern kann.“ (ebd. 23)

in der Erfahrung, die sich doch stets von neuem ereignet, eine Wiederkehr möglich ist und wie eine Eignung oder Eichung der Begriffe sich vollziehen kann.¹³ Schmitz vertritt keineswegs eine nominalistische Position; es handelt sich nicht um die Frage, wie ein allgemeiner Begriff überhaupt auf einzelne Wahrnehmungen z.B. bezogen werden kann. Begriffe indes- sen können für ihn nicht den Reichtum der in der Wirklichkeit sich darbietenden allge- meinen Gegenstände als „Abhebungen von der Wirklichkeit“ widerspiegeln.

So scheint Schmitz mit seiner Methode in eine fatale Lage zu geraten: Zum einen hat er ein Instrumentarium, das an die Wirklichkeit nicht heranlangt, zum anderen muß er doch alles in der Rekonstruktion Gefundene eben an derselben eichen. Ist dies aber nicht ein Scheinproblem, da doch der Ausgang von der unmittelbaren Lebenserfahrung genommen wird und ständig an sie zurückgebunden bleibt?

Wenden wir uns erneut dem Phänomen der Scham zu, von dem wir ausgegangen waren. Seine Ausführungen sind durchaus in sich verständlich und schließen eng an das Erlebnis der Scham an. Und doch bleibt darin ein gewisser Rest von Begriffen wie „Atmosphäre“, „leiblicher Richtungsraum“, „Enge und Weite des Leibes“, die ohne Erklärung dem unbefan- genen Leser nicht völlig verständlich sind; es handelt sich ja gerade um die aus der eben dargelegten Methode gewonnenen Begriffe. Aber nicht nur die Beschreibung der Scham ist völlig von alltäglichen und terminologisch fixierten Begriffen durchzogen, vielmehr das unmittelbare Erlebnis der Scham selbst, was sich in seinen Ausführungen deutlich zeigt: Der die Scham Spürende muß über sein Betroffensein hinaus auch das ihm auferlegte „Verdam- mungsurteil“ anerkennen. Ohne einem solchen Urteil zuzustimmen, schämt man sich aber nicht; man beklagt oder empört sich über die unangemessene Meinung der anderen gegen- über der eigenen Tat. Zwar ist der komplementäre Zusammenhang von Zorn und Scham von Schmitz richtig erfaßt, nämlich daß Scham in Zorn umschlagen kann, wenn man sich im Recht fühlt; aber das Denken (Urteil) und das Wollen (anerkennen, zustimmen) gehören unmittelbar zum Erlebnis der Scham dazu, auch wenn das Gefühl der Scham nachträglich davon abtrennbar ist. Urteil, Gefühl und Zustimmung sind für den von der Scham unmittel- bar Betroffenen unablösbar ineinanderverwoben, ganz gleich ob man hier von einer „sub- jektiven“ Auffassung des Gefühls oder von der des Gefühls als einer mich ergreifenden Macht ausgeht. Eine Phänomenologie der Scham zu entwerfen, bedeutet daher auch den Anteil des Denkens an der eigenen Methode, das Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit und sein Auftreten im Phänomenbereich selbst zu bestimmen.

Auch die geschichtliche Situation des Menschen, so wie Schmitz sie schildert, muß modi- fiziert werden. Der Übergang im 5. und 4. Jh. v. Chr., der für ihn gekennzeichnet ist durch das Auftreten der Introjektion (Einschränkung der Erlebnisse auf eine private Innenwelt) und Reduktion der Gegenstandswelt auf Körper, ist auch der Zeitraum, in dem sich das „Erwa- chen des europäischen Denkens“ abspielt, wie es K. M. Dietz anschaulich geschildert hat.¹⁴ B. Snell hatte die Formel „die Entdeckung des Geistes“ für diesen Bewußtseinsumschwung geprägt. Schmitz kontert darauf mit dem Satz: Die Entdeckung des Geistes ist die Verdek- kung des Leibes. Erst mit der Formel von Dietz wird auf das dabei Entscheidende hingedeu- tet; denn das „Erwachen des Denkens“ kann als ein genitivus subjectivus und objectivus ge- lesen werden, d. h. es gerät nicht nur etwas noch nicht Bekanntes in den Blick wie z.B. bei der Entdeckung eines neuen Planeten, sondern auch der Blick selbst wird ein anderer.

¹³ „Demgemäß habe ich mich stets bemüht, die grundlegenden Ausdrücke an relativ trivialer, d.h. durchschnittlich jedermann jederzeit frisch oder in der Erinnerung zugänglicher Lebenserfahrung zu ei- chen und von dort aus in übersichtlichen Definitionen zu abgeleiteten Begriffen fortzuschreiten.“ (ebd. 24).

¹⁴ K. M. Dietz, *Metamorphosen des Geistes II. Das Erwachen des europäischen Denkens* (Stuttgart 1989).

Leib oder Seele

Anhand der von mir so genannten „Phänomenologie der Scham“ konnte ein erster Eindruck von Schmitz' Anliegen, von seiner Arbeitsweise und von den Gegenständen, mit denen er sich beschäftigt, vermittelt werden. Um aber seine Ausführungen nicht nur als Beschreibung, sondern auch als gedankliche Durchdringung einer Sache aufzunehmen, mußten von mir einige seiner Grundbegriffe eingeführt werden, die auf den ersten Blick verständlich erschienen und die dennoch gegenüber dem gewohnten Gebrauch gewisse veränderte Nuancen aufweisen. Mit einem bloßen Überblick über das, was in seiner Philosophie gefällt, womöglich indem man daraus beliebig Teile herauspicks, verfehlte man seinen eigenen Anspruch, statt einer sogenannten „Bilderweltphänomenologie“, in der wahllos das, was sich zeigt, beschrieben wird, ein System, d.h. einen geordneten Zusammenhang der Gedanken hergestellt zu haben, in dem sich die Bedeutung eines Teiles erst aus dem Ganzen ergibt.

Nun ist die Lektüre seiner Philosophie keineswegs in allen Passagen leicht. Das liegt neben der Vielzahl der dem Leser unbekanntem Begriffe, die fast wie eine eigene Terminologie zu lernen sind, um ihn zu verstehen, vor allem an der Weise, wie er seine Begriffe darbietet. Er führt zwar eine Vielzahl von Beispielen für sie an, der jeweilige Begriff an sich selbst wird aber häufig durch eine aus der analytischen Sprachphilosophie übernommenen Weise der Nominaldefinition als Sprachregelung (z.T. mit logischen Hilfsmitteln) bestimmt, was größere Präzisierung, aber auch Unanschaulichkeit und Starrheit, die durch die Beispiele aufgelöst werden soll, mit sich bringt. Ebenso arten seine Begründungen, nicht selten mit Engagement, in formallogische Beweisverfahren aus. Zu bekämpfende Gegner pflegt er nach einem wiederkehrenden Muster zu widerlegen oder besser „abzufertigen“, entweder durch Aufzeigen eines infiniten Regresses oder eines Widerspruchs in ihren Überzeugungen.

Die Art von Schmitz, den Begriff der Seele darzustellen, was darauf hinausläuft, ihn als überflüssig zu erklären, weist genau in diese Richtung. Diesen hält er für in sich widersprüchlich, da die Seele einerseits das Haus des persönlichen Erlebens (die Innenwelt), andererseits der Herr im Haus selbst sein soll.¹⁵ Benutzt man nicht die polemischen Ausdrücke „Herr“ und „Haus“, die innerlich nicht notwendig miteinander verbunden sind (denn der Herr kann ja auch der Herr über eine Viehherde sein), sondern spricht z.B. von einem Tätigkeitsquell, durch dessen Wirken die Wahrnehmung der roten Farbe zu ihrer Empfindung und so zu einer „seelischen Tatsache“ wird, so ist der Ausdruck „Seele“ überhaupt nicht paradox, vielmehr ein Versuch darzulegen, daß dasjenige, was empfunden wird, so von dem Tätigkeitsquell durchzogen ist, wie ein Besitzer sein Haus niemals prägen kann (es kann zwar eine eigentümliche Stimmung annehmen, aber der Tisch z.B. bleibt immer noch aus Holz und wandelt sich nicht in die Materie des Besitzers um). Über die Berechtigung, einen solchen Begriff wie „Seele“ zu verwenden, um Eigentümlichkeiten des Menschen zu erfassen, soll hier nicht befunden werden; die Einwände von Schmitz beruhen indessen darauf, wie er sich diesen, auch ganz anders bestimmbaren, Begriff zurechtlegt. Auf vergleichbare Weise könnte Schmitz vorgeworfen werden, daß sein Begriff des Leibes zirkelhaft bestimmt ist, nämlich als das, was man von sich spürt, ohne aber über ein Sinnesorgan für das Spüren

¹⁵ Vgl. H. Schmitz, Erkenntnistheorie, 12. Die anscheinende Paradoxie im Begriff der Seele wird von ihm auch so beschrieben, „daß die Seele sowohl mit der Innenwelt als einer Art von Bühne identifiziert wird, als auch mit dem Schauspieler, der dort spricht, und dem Publikum, zu dem er spricht. Es ist so, wie wenn jemand sagen wollte: Das Zimmer spricht im Zimmer zu dem Zimmer.“ (ders., System der Philosophie III,2, 11).

zu verfügen. Auf die Frage, „wie spüre ich dann etwas überhaupt noch“, kann nur geantwortet werden, „halt leiblich“.

Nun wird bei der von Schmitz versuchten Vertiefung der leiblichen Phänomene, ohne sie durch einen Seelenbegriff zu verstellen, völlig außer acht gelassen, daß wir nicht nur einen Körper haben und leiblich sind, sondern daß wir ebenso sehr leben. Zwar kann mit seiner Methode eine landschaftliche Stimmung gut eingefangen und als ein ganzheitlicher, gestalthafter Eindruck beschrieben werden; eine Pflanze wie einen Hahnenfuß jedoch als ein lebendiges Wesen zu vergegenwärtigen, fällt aus dem von ihm gesteckten Rahmen heraus. Das Lebendige als solches hat keinen Platz in seiner Phänomenologie. So verwundert es nicht, daß er sich nicht in der Lage sieht, das Verhältnis von Leib und Körper näher zu bestimmen, als ihre bloße faktische Entsprechung zu konstatieren.¹⁶ Aus der Verunsicherung, ja Irreführung durch den hier in neuer Gestalt entstehenden Dualismus findet man erst dann auf festen Boden zurück, wenn man sich der Frage stellt, was es überhaupt heißt, daß wir lebendig sind, und welche Orte es gibt, dies zu erfahren.

In dem Problemfeld, ob nicht seelische Phänomene als leibliche zu nehmen sind, begegnet uns ein Gegensatz, der schon im vorherigen Abschnitt angedeutet wurde – die von Schmitz getroffene Unterscheidung von Begriff und Sachverhalt bzw. Gattung. Sachverhalte sind z. B. das Gemeinte der Aussage „ich bin traurig“, ohne daß es unbedingt eine Tatsache sein muß, oder ein Wort aus unserem persönlichen Wortschatz wie „denken“, das für jeden einzelnen verschiedene Assoziationen und Bedeutungen in sich trägt, welche in Rede oder in Schrift realisiert werden können, oder Normen sozialadäquaten Verhaltens (wie bestimmt sich ein Kunde, wenn er ein Geschäft betritt?). Sachverhalte werden von der Wirklichkeit „abgehoben“, so wie in der Wahrnehmung, gemäß der Gestaltpsychologie, eine Gestalt von ihrem Umfeld, in das sie doch ganz eingebettet bleibt. Für Schmitz zeichnen sie sich dadurch aus, daß ihr Inhalt nicht deutlich bestimmt werden kann, da sie zwar aus einzelnen „Elementen“ bestehen, die aber nicht voneinander abgetrennt werden können, wie bei einem Wahrnehmungseindruck eines menschlichen Gesichtes z. B., das „einzelne“ ineinander übergehende Gesichtszüge mitumfaßt (er nennt das eine „chaotische Mannigfaltigkeit“). Begriffe hingegen sind für ihn „Kunstprodukte, zusammengesetzt aus Merkmalen, die in einer Definition vollständig aufgezählt werden können. Nach endlich vielen Schritten der Zerlegung von Begriffen kommt man auf sie fundierende, in ihnen enthaltene vorbegriffliche Gattungen.“¹⁷ Während also in Sachverhalten Wirklichkeit expliziert oder dargelegt wird, bleiben Begriffe im spezifischen Sinn von Schmitz auf den Raum unserer Konstruktionen beschränkt. So intendiert er bei dem Versuch, den Ausdruck „Seele“ zu bestimmen, eine Begriffsdefinition (die in dem Fall mißlingt, was aber für die vorhergehende Wahl der Methode nicht entscheidend ist), den Leib hingegen stellt er als einen Sachverhalt dar, der nur durch einen Hinweis, wie er erlebt werden kann („der Leib ist, was man spürt ...“), angedeutet wird.

Die zwei von ihm praktizierten Arten, einen allgemeinen Gegenstand zu bestimmen, durch eine Nominaldefinition bzw. Worterklärung und durch eine hinweisende Definition, entsprechen nun selber der Trennung von Begriff und Sachverhalt. Während er den „Begriff des Begriffs“ leicht durch eine Sprachregelung angeben kann, kann er nur durch Beispiele und Metaphern („Abhebung von der Wirklichkeit wie eine Gestalt in der Wahrnehmung“) auf den Inhalt, der in sich dunkel bleibt, von dem, was er mit Sachverhalt meint, hindeuten.

¹⁶ Vgl. H. Schmitz, *Gegenstand*, 116 f.

¹⁷ H. Schmitz, *Erkenntnistheorie*, 93 f. Gattungen sind für ihn besondere Sachverhalte, bei denen auch ihre Extension nicht deutlich bestimmt werden kann (die oben genannten Beispiele sind auch Gattungen).

Zwar erläutert er den Ort, in dem diese Abhebung geschehen soll, nämlich in der „primitiven Gegenwart“, in welcher der Dauer der Zeit die Gegenwart entrissen wird; aber eine Antwort auf die Frage, wer bzw. welche Kraft diese Abhebung ausübt und für wen, bleibt er schuldig. Sicherlich ist es nicht die Wirklichkeit selbst in ihrer – für die Augen von Schmitz – chaotischen Mannigfaltigkeit. Hier von „Fraglichkeit“ zu reden in dem Sinn, daß Sachverhalte sich dadurch auszeichnen, einen Anknüpfungspunkt für mögliche Frage darzubieten, verdeckt nur die einzig mögliche Antwort: durch den auf Erkenntnis abzielenden Menschen. Bei seinem Versuch, vor der analytischen Sprachphilosophie die Sachverhalte als vorschlingliche allgemeine Gegenstände zu retten, verkennt er, daß sie als das Ausgesagte in einer (nicht absurden) Aussage immer etwas Gedankenartiges in sich tragen. Die von ihm säuberlich gezogene und verteidigte Grenze von Begriff und Sachverhalt löst sich so auf, und ihrer beider Zusammenhang wird deutlich. Indessen verschärft sich der Gegensatz vom abstrakten Denken und der Wirklichkeit, da die Sachverhalte, die anscheinend eine Vermittlungsposition dabei innehatten, auf die Seite des Denkens gezogen worden sind, während die in ihnen intendierte Wirklichkeit nicht mehr erreichbar zu sein scheint.

Die starre Gegenüberstellung von Begriff und Sachverhalt wird noch auf einem anderen Gebiet seiner Philosophie offensichtlich: Den Reichtum der Wirklichkeit in einem Sachverhalt versucht er mit dem schon genannten Begriff der „chaotischen Mannigfaltigkeit“ wiederzugeben, in der über Identität und Verschiedenheit der „Elemente“ Unentschiedenheit herrscht. Liegt hingegen eine solche Klarheit über Identität und Verschiedenheit der Elemente eines Gegenstandes vor, so kann ich diese aufzählen („numerische Mannigfaltigkeit“). Das Besondere und Neuartige in seiner Lehre von verschiedenen Typen der Mannigfaltigkeit erblickt er in dem Begriff der chaotischen Mannigfaltigkeit, mit dem verständlich werden kann, wie ein in sich äußerst komplexer Gegenstand mir doch als ganzer begegnen kann, ohne seine Fülle reduzieren zu müssen, was gerade immer wieder in der philosophischen Tradition mit ihrer Voraussetzung der Introjektion geschehen sei. Die Wirklichkeit erstart aber in unseren Begriff zur numerischen Mannigfaltigkeit, ohne daß Schmitz die Mittel bereitstellt, die fest voneinander getrennten Elemente wieder zu verflüssigen. Ein Organismus kann als eine „lebendige Mannigfaltigkeit“ betrachtet werden, in der sich alle Teile wechselseitig bedingen, die aber zugleich mehr als ein System ist, indem ihre Teile gesetzmäßig ineinander übergehen, sich auseinander entwickeln und durcheinander wirken, weil das Ganze in jedem Teil präsent ist, das so zum Organ wird. Einem Organismus sich zu nähern verlangt ein eben solches Denken, in dem der Begriff, statt bloßes Produkt zu sein, als ganzer sich durch die Weise, wie er gewonnen wird, hindurchzieht und verwandelt.

Die bei Schmitz durch logische Hilfsmittel unaufhebbar gesetzte Grenze zwischen Denken und Wirklichkeit, zwischen dem, was wir zunächst abstrakt erfassen, und der vor- und überbegrifflichen Wirklichkeit, auf die der Begriff hingebunden ist, ist nicht von vornherein, als ob das durch die Wirklichkeit geschähe, festgelegt. Diese Grenze wird vielmehr von uns gezogen, durch meine jetzige Art und Weise, mich der Welt gegenüberzustellen.

Der Zwiespalt im affektiven Betroffensein

Die bisher geübte Kritik an der Phänomenologie von Schmitz – durch seine Trennung von Begriff und Sachverhalt oder eigentlich von Denken und Wirklichkeit stellt er in anderer Form den Gegensatz von einer subjektiven und einer objektiven Sphäre wieder auf – läuft seiner Intention zuwider, diese Aufspaltung durch den Rückgang auf die unmittelbare Lebenserfahrung bzw. auf das affektive Betroffensein, das einen solchen Gegensatz nicht kennt, zu unterlaufen. Es könnte aber gegen die Kritik eingewandt werden, ob nicht eine auf

diese Weise eingeforderte Berücksichtigung des Denkens zu einem Verlust der Anschaulichkeit, ja sogar zum Erlahmen der Anschauung und Einfühlung als wesentliche Momente der phänomenologischen Methode führen kann. Die von Schmitz gelegte Grundlage seiner Philosophie im affektiven Betroffensein ist daher als nächstes zu betrachten.

Seine Verlaufsgestalt, die bereits im ersten Abschnitt erwähnt wurde, wird von Schmitz folgendermaßen prägnant zusammengefaßt: „Auch das affektive Betroffensein, schon in den primitivsten Formen, ist ja mindestens zweiseitig, als rezep tive Spontaneität oder spontane Rezeptivität: passiv und empfänglich als Betroffensein, spontan als der Einsatz, das Sich-einlassen und Stellungnehmen in unbeliebiger Selbstverstrickung, wodurch es sich vom bloßen Vorfinden und Registrieren objektiver Tatsachen unterscheidet und etwas zur eigenen Sache des Bewußthabers werden läßt.“¹⁸ Affektives Betroffensein ist nicht reine Passivität, durch ihren aktiven Teil wird es zu meiner Angelegenheit, die ich mit keinem anderen teilen kann (z.B. das Betroffensein durch Schmerz). Die an den Tatsachen des affektiven Betroffenseins ablesbare Subjektivität ist ein Urdatum – und das gilt für Tier und Mensch gleichermaßen –, das auf nichts anderes zurückgeführt werden kann, so Schmitz. Subjektivität meint nicht die Zuordnung zu einem Subjekt, sondern ist gleichsam adverbial gemeint im Sinne von „mir“ wie hier und jetzt; mein Betroffensein ist sozusagen von einer eigentümlichen Stimmung oder Farbe durchzogen. Allein durch die personale Emanzipation hebt sich der Mensch von den Tieren ab; im Schrecken z.B. berührt oder sogar taucht er wieder völlig ein in den ihn mit den Tieren verbindenden Grund (während die personale Emanzipation für Schmitz niemals rein sein kann im Sinne der vollständigen Ablösung von jenem Grund).

Im affektiven Betroffensein, so ist Schmitz zuzustimmen, haben wir sicherlich ein Erlebnisgebiet gefunden, bei dem mir der „Gegenstand“ in gewissem Sinne unmittelbar selbst gegeben ist, so daß ich, wenn ich nicht eine bestimmte Wahrnehmungstheorie voraussetze, nicht von meiner Wahrnehmung auf das Wahrgenommene zurückzuschließen brauche. Sobald ich aber anfangen, darüber zu sprechen, kommt das Denken mit ins Spiel und damit der zu vermeidende Gegensatz von Denken und Wirklichkeit. Läßt man das Denken einmal zu, so ist nicht einsehbar, wie der durch das Denken hineingetragene Gegensatz durch das affektive Betroffensein aufgelöst werden könnte bei gleichzeitigem Interesse, das Denken zu bewahren. Zwar kann der Mensch, indem er gegenläufig sich mit dem Denken vom Urgrund des Betroffenseins entfernt und durch seine leiblichen Regungen wieder zu ihm zurückfällt, z.B. im Lachen und Weinen, die Schmitz sehr anschaulich charakterisiert (er nennt diesen wechselseitigen Prozeß „personale Emanzipation“ und „personale Regression“), die beiden getrennten Seiten in seinem Erleben annähern, ohne sie indessen wirklich zu verbinden.

Das Anliegen von Schmitz ist verständlich, auf die Aufgabe des Menschen hinzuweisen, einen Ausgleich oder ein Gleichgewicht des ursprünglichen Erlebens mit dem abstrakten Denken zu gewinnen, und sich danach in seiner Methode auszurichten. Daß aber eine solche Wechselbeziehung, so wichtig sie für das alltägliche Erleben ist, den durch das Denken hineingetragenen Gegensatz nicht heilt, ist auch Schmitz bewußt. Zudem ist es abwegig, sich unsere erlebte menschliche Subjektivität als aus zwei Schichten (die Subjektivität im affektiven Betroffensein und in der personalen Emanzipation) aufgebaut vorzustellen, da nicht nachzuvollziehen wäre, wie die eine in die andere umschlagen könnte. Vielmehr erlebe ich mich einheitlich – solange keine pathologische Verzerrung vorliegt –, was ja gerade durch das Wort „ich“ oder „mir“ ausgedrückt wird. So sieht sich Schmitz mit dem Problem konfrontiert, wie im Menschen gleichzeitig ein einheitliches Erleben in doch zwei von einander getrennten Dimensionen stattfinden kann. Dieses Problem will er durch den logischen Be-

¹⁸ H. Schmitz, *Gegenstand*, 197. Vgl. auch Anm. 5.

griff der „instabilen Mannigfaltigkeit“¹⁹ lösen. Ganz abgesehen von der Frage, ob die Logik hierbei in sich stimmig ist, entsteht der Gegensatz sofort wieder neu: Denn der Begriff der „instabilen Mannigfaltigkeit“ ist konstruiert und nicht erlebt, während für die dabei in Anschlag gebrachten Beispiele genau das Gegenteil gilt. Die durch das Denken entstandene Trennung von der Wirklichkeit kann nur durch es selbst aufgehoben werden.

Eine Ambivalenz in der Gedankenführung von Schmitz entsteht nicht nur durch den Gegensatz von affektivem Betroffensein und personaler Emanzipation, sondern findet sich bereits im ersteren vor, so wie er es schildert. Um die aktive Seite des Betroffenseins zu kennzeichnen, verwendet er verschiedene Ausdrücke: sich einlassen, von sich aus eingehen, Stellung nehmen. Sicherlich kann eine Stellungnahme zu einem Gefühl in ein Sich-Einlassen münden; ein Tier jedoch, das von sich aus auf sein Betroffensein eingeht, kann niemals Stellung dazu nehmen und sich mit ihm auseinandersetzen. Sich für neue Gefühle zu öffnen wie z.B. in der Liebe, bedeutet seine eigene Weise des Sich-Einlassens zu ändern, was Menschen im Gegensatz zu Tieren durch ihren Willen, durch ihre Initiative möglich ist. Tiere können sich nicht eigentlich schämen.²⁰ Eine genaue Betrachtung des affektiven Betroffenseins in der Weise seiner Realisierung zeigt also, daß in ihm selbst weiter differenziert werden muß zwischen den Möglichkeiten von Tätigkeit und Subjektivität, die dem Tier und dem Menschen zur Verfügung stehen.

Der Verlust der Phänomene

Dem bisher Vorgebrachten könnte noch entgegengehalten werden, daß es doch der Versuch von Schmitz ist, an der unmittelbaren Lebenserfahrung eng anzuschließen. Ist das nicht das Entscheidende? Was ist unmittelbar gegeben? Ein Beispiel wäre für ihn ein Gefühl, das an der leiblichen Regung wie das Wetter unmittelbar gespürt wird. Für das Unmittelbar-Gegebene gebraucht er den Ausdruck „Atmosphäre“, der wie das Wetter auch Macht bzw. Druck und Weite ausdrücken soll. Dadurch wird der Begriff Atmosphäre zugleich zwiespältig: Wird mit ihm nur das Gegeben-Sein gemeint, also eine Form des Auftretens, wie sich mir etwas zeigt, ohne daß es inhaltlich näher konkretisiert werden müßte, so könnte auch der „Geist“ eine Atmosphäre sein, was Schmitz in bezug auf Parmenides an einer Stelle in seinem System sogar sagt. Ein solcher Begriff ist ihm hingegen zu wenig gefüllt, weil darin der „Druckcharakter“ als Anzeichen der Wirklichkeit nicht vorkommt. Sind jedoch vor allem Gefühle Atmosphären, weil sie Druck auf den von ihnen Betroffenen ausüben, so wird ihre Bevorzugung gegenüber dem Denken und dem Wollen bereits durch den Begriff von Wirk-

¹⁹ Die instabile Mannigfaltigkeit, von deren Konstruktion Schmitz meint, daß sie ihm erst nach langen Bemühen gelungen ist, ist sozusagen eine wiederaufgenommene Hegelsche Dialektik mit ihrem Kern des „Anderen seiner selbst“ (Differenz unter Beibehaltung der Identität) bei dennoch von Schmitz in Anspruch genomener Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, den Hegel in seiner Dialektik ja „aufhebt“. Ein Beispiel dafür ist der Charakter des Witzes, bei dem mehrere Sinne miteinander konkurrieren können, ohne übereinander zu „siegen“, oder eine Schaufensterpuppe, bei deren ersten Erblicken ich nicht sicher bin, ob es sich um eine Puppe oder einen Menschen oder sogar um eine Puppe als licken Mensch oder gar nichts von beiden handelt.

²⁰ Den schwierigen Fall der Haustiere bzw. der von hoch entwickelten Säugetieren, die in einer enger Verbindung zum Menschen stehen, muß hier unberücksichtigt bleiben, nur soviel sei gesagt, daß solche Tiere nicht geahnte Fähigkeiten entwickeln, indem sie den Menschen in bestimmter Art widerspiegeln können. Ein Hund kann sich zwar vor seinem Herrchen vielleicht schämen, aber wohl kaum – im Unterschied zum Menschen –, wenn er ganz alleine ist und wieder seinem Trieb nachgegeben hat, verbottenermaßen Kaninchen zu jagen.

lichkeit vorausgesetzt, ohne daß darüber hinaus in ihrer Weise, wie sie sich mir zeigen, ein besonderes Kriterium dafür zu finden ist.

Die Wirklichkeit besteht für Schmitz sicherlich nicht nur aus Gefühlen, sondern auch aus Sachverhalten usf. aller Art, aber das Gefühl ist das Paradigma für Wirklichkeit; denn wirklich ist allein das, was mich betroffen macht, was mich „bedrückt“. So ist ein Phänomen in seiner Sicht nicht einfach unmittelbar gegeben, sondern zeichnet sich dadurch aus, daß ich seinem Anspruch, egal, wie ich mich dazu stelle, und welche Annahme ich habe, nicht entweichen kann (vgl. Anm. 12). Der Druck eines Phänomens geht über meinen eigenen „Gegendruck“ hinaus. Erst dann ist eine Überzeugung für mich wirklich evident, wenn die Wirklichkeit „kräftiger“ ist als das, was ich ihr in meiner Kritikfähigkeit entgegenhalten kann, ohne daß dieser Prozeß dessen, was sich mir als Phänomen oder als evident aufdrängt, je abgeschlossen werden könnte, da eine Variation meiner Annahmen wie auch eine erstarkte Kritikfähigkeit meinen Gegendruck erhöhen kann. Daher, wenn es nur um die Höhe, um die Quantität des Drucks geht, müßte auch einem in Evidenz gewonnenen mathematischen Beweis genauso Wirklichkeit zukommen wie den Gefühlen. Dem widerspricht aber Schmitz, da man einer solchen abstrakten Einsicht ausweichen könne, der Tatsächlichkeit jedoch in ihrer schroffen Härte werde man nur in der primitiven Gegenwart inne.²¹

Das leuchtet nicht ein: Auch ein mathematischer Beweis hat für einen Mathematiker eine äußerst „exigente“ Nötigung, sein Ausweichen hierbei ist nicht vergleichbar mit einem Spiel, dessen Regeln man einfach nicht mehr befolgen will, sondern bedeutet zumindest konkret entweder den Verlust seines Berufes oder scharfe Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern. Gerade die Debatte von Einstein und Bohr um die Unschärferelation der Quantenphysik („Gott würfelt nicht“) zeigt, daß auch Einsichten auf abstraktem Niveau den gleichen Druck ausüben können wie Gefühle. Für die Auszeichnung der Wirklichkeit durch ihren Druckcharakter ist also nicht allein die Quantität des Drucks ausschlaggebend, sondern ebensowohl qualitative Gesichtspunkte, was bedeutet: Gefühle sind das Paradigma für Wirklichkeit, weil sie Druck ausüben, der gefühlsartig ist. Damit beißt sich die Katze in den Schwanz.

Durch den Aufweis, daß ein inhaltlicher Begriff der Atmosphäre in sich zirkelhaft ist, insofern als die Art des Druckes, die Wirklichkeit anzeigen soll, bereits vorausgesetzt wird, sind indessen noch keine Aussagen über den Charakter der Wirklichkeit getroffen; es ist nur dargelegt worden, daß der Ansatz von Schmitz hier keine Phänomenologie ist, da eine solche ganz offen sein muß für das, was sich mir zeigt, und nicht von Anfang an Phänomene durch einen vorausgesetzten Wirklichkeitscharakter auszeichnen darf. Ansonsten wird sie zu einem Nachdenken über die Wirklichkeit in ihrer Unabhängigkeit von dem, wie sie sich mir zeigt („Ontologie“).

Kann in dem Bemühen, nur Phänomene gelten zu lassen, nicht von einem inhaltlich gesättigten Phänomenbegriff, sondern nur von der Weise des Auftretens ausgegangen werden, so scheint ein Abgleiten in eine reine Bewußtseinswelt (Husserlscher Prägung) unausweichlich, ohne jemals zum Wirklich-Sein der nur erscheinenden Gegenstände kommen zu können. Auf das Bedürfnis, „zu den Sachen selbst zu gelangen“, könnte ein solcher Ansatz keine Antwort geben und würde dadurch für das Leben irrelevant. Das ist der Grund, warum Schmitz einen solchen Phänomenbegriff ablehnt und die Frage verfolgt, wie die Wirklichkeit unmittelbar gegeben sein kann. Seine Antwort ist zweigeteilt: Zwar tritt die Wirklichkeit, wie ein Gefühl, im affektiven Betroffensein hervor, aber sie ist stets, da sie *nur* am Betroffensein auftreten kann, verschmolzen mit den anderen Momenten der primitiven Gegenwart (hier, jetzt, mir, dieses). Wirklichkeit begegnet dem Menschen immer als ein Die-

²¹ Vgl. H. Schmitz, Erkenntnistheorie, 104f.

ses, Etwas, was an Raum, Zeit und Subjektivität gebunden ist.²² Diese anderen Momente beschränken stets die Wirklichkeit, wandeln sie aber nicht um, so daß sie unmittelbar vorläge, wenn die Beschränkungen aufgehoben würden. Der Mensch kann nicht, Schmitz folgend, völlig in der Wirklichkeit stehen, da er sie nie rein erleben kann. An ihrem Entstehen ist der Mensch unbeteiligt, sie ist bereits immer da, wie in dem Bild des bereits in der Zitadelle befindlichen Angreifers (vgl. Anm. 5). Das zeigt sich vor allem in seinem Verständnis der Evidenz als der Anerkennung des Betroffenseins von einer Überzeugung.

Das affektive Betroffensein ist ein Faustpfand für die Wirklichkeit, aber nicht mit ihr zu verwechseln. Es ist insofern wirklich, als es in dem konkreten Erleben von leiblichen Regungen und Gefühlen aufgeht. Wie ist es nun möglich, von dem „Betroffensein“ überhaupt zu sprechen? Denn das Erleben eines Schmerzes und das des Zorns haben auf den ersten Blick nichts gemeinsam, außer daß sie mir beide auf ihre Art gegenübertreten können. Kann die Verlaufsgestalt des Betroffenseins den Menschen selbst betreffen? Seine Struktur ist gewiß nicht Phänomen, sondern Begriff, mit dem die Weisen unseres Erlebens, und nicht der erlebte Gegenstand, rekonstruiert werden sollen. Die begriffliche Verlaufsgestalt des Erlebens wäre nur dann eine Rekonstruktion wie z.B. der Begriff Atmosphäre beim Gefühl, wenn das Erleben selbst zum Gegenstand des Betroffenseins würde, was zunächst widersinnig erscheint. Der Begriff ist vielmehr eine Antwort auf die Frage, wie ist es *möglich*, daß ich Gefühle erleben und mit ihnen umgehen kann. So wird die Phänomenologie von Schmitz an dieser Stelle zu dem Bemühen, unser Betroffensein selbst in seiner Struktur aufzuklären mit der Frage, wodurch wird unser Erleben bedingt, bzw. was ist die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Erlebens (also eine transzendentalphilosophische Fragestellung). Auch hier muß über die Richtigkeit einer solchen Vorgehensweise zunächst gar nicht entschieden werden; es ist nur wichtig zu bemerken, daß der Bereich der Phänomene, die unmittelbar gegeben sind, verlassen wird.

Die Aufhebung der unmittelbaren Lebenserfahrung

Soll dagegen nichts hinter den Phänomenen gesucht werden, muß die Frage verfolgt werden, ob das affektive Betroffensein als solches dem Menschen unmittelbar gegeben sein kann? Die Seite der Empfänglichkeit, das Überwältigtsein ist immer nur ganz konkret da als der Eindruck z.B. des Schamgefühls, an dessen Auftreten der Betroffene unbeteiligt zu sein scheint. So zeigt sich kein Weg, sich den Prozeß zu vergegenwärtigen, wie ein Eindruck, wie eine leibliche Regung entsteht. Wie bereits gesagt, muß im Betroffensein zwischen der Fähigkeit des Menschen und des Tieres, zu den Gefühlen Stellung zu nehmen, ein Unterschied gemacht werden. Die menschliche Antwort zeichnet sich von Anfang an durch ihre Möglichkeit zur distanzierten Auseinandersetzung aus. Wenn man meint, zwischen jener im affektiven Betroffensein und in der personalen Emanzipation unterscheiden zu müssen, übersieht man das in beiden Dimensionen Distanz schaffende Moment, das Denken, das lediglich im entfalteten Bewußtseinsleben der personalen Emanzipation in seinen als subjektiv erlebten Resultaten zum Vorschein kommt. So trennt sich der Mensch im Denken einerseits von der Wirklichkeit (die Darlegungen über das Verhältnis von Begriff und Sachverhalt liefen darauf hinaus), andererseits kann er durch das Denken auf die im unmittelbaren Erleben hervortretende Wirklichkeit antworten, indem er z.B. ein Gefühl in einen Zusammenhang hineinstellen und so differenziert, nicht einfach nur sich-einlassend oder dagegen sperrend, Stellung nehmen kann.

²² Vgl. H. Schmitz, Gegenstand, 51.

Unsere Frage verwandelt sich also zu der, ob das Denken unmittelbar gegeben ist. Im gewöhnlichen, d. h. sich von selber einstellenden Bewußtseinsleben (gewöhnlich ist nicht abwertend gemeint, sondern als das, womit man zunächst Umgang hat) kommt das Denken als solches gar nicht vor. Das zeigt sich am Ansatz von Schmitz, die unmittelbare Lebenserfahrung des Menschen gegenüber den Verdeckungen des entfalteten Bewußtseinslebens zu rehabilitieren und so den vergegenständlichenden Zugang zur Welt in jenem zu erklären, so daß seine Philosophie – gar nicht im abschätzigen Sinn – charakterisiert werden kann als das Besinnen auf das gewöhnliche Bewußtsein in seinen reichen Facetten (in seinen Worten, über das, wie einem zumute ist).²³ Im entfalteten Bewußtseinsleben findet der Mensch nur die Produkte des Denkens vor („numerische Mannigfaltigkeit“), während auf der anderen Seite das Denken als Tätigkeit nicht betroffen macht. Und so ist es konsequent, daß Schmitz das Denken nur auf die Seite der personalen Emanzipation schiebt. Um das Denken zum Phänomen zu bringen, muß die unmittelbare Lebenserfahrung im gewöhnlichen Bewußtsein verlassen werden.

Wie kann dann das Denken dennoch unmittelbar gegeben sein? Schließen sich nicht Denken und Betroffensein gegenseitig aus? Indem aber innig bemerkt wird, daß im gewöhnlichen Bewußtseinsleben das tätige Denken als solches gar nicht vorkommt, ist es bereits überschritten worden. Es wird nicht *vergessen*, daß das Denken ansonsten immer vergessen wird. Bei allem Bemühen, die unmittelbare Lebenserfahrung wiederzugewinnen, beachtet Schmitz in seiner ganzen Philosophie nicht das tätige Denken, das sich in allen Aussagen und Konstruktionen hindurchzieht. Ja, es wird sogar vergessen, daß es eine Eigentümlichkeit des Denkens ist, daß der Denkende das Denken vergißt, während er es ausübt, weil sich das Denken völlig dem hingibt, mit dem es sich beschäftigt. Das Vergessen des Denkens zu bemerken ist die erste Anschauung, die über das Denken gewonnen werden kann; und da sie im Denken selbst geschieht, ist es eine punkthafte Anschauung des Denkens.

Der Schatten des Widerspruchs

Wir hatten die Philosophie von H. Schmitz in einigen Grundlinien verfolgt, waren dabei an verschiedenen Stellen auf Zwiespältigkeiten gestoßen (wie beim Verhältnis von Begriff und Sachverhalt), die nur dadurch überwunden werden konnten, daß wir in das Zentrum unserer Betrachtung immer mehr das rückten, was er außer acht gelassen hat – das tätige Denken. Insbesondere die Darstellung seiner eigenen analytisch-rekonstruktiven Methode konnte nicht überzeugen, da die Weise, wie die Grundzüge eines Gegenstandsgebietes gefunden und wie die Rekonstruktionen an den Phänomenen „geeicht“ werden können, unentfaltet blieb. Auf das affektive Betroffensein hier hinzudeuten, erwies sich gleichfalls als unzureichend, weil dessen Begriff in sich selbst zwiespältig angelegt ist.

Nun können aber seine Ausführungen – diejenigen zur Scham sollten das veranschaulichen – beim Leser durchaus einen die Sache treffenden Eindruck hinterlassen. Was also leitet ihn in seiner Methode, so daß er so sensibel auf die verschiedenen Phänomene eingehen kann? Er selber nennt es *Intuition* und meint damit „die Intelligenz der Wahrnehmung im Umgang mit Eindrücken“, die „vom Politiker, Arzt, Richter usw. oft mehr benötigt wird, als der Kalkül und die Methode der modernen Wissenschaft“²⁴. Die Intuition darf in seinen Au-

²³ Man könnte seine Phänomenologie auch in Anlehnung an die ordinary language philosophy eine *ordinary experience of life philosophy* nennen, was über ein nettes Sprachspiel insofern hinausgeht, als er von jener wichtige Punkte übernimmt.

²⁴ H. Schmitz, *Gegenstand*, 24.

gen nicht mit einer geistigen Wahrnehmung verwechselt werden, was bereits eine Reduktion wäre. Intuition ist für ihn somit die Fähigkeit, die ein Arzt z. B. besitzen kann, wenn ein Patient ihm gegenübertritt, von dem reinen Eindruck her aus tiefer Menschenkenntnis heraus eine angemessene Diagnose aufzustellen. Mit Recht betont Schmitz, daß diese Fähigkeit durch die heutige Einstellung zur Wahrnehmung verkümmert. Es bleibt aber merkwürdig, daß diese Fähigkeit in seiner Sicht gar nicht entwickelt zu werden braucht, nur von dem „Schutt“ falscher Einstellungen befreit werden muß. Während seine analytisch-rekonstruktive Methode drei aufeinander bauende Stadien umfaßt, ist die Intuition für ihn einfach da oder nicht. Sie in jene Methode einzuholen vermag er nicht, so daß beide Seiten in der Weise, wie er seine eigene Methode darstellt, unverbunden sind; sie können sehr wohl in Darlegungen über einzelne Phänomene – das Maß der jeweils gebrauchten von Schmitz fixierten Begrifflichkeit kann dabei sehr schwanken – ineinandergreifen, was aber für den Leser zumindest nicht nachvollziehbar ist.

So geht letzten Endes ein tiefer Riß durch seine Phänomenologie, nicht einmal deshalb, weil er sehr heterogene Positionen verschiedenster Denker (wie Fichte und Klages) miteinander verknüpft, sondern weil er auf der einen Seite das tätige Denken nicht entwickelt und es für die „Intuition“ öffnet und auf der anderen Seite eine hohe Sensibilität für „leibliche“ Phänomene besitzt. Seine Philosophie ist alles andere als ein Überwinden der abendländischen Tradition, vielmehr kommt darin der die Moderne auszeichnende Widerspruch von Denken und Wirklichkeit in aller Mächtigkeit zum Vorschein. Das zu beobachten ist äußerst interessant, zumal sich dieser Vorgang auf hohem Niveau abspielt und wohl kaum einer heute sich von diesem Gegensatz frei weiß. Den Widerspruch, den er in allen gegnerischen Überzeugungen wittert, ist sein eigener Schatten, seine logischen Bemühungen sind eine Bewältigungsstrategie, damit fertig zu werden.

Sind Phänomene unmittelbar gegeben?

Seine Phänomenologie ist daher auf halben Wege steckengeblieben, was an seinen Erläuterungen zur Scham deutlich werden kann. Denn das „Verdammungsurteil“ wird von dem Betroffenen deshalb anerkannt, weil es zutrifft; und das ist nicht unbedingt abhängig von den ihn umgebenden Menschen, die über das Handeln des Betroffenen befinden. Schmitz hat richtig gesehen, daß das Urteil nicht von dem Handelnden selbst gesprochen wird; das Schamgefühl bedarf auch eines Forums, auf dem sich der Handelnde zu verantworten hat. Wenn aber eigentlich nicht vor den ihn umgebenden Menschen, vor wem dann, wer spricht das Urteil? Sicherlich ist es keine von dem Handelnden völlig unabhängige Instanz, da das Schamgefühl etwas ist, was der Mensch ausbilden kann. Es gibt Handlungen, über die er sich in der Vergangenheit noch geschämt hat, jetzt aber nicht mehr (weil er vielleicht abgestumpft ist oder weil der Betreffende die Unrechtmäßigkeit des Urteils erkannt hat). Man kann aber ebenso beginnen, sich über eine Handlung zu schämen, für deren Wert man vorher noch gar keine Sensibilität entwickelt hatte. Echte Scham zu fühlen ist immer ein Trennungserlebnis von dem, wie ich sein kann. Neigt sich das Denken des Menschen hin zu dem, wie er selbst sein kann, so wird sich auch sein Schamgefühl verwandeln, indem es sich mit dem Denken verbinden kann, da das auferlegte Urteil immer mehr zu dem eigenen Urteil des handelnden Menschen wird, das er freiwillig und nicht unter Druck anerkennen kann. Insofern Schmitz die gewöhnliche, unmittelbare Lebenserfahrung als Richtmaß und nicht als Ausgangs- und Zielpunkt einer Verwandlung ansieht, kann seine Phänomenologie nicht die Möglichkeiten der Entwicklung aufzeigen, die in den Phänomenen selbst liegen.

Wie können aber Phänomene Möglichkeiten zu ihrer Verwandlung in sich selbst bergen,

da ein Phänomen doch in seinem unmittelbaren Gegeben-Sein aufgeht und sich nicht darüber hinaus durchhält? Bis jetzt war die ganze Zeit von einem „naiven“ Phänomenbegriff ausgegangen worden in dem Sinn, was sich mir zeigt, was ich unmittelbar erlebe, was mir unmittelbar gegeben ist. Es wurde durch ihn lediglich eine Form des Auftretens ohne nähere inhaltliche Bestimmung gemeint. Von diesem Phänomenbegriff wurde nur das abgehalten, was nicht darunterfällt, nämlich eine „Atmosphäre“ als inhaltliche Füllung oder ein „affektives Betroffensein“, das als solches nicht erlebt, sondern auf das zurückgeschlossen wird. Dadurch werden zwei Gefahren für eine Phänomenologie angedeutet: Weder darf man sich in ihr der Wirklichkeit völlig ausliefern und ihren Reichtum ungeordnet sammeln („Bilderweltphenomenologie“) noch sich der Wirklichkeit entziehen und in einer reinen Bewußtseinswelt verbleiben („geordnete Leere“). Mit dem bisherigen unscharfen Phänomenbegriff kann nicht deutlich werden, wie man diesen beiden Gefahren entgegentreten und sie ausschalten kann.

Mit seiner Bestimmung des Phänomencharakters – ein Phänomen besteht darin, daß ihm, egal wie sich der Betreffende dazu einstellt, die Anerkennung als Tatsache im Ernst nicht verweigert werden kann (vgl. Anm. 12) – versucht Schmitz den genannten Gefahren auszuweichen, indem in dieser Definition mit „Tatsache“ auf die Verbindung mit der Wirklichkeit und mit „Variation der Annahmen“ auf die Einstellung des Betreffenden hingewiesen wird. Betont man bei dieser Begriffsbestimmung die „Variation der Annahmen“, so ist offensichtlich, daß der Mensch niemals wirklich zu Phänomenen kommen kann; denn seine Annahmen kann ja jeder beliebig variieren. Legt man hingegen das Schwergewicht auf „nicht im Ernst verweigern“, so versteht man irgendwie, was gemeint ist, nämlich daß einmal der Punkt kommt, wo eine weitere Variation eher unsinnig wird. Bei gewissen ungewohnten Erscheinungen jedoch können für den Betreffenden ihm selbst noch ganz verborgene Annahmen mit ins Spiel kommen, so daß sich der „Ernst“ eher auf die Phänomene bezieht, mit denen wir alltäglich umgehen. Wie beide Pole gleichbedeutend sein können, wird in der Begriffsbestimmung nicht erwähnt, so daß ein solcher Phänomenbegriff auf nicht geklärten Voraussetzungen ruht.

Die Phänomenologie als philosophische Strömung mit ihrer wechselvollen Geschichte, obwohl in ihr auf verschiedenen Gebieten Beachtliches geleistet wurde, ist in sich gesplittert und ist so zwischen den Antipoden Husserl und Heidegger, zwischen einem „transzendentalphilosophischen“ Ansatz und einer „Ontologie“ aufgerieben worden. Eine Begründung dieser Bewegung als „Neue Phänomenologie“ kann sich erst dann von dem Makel einer bloßen Wiederauflage, die sich an ein vorgegebenes, kraftlos gewordenes Paradigma hält, befreien, wenn der Phänomenbegriff selbst in seiner Tiefe erarbeitet wird. Diese Unklarheit, und das gilt auch für Schmitz, ist der Grund, warum die nötige Auseinandersetzung und Begegnung der Phänomenologie mit der Naturwissenschaft nicht stattgefunden hat.

Wenn das Denken als Phänomen, als etwas, was unmittelbar gegeben ist, gewonnen werden soll, stößt man an eine Grenze, auch in dem bis jetzt vorausgesetzten Phänomenbegriff, da es für das gewöhnliche Bewußtsein so erscheint, als ob das unmittelbare Gegeben-Sein von selbst erfolge, ganz unabhängig von dem Betroffenen. Wie der Phänomenbegriff näher bestimmt werden kann, kann hier nicht dargelegt werden. Die kurze Betrachtung, dem Vergessen des Denkens gewidmet, zeigt jedoch einen Weg, wie das Denken mir gegenüberstehen und als „Gegenstand“ auftreten kann. Der These hingegen, daß dem Menschen gar nichts unmittelbar gegeben, sondern daß alles Gegebene von unseren Konstruktionen untrennbar durchzogen sei, muß insofern Recht gegeben werden, als sie für das gewöhnliche Bewußtsein zutrifft. Alles, was hier als unmittelbar gegeben erscheint, hat nur eine relative Bedeutung für den jeweiligen Bewußtseinsstand. Wenn aber das Denken, indem es seine eigene Tätigkeit denkend anschauen kann, von seiner sich in Gedankenzusammenhängen

auslebenden Tätigkeit absieht, so kann zwischen dem vom Denken „Konstruierten“ und dem, was nicht durch es unmittelbar gegeben ist, getrennt werden. Während im gewöhnlichen Bewußtseinsleben der Mensch von unmittelbar Gegebenem betroffen wird, begleitet er auf dieser Stufe von Anfang an sein Auftreten im Bewußtsein. Die Möglichkeit ist dann geschaffen, daß der Gedankeninhalt im Innern erscheinen kann.

Warum der gewöhnliche Phänomenbegriff erweitert werden muß und welcher Schritt dazu der erste ist, wird, wenn man sich das Vergessen des Denkens verdeutlicht, einsichtig. Man kann im gewissen Sinne sagen: Die ganze Phänomenologie ist ein Sich-Verständigen über das, was ein Phänomen ist. Ein starrer Phänomenbegriff darf in ihr nicht durchgehalten werden.

Um das Denken als Phänomen zu erleben, muß sich der Denkende darauf besinnen, wie das Vergessen des Denkens bemerkt werden kann, welche weiteren Merkmale des Denkens dazu nötig sind und wie sie zusammenhängen. Über diesen keimhaften Punkt hinauszukommen und im Erkennen an der Wirklichkeit teilzunehmen, sind noch weitere Schritte erforderlich. Die Phänomenologie von H. Schmitz kann hierfür hilfreich sein; denn in ihr wird ein enormer Reichtum von Phänomenen dargeboten und erlebbar gemacht. Vom Erlebnis der Natur des Denkens aus, wie anfänglich es auch sein mag, können diese Phänomene auf neue Weise erblickt werden.

Auswahlbibliographie der Werke von Hermann Schmitz

- *Hegel als Denker der Individualität* (Bonn 1957).
- *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang* (Bonn 1959).
- *System der Philosophie* in 10 Bänden:
 - Bd. 1: *Die Gegenwart* (Bonn 1964).
 - Bd. 2,1: *Der Leib* (Bonn 1965).
 - Bd. 2,2: *Der Leib im Spiegel der Kunst* (Bonn 1966).
 - Bd. 3,1: *Der leibliche Raum* (Bonn 1967).
 - Bd. 3,2: *Der Gefühlsraum* (Bonn 1969).
 - Bd. 3,3: *Der Rechtsraum* (Bonn 1973).
 - Bd. 3,4: *Das Göttliche und der Raum* (Bonn 1977).
 - Bd. 3,5: *Die Wahrnehmung* (Bonn 1978).
 - Bd. 4: *Die Person* (Bonn 1980).
 - Bd. 5: *Die Aufhebung der Gegenwart* (Bonn 1980).
- *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik* (Bonn 1968).
- *Die Ideenlehre des Aristoteles*, 3 Bände (Bonn 1985).
- *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie. Von Parmenides bis Demokrit* (Bonn 1988).
- *Der Ursprung des Gegenstandes* (Bonn 1988).
- *Was wollte Kant* (Bonn 1989).
- *Der unerschöpfliche Gegenstand* (Bonn 1990).
- *Hegels Logik* (Bonn 1992).
- *Die entfremdete Subjektivität* (Bonn 1992).
- *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie* (Bonn 1994).
- *Selbstdarstellung als Philosophie* (Bonn 1995).