

Originalarbeit

Daseinsanalyse 1994;11:254–272

.....

Gefühl und Leiblichkeit bei Hermann Schmitz

Karl Baier

Schlüsselwörter

Philosophische Gefühlstheorie · Phänomenologie der Leiblichkeit ·
Hermann Schmitz

Einführendes zu H. Schmitz und seiner Rezeption

Hermann Schmitz, heute emeritiert, wirkte als Professor für Philosophie in Kiel. Zwischen 1965 und 1980 erschien sein Hauptwerk, ein zehnbändiges «System der Philosophie». Ausserdem verfasste er mehrere Werke, die sich mit grossen Gestalten der Philosophiegeschichte auseinandersetzen, insbesondere mit griechischer Philosophie, darunter etwa ein zweibändiges Werk über die Ideenlehre des Aristoteles.

Eine zur ersten Orientierung geeignete Zusammenfassung seines Denkens bringt das 1990 erschienene Buch «Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie».

Von seiner eigenwilligen Denkart her ein Aussenseiter, der an seiner Isolation vielleicht selber nicht ganz unschuldig gewesen ist, konnte Schmitz noch 1980 [p. 8] davon sprechen, um sein Werk sei eine «bis heute fast überall dichte Mauer des Schweigens» gezogen. Daran hat sich erst in den letzten Jahren etwas zu ändern begonnen. Einen wesentlichen Anteil am Bekanntwerden von Schmitz hatten die Gebrüder Hartmut und Gernot Böhme mit ihrem 1985 erschienenen, vielgelesenen Buch «Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants», das sich stark an die Leib- und Gefühlstheorie Schmitzens anlehnt. Dort heisst es in einer Fussnote: «Der Philosophie des Leibes von Hermann Schmitz ist im folgenden vieles zu danken. – Es wird langsam uner-

träglich, in welcher Weise die neuerdings entstehende, zumeist poststrukturalistisch tingierte Diskussion über die «Wiederkehr des Körpers» an der wohl einzigen konsistenten Theorie des Leibes, nämlich der von Schmitz, vorbeigehen zu können glaubt» [p. 499].

Mittlerweile ist der Poststrukturalismus bereits wieder in der Mottenkiste für abgetragene philosophische Moden verschwunden, dem Werk von Schmitz aber wird allmählich die Aufmerksamkeit zuteil, die ihm gebührt, stellen doch seine Arbeiten zur Leiblichkeit, wenn schon nicht die einzig konsistente, so doch mindestens die umfangreichste Philosophie der Leiblichkeit dar, die jemals entwickelt wurde, und auch seiner Phänomenologie des Gefühls wird man schwerlich einen Ansatz von vergleichbarer Ausführlichkeit und Akribie an die Seite stellen können.

1992 wurde in Kiel eine Gesellschaft für neue Phänomenologie gegründet, die ihren Namen einem 1980 veröffentlichten Buch von Schmitz verdankt. «Neue Phänomenologie» nennt sich auch die auf der Philosophie von Schmitz basierende Schule, die sich in den letzten Jahren zu bilden begonnen hat. Zu deren Sympathisantenkreis gehören auch einige Vertreter der leibzentrierten Psychotherapie, die im deutschsprachigen Raum in letzter Zeit vermehrt die Philosophie von Schmitz rezipieren. Bezeichnend für das Interesse von psychotherapeutischer Seite ist u.a. die Veröffentlichung seiner Aufsatzsammlung «Leib und Gefühl: Materialien zu einer philosophischen Therapeutik» in der renommierten Reihe «Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften». Die Herausgeber dieser Reihe, zu denen u.a. Hilarion Petzold, einer der führenden Vertreter der leiborientierten Psychotherapie in Deutschland, gehört, schreiben im Vorwort: «Die Bedeutung von H. Schmitz für uns liegt darin, dass er eine Sprache für Phänomene gefunden hat, die uns in unserer Arbeit als Psychotherapeuten und Leibtherapeuten begegnen und die wir an uns selbst spüren. Seine Begriffe sind durch «Eichung von Worten an Phänomenen» unserem Ansatz zu einer integrativen therapeutischen Praxis erheblich näher als die psychoanalytischen oder gestalttheoretischen Begrifflichkeiten» [Schmitz, 1989, p. 8].

Von den bereits existierenden phänomenologisch orientierten Schulen der Psychotherapie, die auf Husserl und Heidegger aufbauen, setzt sich Schmitz in «Gefühl und Leib» selbstbewusst ab: «Obwohl ich die Kontinuität des phänomenologischen Bestrebens bei diesen Autoren und mir gern anerkenne», schreibt er, «kann ich mir von bruchloser Weiterführung ihrer Arbeit in Inhalt und Methode nichts Gutes versprechen. In meinen Augen sind sie bestenfalls Proto-Phänomenologen, die in den Vorurteilen der klassischen Metaphysik ... stecken bleiben» [Schmitz, 1989, pp. 29–30]. Sollte das, was wir in der Daseinsanalyse bisher getrieben haben, nur Proto-Phänomenologie gewesen sein, so wollen wir uns von dem ersten wahren Phänomenologen gern eines Besseren belehren lassen, zumal es um die daseinsanalytische Phänomenologie der Stimmungen und Gefühle, wenn man von ihrer fundamentalontologischen Grundlegung einmal absieht, nicht gerade zum Besten bestellt ist. «Eine spezielle Phänomenologie der

Stimmungen, Leidenschaften, Gefühle, Affekte liegt erst in wenigen tastenden Ansätzen vor», schrieb Boss in seinem «Grundriss» [Boss, 1975, p. 292]. Er selbst könne «nicht mehr als einige wenige Hinweise auf eine mögliche Differenzierung» geben. In den 20 Jahren seit dem ersten Erscheinen des «Grundrisses» ist die Daseinsanalyse in dieser Hinsicht keinen Schritt vorangekommen. Von der Phänomenologie der Leiblichkeit lässt sich dasselbe sagen. Die Auseinandersetzung mit einem grossangelegten phänomenologischen Entwurf, wie dem von Schmitz, sollte in dieser Situation von Interesse sein.

Ich werde in meinem Beitrag so vorgehen, dass ich zunächst Schmitzens Gefühlstheorie in ihren Grundzügen darstelle. Sie nimmt in seinem Denken eine noch zentralere Stelle ein als die Philosophie der Leiblichkeit, sagt er doch über den Band «Der Gefühlsraum»: «Dieses Buch ist das Kernstück meines Systems der Philosophie» [Schmitz, 1981b, p. XIV]. Daran anschliessend behandle ich den Bezug der Gefühle zur Leiblichkeit, wie Schmitz ihn sieht, und abschliessen möchte ich mit einer Würdigung und einigen kritischen Anfragen.

Gefühlstheorie

Zurückweisung der Introjektion der Gefühle

Die Gefühlstheorie von Schmitz lässt sich nur verstehen, wenn man weiss, gegen welche Interpretation des Gefühlslebens sie sich wendet. Schmitz nennt die von ihm kritisierte Auffassung die «Introjektion der Gefühle».

Ihre weit ausholende Zurückweisung ist ein Hauptmotiv seiner Philosophie: «Was das grosse Unternehmen eines Systems der Philosophie gegenwärtig zu rechtfertigen scheint», schreibt er, «ist nicht allein ein theoretisches, spekulatives Interesse, sondern hauptsächlich das Bedürfnis nach Überwindung der Introjektion der Gefühle» [Schmitz, 1981a, p. X].

Der Grundgedanke seiner Gefühlstheorie will «den prinzipiell verkehrten Ansatz der Behandlung des Gefühls in der Wissenschaft seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert» [Schmitz, 1981b, p. XIII] korrigieren. Die Fehldeutung des Gefühlslebens beruhe auf der Konstruktion der Seele bzw. ihres neuzeitlichen Nachfolgers, des Bewusstseins, als vermeintliche private Innenwelt erlebender Subjekte. Von der Innenwelt wird in diesem Selbstverständnis des Menschen eine Aussenwelt unterschieden, die von der Psyche oder dem Bewusstsein aus nur zugänglich ist, insofern sie in ihnen durch Vorstellungsbilder, Empfindungen, Bewusstseinsakte bzw. -inhalte vertreten ist.

Die Gefühle werden wie auch die Gedanken und Entschlüsse «als Inhalte des Bewusstseins verstanden, die sich in der Innenwelt des von ihnen betroffenen Subjekts abspielen» [a.a.O., p. 8], was Schmitz im Anschluss an R. Avenarius Introjektion nennt. «Die Introjektion hat in den letzten zweieinhalb Jahrtausend-

den das menschliche Selbstverständnis sowie die Schicksale von Recht und Religion massgeblich bestimmt» [ebd]. Sie hat sich seiner Meinung nach bereits im frühgriechischen Denken angebahnt und erreicht bei Plato ihre volle Ausprägung.

Schmitz erläutert die Entstehung der Vorstellung einer psychischen Innenwelt an der Geschichte des Selbstgespräches. Wenn bei Homer einer der Helden abgesehen von den anderen etwas überlegt, dann redet er seinen grossherzigen θυμός an, und dieser besonders in der Gegend der Brust und dem Zwerchfell lokalisierte «Herd leiblicher Regungen» übernimmt im Lauf der Anrede die Initiative, so dass es am Ende der Anrede heissen kann: «Aber wieso hat der liebe θυμός mir dieses auseinandergesetzt?»

Bei Platon schaut das Selbstgespräch anders aus. Er bestimmt das stille Denken, die διάνωια als eine «innerhalb der Seele an diese selbst gerichtete Unterredung ohne Stimme» (vgl. Soph. 263e). Die Unterredung mit dem θυμός ist zur Selbstreflexion geworden und spielt sich nun in einem vom Leiblichen abgetrennten Bereich ab, der zugleich Sprecher, Angesprochener und Raum des Gespräches sein soll. Schmitz (1981b, p. 11]: «Es ist so, wie wenn jemand sagen wollte: Das Zimmer spricht im Zimmer zum Zimmer».

Als Motiv, das zu der Annahme einer solchen Innenwelt führte, gibt Schmitz zwei praktische Interessen an: Selbst- und Naturbeherrschung. «Die Vorstellung von der Seele als einem Raum mit nicht mehr leiblichen Innerem entspricht also dem Bedürfnis der sich emanzipierenden Person, ein Haus zu haben, in dem sie Herr ist» [1981b, p. 11]. Sie distanziert sich dadurch von überwältigenden leiblichen Regungen. An zweiter Stelle steht das Bedürfnis, die Welt möglichst so zu vergegenständlichen, dass alles, was ist, auf wenige dauerhaft und intersubjektiv gut identifizierbare Merkmale reduziert wird, «so dass für den Rest (z.B. Gefühle, alles Atmosphärische) ein Abladeplatz benötigt wird; dazu bietet sich die aus dem ersten Bedürfnis entsprungene Seele an» [Schmitz, 1990, p. 18].

Seine Kritik an der Introjektion erinnert an die u.a. von Heidegger/Boss geleistete Destruktion der Vorstellung einer als Kapsel vorhandenen Psyche mit einem ihr immanenten Bewusstseinsfeld. In der Tat reiht Schmitz seine Theorie in einen geschichtlichen Kontext ein, in dem sich etwa seit 1900 in der Konzeption des Gefühls ein radikaler Neubeginn abzeichne, und nennt als Vorläufer, deren «diffuse Ansätze» er systematisch fundiert hätte, neben Rudolf Ottos Phänomenologie des Numinosen und Sartre auch Heideggers Konzept der Befindlichkeit [siehe Schmitz, 1989, pp. 20–21].

Gefühl als ergreifende Macht

Die Zurückweisung der Zuordnung der Gefühle zu einer imaginären, unräumlich und unleiblich gedachten psychischen Sphäre stellt Schmitz [1989, p. 109] vor die Aufgabe, ihren Platz «in der Welt, die sich uns zeigt, neu zu bestimm-

men». Er geht dazu auf ein archaisches Gefühlsverständnis zurück, das er vor allem in der frühgriechischen Dichtung und Philosophie sowie im Christentum der ersten Jahrhunderte bezeugt findet und von dem auch noch unsere gegenwärtige vortheorietische Denk- und Sprechweise geprägt ist. Wir sprechen ja davon, dass uns eine grosse Freude widerfährt, dass uns Kummer ergreift, ein Schreck überfiel usw. Und diese Redeweisen entsprechen nach Schmitz den Phänomenen besser als die herkömmlichen wissenschaftlichen Theorien. Gefühle treten dem leiblichen Subjekt als ergreifende Mächte gegenüber. Er zitiert zustimmend aus Carl Haensels «Wesen der Gefühle» (1946): «Die Entscheidung liegt darin, ob man das Gefühl als subjektiven Schaum betrachtet oder als Ausdruck und Abdruck einer nicht in uns beschlossenen Macht. Ob diese Dämonen uns mit voller Stärke überfallen wie bei einem Schreck oder ob sie uns sanft anpacken, sich in uns einschleichen wie bei einer morgendlichen Stimmung, bedeutet keinen Wesensunterschied» [zit. nach Schmitz, 1981b, p. 406].

Als «nächsten Geistesverwandten» im Hinblick auf die Auffassung der Gefühle als leiblich ergreifende Mächte bezeichnet Schmitz [1989, p. 258] Ludwig Klages. «Diese mächtigen Atmosphären gegen die heute tonangebende Personalität des souverän sich emanzipierenden Subjektes mit Kraft, Scharfblick und Leidenschaft auch theoretisch und philosophisch zur Geltung gebracht zu haben, ist die grösste Leistung des Denkers Ludwig Klages» [Schmitz, 1989, p. 255]. Klages rekuriert seinerseits ebenfalls auf das antike Verständnis der Gefühle als δαίμονες.

Das Gefühl als Dämon zu bezeichnen, ist für Schmitz nur insofern problematisch, als man es dadurch leicht in naiver Hypostasierung als geisterhafte Person missverstehen könnte. Er versucht, um dieser Gefahr zu entgehen, das mit Dämon gemeinte phänomenologisch genauer zu fassen, indem er die ergreifende Macht des Gefühls als die Macht von randlos ergossenen, also einen geometrisch nicht ausmessbaren Raum einnehmenden Atmosphären beschreibt, in die der Betroffene eingebettet ist, die ihn erfassen, überwältigen und durchdringen. Sie sind, so betrachtet, keine privaten inneren Zustände des Erlebens eines einzelnen Subjekts mehr, sondern erfüllen den gemeinsamen Raum unserer Welt, und deshalb kann auch dasselbe Gefühl zugleich mehrere Menschen ergreifen, wie etwa zwei Liebende oder eine Gemeinde im gemeinsamen Gebet [Schmitz, 1981b, p. 8]. Damit bin ich beim zweiten Hauptpunkt seiner Gefühlstheorie angelangt.

Gefühl als Atmosphäre

Schmitz versucht, an die eigenartige Räumlichkeit von Gefühlen heranzuführen, indem er das im klimatischen Spüren erschlossene Raumhafte des Klimas aufweist.

«In einem Zimmer merken wir sofort, ob es schwül und stickig ist; im Hochgebirge oder Hochwald tauchen wir in eine frische, kühle, herbe Atmosphäre ein, die wir mitunter schmerzlich vermissen, wenn wir zur Tiefebene zurückkehren, wo es drückend feucht und lau ist. ... Diese Atmosphäre, in die wir uns dank unseres Inneseins von Wetter oder Binnenraumklima eingebettet finden, ist jeweils randlos durch die Weite ergossen, die als Hintergrund unseres leiblichen Befindens jeweils unwillkürlich mitgegeben ist ... Diese Weite ist als Atmosphäre des gespürten Klimas ohne Lagen und Abstände, voluminös und unteilbar ausgedehnt» [Schmitz, 1990, pp. 292–293].

Er unterscheidet drei Weisen der menschlichen Raumerfahrung: den Weite-
raum, den Richtungsraum und den Ortsraum. Die elementarste Form der Räum-
lichkeit ist der Weite-
raum. Er besteht in der Erfahrung einer nicht metrisch oder
sonstwie gegliederten Weite, in der sich einzig der Leib als von dieser Weite
betroffener Ort abhebt. Im leiblichen Richtungsraum treten zwischen der Enge
des Leibes und der Weite vermittelnde Richtungen ein, die aus der Enge in die
Weite führen. Gemeint sind die von uns ausgehenden Richtungen nach vorne,
hinten, oben, unten, rechts und links usw. «Auf der Grundlage des leiblichen
Richtungsraumes entsteht der Ortsraum, wenn über den Lage- und Abstandsbe-
ziehungen zwischen Zielen leiblicher Richtungen relative Orte eingeführt wer-
den» [Schmitz, 1990, p. 284]. Die Räumlichkeit des Klimas ist von der Struktur
des Weite-
raumes. Es ist räumlich ausgedehnt, voluminös, hat aber weiter keine es
einschliessenden Flächen bzw. es durchziehende Ebenen, Dimensionen oder
andere Gliederungen. Schmitz [1989, p. 40] spricht von einem prädimensionalen,
unteilbar ausgedehnten, flächenlosen Volumen, wie man es auch im Hörbereich
an bestimmten Klängen erfahren kann, etwa am raumerfüllenden Tönen eines
Gongs.

In ähnlicher Weise wie das Klima sind auch die Gefühle räumlich nach Art
des Weite-
raumes. Sie haben von sich aus eine durch keine Fläche begrenzte,
unbestimmt weite Erstreckung, die freilich manchmal auch, wie wir noch sehen
werden, Richtungen aufweist.

Bestimmte Wetterlagen stehen von sich aus schon den Gefühlen nahe; wir
sprechen darum z.B. von der Gewitterstimmung, die einer aufgeregten, gespan-
nten Erwartung entspricht, auch eine trübe Wetterlage ist kaum von der Atmo-
sphäre einer dumpfen Schwermut zu unterscheiden [ebd.]. Gefühlsatmosphären
können aber auch ganz unabhängig von der Wetterlage sein. Schmitz nennt als
Beispiel die Atmosphäre von Verlegenheit in einer Gesprächsrunde, in die ein
Nichtsahnender, möglicherweise gut gelaunt und voller Neuigkeiten, herein-
platzt, «bis ihm im Bann des ihm wortlos entgegenschlagenden «Klimas» der
Betretenheit das Wort auf den Lippen erstirbt» [ebd.].

Hier ist der Ort auf Heidegger zu verweisen, der in einer Vorlesung des Jah-
res 1929/30 im Zuge einer vorläufigen Kennzeichnung des Phänomens der Stim-
mung nicht nur die Introjektion des Gefühls im Sinne Schmitzens kritisiert, son-

dern auch bereits das Atmosphärische der Stimmung als eine Weise des Miteinanderseins thematisiert. «Die Stimmung», meint Heidegger dort, «ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinanderseins. Ein – wie wir sagen – gut aufgelegter Mensch bringt Stimmung in eine Gesellschaft. Erzeugt er da bei sich ein seelisches Erlebnis, um es dann auf die anderen zu übertragen, so, wie Infektionskeime von einem Organismus in den anderen hinüber und herüber wandern? Die Stimmungen sind keine Begleitscheinungen, sondern solches, was im vorhinein gerade das Miteinandersein bestimmt. Es scheint so, als sei gleichsam je eine Stimmung schon da, wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchten und von der wir dann durchstimmt würden. Es sieht nicht nur so aus ..., sondern es ist so» [Heidegger, 1983, pp. 100–101].

Nicht nur bei der Gestimmtheit eines Miteinanderseins, die sich über eine Anzahl von Menschen gemeinsam legt und sie ergreift, auch bei Gefühlen, die Einzelne ergreifen und für gewöhnlich als deren Privatangelegenheit betrachtet werden, ist für Schmitz das Atmosphärische des Gefühls aufzuweisen. Als Beispiel nennt er u.a. die *ἀκηδία*, den depressiven Überdruß, der nach der Lasterlehre des Johannes Cassian den Mönch wie ein widriger Nebel anfüllt. Die trostlose Niedergeschlagenheit, der Missmut ist dergestalt eine Atmosphäre, die den von ihr Heimgesuchten umnebelt und durchdringt wie ein dicker Dunst.

Auch bei einem Menschen, der von überschäumender Freude wie von einem Dämon überfallen wird, zeigt sich das Gefühl als Atmosphäre. Die Leichtigkeit, die den Erfreuten beflügelt und mitunter vor Freude Hüpfen und Springen lässt, erfasst seine Leiblichkeit, «weil sein spürbares leibliches Befinden in eine eigentümliche Atmosphäre eingetaucht ist, in ein Klima gleichsam, worin Widerstände von sich aus phänomenal zurücktreten und namentlich der Widerstand der Schwere als spielend überwindbar imponiert. Man könnte, an die Rede der Physiker von einem Schwerfeld der Erde mit herabziehender Gravitationsrichtung anknüpfend, von einem «Leichtigkeitsfeld» mit aufstrebender, emportragender Tendenz sprechen, in das der Mensch ... durch seine Freude hineingerät» [Schmitz, 1981b, p. 116]. Die Leichtigkeit des Freudensprunges ergibt sich aus der erhebenden Atmosphäre, in der der Erfreute sich befindet. Seine Gebärde ist nicht primär Entfaltung eigener Leibeskraft, wie bei einem Hochspringer im Sport etwa, sondern ein Sich-mitnehmen-Lassen und Gehoben-Werden durch die nach oben gerichtete Atmosphäre, in die er eingebettet ist [siehe a.a.O., pp 118–119].

Das eigentümlich erhebend Atmosphärische der Freude versucht Schmitz noch deutlicher herauszuarbeiten, indem er sie mit dem Stolz vergleicht, der ebenfalls hochstrebt, der aber für ihn keine Atmosphäre darstellt, sondern eine leibliche Regung. «Der Stolz», so schreibt er [1989, p. 140], «ist eher eine leibliche Regung schwellender Weitung als ein Gefühl; schon das Imponiergehabe der

Tiere deutet auf solchen leiblichen Stolz. Stolz im Sichaufrichten, in frei sich dehnender leiblicher Entfaltung, der namentlich das Zurückwerfen des Kopfes dient, ist eine Methode der leiblichen Abhebung, nicht der Hingabe an eine ziehende und hebende Atmosphäre. Reine Freude dagegen umgreift und trägt den Leib, der sich dank ihrer hebenden Kraft sogar im Sprung gleichsam nach oben loslassen kann, während der stolze Leib an seinem Platz verharrt und diesen durch Aufrichten nur noch nachdrücklicher von der Umgebung abhebt».

An der Freude zeigt sich überdies, dass die Räumlichkeit der Gefühle keineswegs homogen ist, sondern vielfältige Strukturen aufweist. Anhand dieser unterschiedlichen Strukturiertheit der Gefühlsräume nimmt Schmitz eine Klassifikation der verschiedenen Arten von Gefühlen vor:

1	Reine Stimmungen:	Weite erfüllend ohne Gerichtetheit, z.B. Verzweiflung, Glück
2	Erregungen:	Gefühle mit räumlicher Gerichtetheit
2.1	Reine Erregungen:	ohne bestimmtes Ziel gerichtet, z.B. Freude, Schwermut (nach oben, nach unten), Scham, Bangnis (zentripetal, von allen Seiten her), diffuse Sehnsucht (zentrifugal, nach allen Seiten hin)
2.2	Zentrierte Erregungen:	mit Verdichtungsbereich bzw. Verankerungspunkt, z.B. Zorn auf jemand, über etwas

Gefühle, die eine Weite ohne Gerichtetheit haben, nennt er *reine Stimmungen*. Darunter fallen die leere Öde der Verzweiflung und die allumfassende Erfülltheit der Zufriedenheit. Die reinen Stimmungen kommen manchmal als dominierende zum Vorschein, bilden aber immer Hintergrund und Boden eines jeden Gefühlszustandes.

Von den reinen Stimmungen hebt er ab die Erregungen als Gefühle, die eine bestimmte Gerichtetheit aufweisen. Hier wieder die *reinen Erregungen*, die ohne bestimmtes Ziel in eine Richtung gehen, wie etwa Freude oder Schwermut, oder allseitig ausgerichtet sind, wie die Aufbruchsstimmung. Zu den allseitigen Erregungen zählen auch die zentripetalen (von allen Seiten her, Bangnis, Scham) und zentrifugalen (nach allen Seiten hin, diffuse Sehnsucht).

Den reinen Erregungen stehen gegenüber die *zentrierten Erregungen* bzw. Gefühle, die einen Verdichtungsbereich (Zorn auf jemand, Furcht vor dem Zahnarzt) bzw. einen Verankerungspunkt (Zorn über etwas, Furcht wegen des Schmerzes) oder beides besitzen. Hierunter fallen die Gefühle, die von Brentano und Husserl als intentionale Gefühle gekennzeichnet wurden.

Bei Brentano und Husserl gilt die Intentionalität, das Gerichtetsein auf etwas, als eine Grundstruktur der psychischen Phänomene bzw. Bewusstseinsakte. Denken ist Denken von etwas, Wahrnehmen ist etwas wahrnehmen, Wollen richtet sich auf das Gewollte usw. Analog denkt man in der Phänomenologie meist auch die Gefühle als intentional auf etwas oder jemand bezogen, im Hass wird etwas gehasst, die Liebe richtet sich auf das Geliebte. Das klingt selbstverständlich, doch Schmitz lehnt die Rede von intentionalen Gefühlen ab, weil sie zu sehr am Leitbild der Intentionen als Akte, die auf ihren Gegenstand hinzielen, wie das etwa für das Wollen zutreffen mag, orientiert seien. Gefühle von der Art zentrierter Erregungen sind seiner Meinung nach keine Intentionen, keine Weisen des Sichrichtens auf etwas. Vielmehr handle es sich auch hier um Atmosphären, die freilich auf etwas zentriert sind, von dorthin hervortreten bzw. an etwas als ihrem Grund verankert sind [Schmitz, 1981b, p. 312; Schmitz, 1989, p. 23].

Es lohnt sich, bei dieser Diskussion etwas länger zu verweilen. Schmitz entwickelt seine Kritik an der Intentionalität der Gefühle anhand der Bestimmung der «Liebe im Vollendungsstadium», die der Münchner Phänomenologe Pfänder versucht hat. Pfänder: «Sie geht zentrifugal dreizackig vom liebenden Ich zum geliebten Gegenstand. In der Mitte verläuft der positive zentrifugale Gefühlsstrom, darunter liegt die Zweieinigung des Ich mit dem geliebten Gegenstand und darüber schlägt die Bejahung ihren Boden» [zit. nach Schmitz, 1981b, p. 307]. Schmitz meint dazu sarkastisch: «Die Liebe im Sinne von Pfänder gleicht einer gegen das geliebte Wesen vordringenden Gabel oder einem Heereszug» [a.a.O., p. 308].

Er zitiert als Gegeninstanz die aus lebendigem Betroffensein kommende Schilderung, die eine Mutter von der Liebe zu ihrem Sohn gibt, und entnimmt ihr, «dass die Liebende ihre Liebe zum Geliebten nicht ... als ein Gefälle von ihr zu diesem hin spürt, sondern umgekehrt als etwas, das sie vom Gegenstand ihrer Liebe empfängt: Dieser bringt die Stürme zur Ruhe, die in ihr toben, und eine heitere Sonnigkeit geht von ihm über sie aus. Er ist ihr Glück und Friede; keine Rede ist von Intentionen der Befriedigung an etwas oder Beglücktheit über etwas, sondern das geliebte Wesen ist das Glück, der Friede selbst, wovon die Liebende so atmosphärisch eingebettet und durchdrungen wird, wie ... Baudelaire, durch dessen Leben die Geliebte sich zieht, wie eine von Salz geschwängerte Luft» [ebd.]. An und im Geliebten verdichtet sich das atmosphärische Gefühl, in das dieser mit allen Dingen getaucht ist und das die/den Liebende(n) vom Geliebten her ergreift. Deshalb hält Schmitz die Rede von einer Klasse zentrierter Gefühle für phänomengerechter als die von der Intentionalität dieser Gefühle. Ich werde darauf bei meiner abschliessenden Würdigung noch einmal zu sprechen kommen.

Die von Schmitz in umfangreichen akribischen Einzelanalysen entwickelte Systematik muss hier nicht näher ausgefaltet werden. Das Grundprinzip seiner Gefühlstheorie dürfte hinlänglich klar geworden sein, und ich gehe nun zu seiner Darstellung des Bezugs von Leiblichkeit und Gefühl über.

Gefühl und Leiblichkeit

Unterscheidung von Wahrnehmung des Gefühls und Fühlen des Gefühls in affektiver Betroffenheit

Nach Schmitz werden die Gefühle als räumlich ausgebreitete Atmosphären, in die der Mensch eingebettet ist, nicht notwendigerweise gefühlt und damit erst zu seinen eigenen Gefühlen. Nicht immer lassen wir uns von einer Gefühlsatmosphäre, die wir gleichwohl wahrzunehmen vermögen, auch schon ergreifen. Schmitz erinnert in diesem Zusammenhang an die Klagen von Depressiven, dass sie von den Gefühlen, die sie wohl noch spüren, nicht mehr oder nur abgeschwächt ergriffen werden. Aber auch im nichtdepressiv verstimmteten Leben begegnet uns das Phänomen der Wahrnehmung von Gefühlen ohne eigene Ergriffenheit. Ein Beispiel: «Die «strahlende» Freude des Kindes bei der Weihnachtsbescherung können die anwesenden Erwachsenen nicht unmittelbar in eigene Betroffenheit übernehmen, weil ihnen dafür die naive Empfänglichkeit des Kindes fehlt, aber sie kann ein wesentlicher Faktor ihrer eigenen, anders getönten Feststimmung werden, der diese steigert und gewissermassen verklärt, so dass eine Atmosphäre entsteht, von der das Kind nichts weiss, während es sie doch durch seine Freude mitentzündet, und diese Atmosphäre ergreift den Erwachsenen. Dann wirken zwei Atmosphären harmonisch zusammen: Das Kind ist gleichsam eingehüllt in die ganz helle Flamme seiner Freude, während eine etwas gedämpftere Helligkeit, die sich von jener Flamme nährt, die Älteren in ihren Bann zieht» [Schmitz, 1993, p. 48].

Offenbar bestehen erhebliche Unterschiede zwischen 1. der Wahrnehmung einer Atmosphäre, ohne davon angesteckt zu werden, 2. der mittelbaren Ergriffenheit durch ein aufdringlich sich präsentierendes Gefühl, das, wie im eben zitierten Fall die kindliche Weihnachtsfreude, ein ihm ähnliches bzw. bei anderer Gelegenheit auch ein konträres erweckt, und schliesslich 3. der direkt ergreifenden Atmosphäre. Was muss zu einer Gefühlsatmosphäre dazukommen, damit sie den Menschen unmittelbar erfasst?

Leibliches Betroffensein von Gefühlen

Die Antwort auf diese Frage kann, so Schmitz [1990, p. 303], «leicht gegeben werden. Das Gefühl ergreift durch leibliche Regungen, die es dem Betroffenen auferlegt.» Zur Klärung dessen, was Schmitz unter leiblichem Betroffensein versteht, sind zunächst einige Anmerkungen zur Betroffenheit als solcher notwendig.

Affektives Betroffensein. Betroffenheit meint, dass jemand etwas nahegeht. Zu ihr gehört neben dem Gegebensein dessen, was betroffen macht, ein Innesein, dass es bei dem, was einem nahegeht, um einen selber geht [siehe Schmitz, 1989, p. 22]. In der Betroffenheit wird »jemand engagiert, aufgerufen, auf sich selbst als

den, den etwas angeht, hingewiesen» [a.a.O., p. 220]. Ohne affektives Betroffen-sein, meint Schmitz [a.a.O., p. 107], «wäre alles in gleichmässige, neutrale Objektivität abgerückt». Das Gegebene würde uns nicht als uns selbst unvertretbar in Anspruch nehmen, wir hätten es als einen Gegenstand, der uns im Grunde nichts angeht, gegenüber.

Das, was betroffen macht, ruft dagegen dem Betroffenen gleichsam zu: *Tua res agitur*, es geht um dich [Vgl. u.a. Schmitz, 1990, p. 197]. Angesprochen ist dabei der Betroffene als er selbst in seiner Ganzheit. «Was mir nahegeht, muss mich selber treffen, nicht eine vorgeschobene Instanz oder ein Stück von mir» [a.a.O., p. 197]. Die Betroffenheit von Zorn etwa enthüllt mir den Zorn als meinen. Durch etwas Erzürnendes von Zorn affektiv betroffen sein, heisst, dass das Erzürnende mir so zu Herzen geht, dass ich mich selbst verstehe als zornigen und mich selbst als zorneregert anerkenne. In der Betroffenheit liegt also ein Sichverstehen und Sichanerkennen, Sichhinnehmen als von Zorn erfüllt, was wiederum nur heissen kann, sich anerkennen als zornig in Beziehung auf das Erzürnende [vgl. Schmitz, 1981b, pp 80–81].

Zur Echtheit eines Gefühls bei jemandem gehört für Schmitz, dass man sich zumindest anfänglich distanzlos von ihm erfüllen und mitnehmen lässt. Im Unterschied zu anderen, distanzierteren Weisen des Betreffens ist die Betroffenheit vom Gefühl wesentlich ergriffene Betroffenheit [Schmitz, 1981b, pp. 140–145]. Oder in antiker Denkweise formuliert: «Dem ... Dämon antwortet das Pathos: das Gepackt- und Mitgerissenwerden von der erregenden Macht, die Empfängnis des als Dämon wirkenden Gefühls» [Schmitz, 1981a, p. X].

Das Ergreifende am Gefühl empfängt seinen eigentümlichen Charakter aus der Abgründigkeit und Tiefe des Gefühls, die Schmitz auch die Windnatur der Erregungen nennt, u.a. in Anlehnung an die biblische *Ruach* und das *Pneuma*, das nach Joh 3,8 weht, wo es will, und von dem man nicht sagen kann, woher es kommt und wohin es weht.

Die Gefühle ergreifen mit der eigenständigen, hinreissenden und unvermuteten Art des Windes, und wie beim Wind ist auch bei ihnen das Woher und Wohin nicht auszumachen. Käme das Gefühl aus einer örtlich identifizierbaren Quelle auf, so könnte man sich auf es einrichten, und es verlöre dadurch von seiner ergreifenden Art. Doch es kommt auf unvermutete Weise aus dem nicht festzustellenden Abgründigen [siehe Schmitz, 1981b, p. 274]. Bei der Analyse der Windnatur der Erregungen kommt zum Vorschein, dass die Gefühle für Schmitz letztlich *Numina* sind, die die geheimnisvolle Abgründigkeit des Göttlichen besitzen. Die Autorität des Göttlichen ist für ihn im Grunde immer die Autorität von Gefühlen, und «göttlich sind beliebige Gefühle für jemand, für den sie ... dank seiner Ergriffenheit von ihnen eben solche Autorität mit unbedingtem Ernst haben» [Schmitz, 1990, p. 440].

Die Überwältigung vom Gefühl in der Betroffenheit ist ein von ihm Beanspruchtwerden, das zu einer Auseinandersetzung herausfordert. «So kommt es dazu», meint Schmitz, «dass der Mensch die Verantwortung für das Schicksal des Gefühls bei sich übernimmt, auch wenn ihm dieses als fremde und vielleicht überlegene Macht gegenübersteht» [a.a.O., p. 142]. Im Betroffenwerden von dem Gefühl, in das man als Ergriffener schon verstrickt ist, eröffnet sich ein Spielraum für sich hingebendes, sich öffnendes oder sich verschliessendes, abwehrendes Verhalten dem Gefühl gegenüber. «Affektives Betroffensein ist also von vornherein nicht nur Geschehen und Geschehenlassen, sondern ebenso Stellungnahme, eigener Einsatz und Eingehen auf etwas» [a.a.O., p. 357].

Leiblichkeit des Betroffenseins von Gefühlen. Die zu erläuternde These von Schmitz lautet, das Gefühl ergreife durch leibliche Regungen, die es dem Betroffenen auferlegt. Nach der Darstellung der Betroffenheit gehe ich nun auf den Begriff der leiblichen Regungen ein.

Schmitz sagt dazu: «Wenn ich vom Leib rede, denke ich nicht an den menschlichen oder tierischen Körper, den man besichtigen und betasten kann, sondern an das, was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne über ein «Sinnesorgan» wie Auge oder Hand zu verfügen, das man zum Zweck dieses Spürens willkürlich einsetzen könnte. Das so Gespürte bezeichne ich als leibliche Regung; es kann die Grenzen des sicht- und tastbaren Körpers überschreiten, wie im Fall der Phantomglieder der Amputierten. Schmerz, Hunger, Durst, Schreck, Wollust, Frische, Mattigkeit, Behagen, Ein- und Ausatmen sind Beispiele leiblicher Regungen, die am eigenen Leib gespürt werden; ich spreche in diesem Sinn vom eigenleiblichen Spüren und dessen Gegenstandsgebiet» [Schmitz, 1990, p. 115].

Zwischen den so bestimmten leiblichen Regungen und den Gefühlen besteht ein Unterschied. «Nicht die Gefühle selbst sind leibliche Regungen, aber das Fühlen im Sinn der Ergriffenheit, des affektiven Betroffenseins vom Gefühl gehört allerdings zum spürbaren leiblichen Befinden» [Schmitz, 1989, p. 120]. Zur Verdeutlichung greift Schmitz wieder zum Beispiel des atmosphärischen Spürens. Wie das Wetter, mit dem sich unser Leib auseinandersetzt, indem es ihn frösteln und schwitzen lässt, so widerfahre auch das Gefühl dem Menschen am eigenen Leib, aber gerade nicht von ihm her, nicht als dessen Zustand [vgl. Schmitz, 1989, p. 127].

Der Umstand, dass es mir am eigenen Leib widerfährt, macht das Gefühl zu je meinigem. «Kummer wird z.B. der meinige (statt bloss mitleidig wahrgenommener fremder) dadurch, dass er sich mir auf die Brust legt oder mich in anderer Weise spürbar bedrückt» [Schmitz, 1990, pp. 303–304].

Besonders die bewegende, Gebärden hervorrufende Macht des Gefühls, Schmitz spricht von ganzheitlichen Bewegungssuggestionen, die uns von ihr auferlegt werden, ist am Ergriffenwerden beteiligt. «Nur dadurch», meint er, «dass das Gefühl als atmosphärische Macht den Leib unmittelbar mit Bewegungssuggestionen ergreift, lässt sich auch die erstaunliche Sicherheit und Selbstverständ-

lichkeit der Gebärde verstehen, mit der jeder, auch der Ungeschickteste, seinem Gefühl Ausdruck zu verleihen vermag: Der Freudige weiss zu hüpfen, der Kummervolle zu stöhnen und schlaff oder wie gebrochen dazusitzen, der Beschämte den Kopf zu senken und die Schultern einzuziehen, der hoffnungslose Verzweifelte gellend aufzulachen usw.; niemand der so betroffen ist, muss erst verlegen fragen, wie man so etwas macht. Anders verhält es sich bei den Sympathiegefühlen. Der Mitleidige, der bloss mittelbar und nicht leiblich spürbar von fremdem Kummer heimgesucht wird, muss sich oft genug fragen, auf welche Weise er seinem Mitleid Ausdruck geben soll, weil er dabei an einem Kummer Mass nimmt, der ihn nicht als ergreifende Macht leiblich packt und ihm daher auch nicht von selbst ein leibliches Ausdrucksverhalten in der Gebärde eingibt» [a.a.O. p. 305].

Würdigung und kritische Anfragen

Zurückblickend auf das Dargelegte, möchte ich abschliessend zunächst darlegen, worin meiner Meinung nach der positive Ertrag der Analysen zum Gefühl und seinem Verhältnis zur Leiblichkeit, die Schmitz ausarbeitete, liegt.

1. Die Kritik an der Introjektion der Gefühle, die sie aus der vorgestellten Zugehörigkeit zu einer privaten Innenwelt herausholt und wieder in ihrer Weltweite sichtbar macht, ist sicher eines der wichtigsten Ergebnisse der Phänomenologie des Gefühls und der Stimmungen, die in unserem Jahrhundert erreicht wurden. Schmitz führt hier die Ansätze früherer Phänomenologen produktiv weiter, indem er die Räumlichkeit der Stimmungen hervorhebt und das spezifisch Atmosphärische einer Vielzahl unterschiedlicher Stimmungen akribisch analysiert.

2. Eine wichtige Einsicht stellt der Aufweis des Ergriffenwerdens und Betroffenseins von Gefühlen als leibliches Geschehen dar. Gefühle suchen uns nicht in leiblos seelischer Weise heim. Sie beengen oder weiten unser leibliches Befinden und bestimmen unsere Haltung und die Sprache der Gebärden. Die leibliche Verfassung ist für Schmitz eine Art Resonanzboden für die Atmosphären. Nur ein Leib, der durch Engung und Weitung mitschwingen kann, ist für die ergreifenden Gefühle empfänglich. Ein Mensch, der nicht dieser leiblichen Bewegtheit fähig ist, «liegt leiblich wie ein Fels oder Stein in der Brandung der Gefühle» [Schmitz, 1993, p. 56]. Von hier aus eröffnen sich Wege, um auch in der Psychotherapie bedeutsame Verhaltensweisen, z.B. die Vorgänge der Verdrängung von Gefühlen oder die Gefühlsarmut des Depressiven, besser zu verstehen.

3. Seine Kritik an der vermeintlichen Intentionalität der Gefühle ist berechtigt, wenn man bedenkt, welche Art der Intentionalität er im Auge hat, nämlich das Verhalten durch das ein Subjekt sich auf etwas ausrichtet und es dadurch zum Gegenstand macht. Er wird aber bei an Heidegger geschulten Phänomenologen mit seiner Kritik vermutlich offene Türen einrennen. So bestimmt Heidegger

[1979, p. 141] in «Sein und Zeit» das Sichfürchten vor etwas nicht als ein Sichrichten auf das Gefürchtete im Sinn eines vom Subjekt ausgehenden Vergegenständlichens, sondern als «das sich-angehen-lassende Freigeben des ... Bedrohlichen». Mit einer durch die Lektüre der Werke von Schmitz geschärften Aufmerksamkeit entdeckt man, dass das im Fürchten freigegebene Bedrohliche bei Heidegger von einem Nimbus, wenn man so will einer Atmosphäre des Unheimlichen umgeben ist. «Die Gegend selbst», sagt er, «aus der das Bedrohliche erwartet wird, ist solches <mit dem es nicht geheuer ist>. Im sich Nahen des Bedrohlichen strahlt die Abträglichkeit aus und hat darin den Charakter des Drohens» [a.a.O., p. 140]. Hier ergeben sich durchaus Anknüpfungsmöglichkeiten zu Schmitzens Analyse der zentrierten Gefühle, die das, was bei Heidegger der Sache nach, wenn auch nur ganz unausgefaltet, da ist, in mancher Hinsicht weiter aufschliessen.

Allerdings wird ein geliebter Mensch wahrscheinlich nicht sehr glücklich sein, wenn man ihm statt «Ich liebe Dich» gestehen würde: «Ich bin von einer Liebesatmosphäre ergriffen, die in Dir sich verdichtet.» Offenbar hat Schmitz es mit seiner Atmosphärentheorie schwer, den Anteil, den wir selbst an der Stimmung und am Gefühl haben, zu bestimmen, und zwar sowohl was unseren Anteil an gefühlsmässigen Beziehungen anderer zu uns als auch was unser eigenes Fühlen betrifft.

Seine Theorie kann kaum sichtbar machen, dass es das Geliebte selbst ist, das dem Liebenden nahegeht und am Herzen liegt, und nicht eine Atmosphäre. Das Geliebte droht im Betroffensein durch die Atmosphäre zu verschwinden. Schmitz spricht denn auch an der oben bereits erwähnten Stelle davon, dass der geliebte Sohn sich für die Mutter in eine Atmosphäre verwandle [siehe Schmitz, 1981b, p. 308].

Diese Schwierigkeit hängt mit fundamentalen Problemen zusammen, die von seiner philosophischen Grundhaltung herrühren, auf die ich nun abschliessend eingehen will. Philosophie ist für Schmitz [1981a, p. 15] «Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung». Das Bedürfnis zu philosophieren wird seiner Meinung nach im Menschen wach, sobald er sich nicht mehr in kindlicher Sicherheit in seiner Umgebung geborgen findet und sich dadurch genötigt sieht, den Verlust an Sicherheit zu überwinden, indem er aufgrund eigener Bestimmung seinen Platz im Leben einnimmt [siehe 1981a, p. 34]. Es geht dabei um das Finden eines unerschütterlichen Fundaments der Sicherheit, das der Beirung seines Verhältnisses zur Umgebung überhaupt und im Ganzen standhält [so Schmitz, 1981a, p. 64]. Schon hieraus ist deutlich, dass für ihn die Selbstgewissheit des Subjekts als verlorene den Beginn und als wiederhergestellte das Ende allen Philosophierens darstellt.

Seine Philosophie will expressis verbis dem von Descartes als fundamentum inconcussum beanspruchten cogito einen «neu gefestigten Grund und klareren

Sinn» [Schmitz, 1981a, p. 5] verschaffen. «Allerdings», so meint Schmitz [ebd.], «wäre es aussichtslos, zum Zweck dieses Nachweises bei dem bloss vorstellenden und meinenden Bewusstsein, das vielleicht an erster Stelle durch die Formulierung cogito nahegelegt wird, anzusetzen. Bloss die stellungnehmenden Akte des Bewusstseins, an denen wir affektiv beteiligt sind, eröffnen eine Gelegenheit dazu.»

Er sucht Gewissheit für das Sein des Subjektes, das «Ich bin», auf das sich das Selbstbewusstsein bezieht. Und er findet das zweifelsfrei gewisse Bewusstsein davon, dass ich wirklich da (im Sinne von gegenwärtig vorhanden) bin, «speziell in solchen Erfahrungen, die einen beklemmenden, bedrängenden, leiblich spürbar einengenden Charakter haben» [Schmitz 1984, p. 388].

Die «wichtigste Gabe des Leiblichseins» ist für Schmitz [1989, p. 249] deshalb «die Chance, in die Enge getrieben zu werden. Erst dadurch gibt es einzelne Gegenstände; alle Züge der Personhaftigkeit, alles Denken, jedes Vermögen besonnener Orientierung beruhen auf diesem Geschenk». «Leiblich sein, heisst: erschrecken können, ich meine: aufgeschreckt werden können» [a.a.O., p. 219]. Wobei für Schmitz am Aufschrecken nicht das Erwachen und Anwesendwerden wesentlich sind, sondern dass es uns leiblich zusammenzieht und man durch die leibliche Beengung eingegrenzt spürt, dass man wirklich ist.

«Der leiblich spürbar bedrängte Mensch kann sich ... der Anerkennung von Dasein und Subjektivität ineins – in meinem Fall z.B.: dass ich da bin und dass ich wirklich da bin – nur noch im Gedankenspiel, nicht mehr im Ernst entziehen [Schmitz, 1984, p. 389]. Die Erfahrung der leiblichen Beengung wird zur Brücke zwischen dem Denken im Sinn des distanzierenden, alles im Vorstellen objektivierenden Selbstbewusstseins und dem Sein im Sinn des tatsächlich für sich selbst Vorhandenseins eines Subjekts.

Das Sein des menschlichen Subjekts hat bei Schmitz demgemäss zwei Grundweisen: Einmal das affektiv Betroffensein in der Enge des Leibes, dem Ursubjekt, in dem Wirklichkeit und Subjektivität untrennbar eins sind. Das affektive Betroffensein wird primär gedacht als Beisichsein, Zuwendung zu sich «und eventuell zu anderen Gegenständen, zu denen sich der affektiv Betroffene auf diese Weise in Beziehung setzt» [1990, p. 199]. Zum anderen hat der Mensch die Möglichkeit, sich über das Betroffensein und Betroffenmachende zu erheben in den objektivierenden Akten des meinenden, vorstellenden Selbstbewusstseins, und darin liegt für Schmitz die, wenn auch prekäre, Auszeichnung des Menschseins, denn erschrecken können auch schon die Tiere, die deshalb für Schmitz ebenfalls eine elementare Subjektivität besitzen.

Von der pathischen Seite seines Subjektseins droht dem Menschen die Erschütterung, das Verschlungenwerden in der Überwältigung durch panische Erregungen, von der reflektierenden Seite die Entfremdung von sich im Verlust der Fähigkeit, ganz in etwas aufgehen zu können, die schliesslich eine Unsicherheit bezüglich des eigenen Seins hervorruft.

Die Gefühle können in diesem anthropologischen Ansatz nicht als zum Sein des Menschen gehörig verstanden werden, da dieses ein im strengen Sinn gefühlloses Beisichsein ist, das sich in der leiblichen Enge mit ihren an sich gefühllosen Regungen und Zuständen oder in der ebenfalls gefühllosen objektivierenden Reflexion vollzieht.

Schmitz rechnet die Gefühle dementsprechend auch ganz konsequent dem Weltstoff zu, dessen objektive Gegebenheit erst durch das affektive Betroffen- und besonders Beengtsein von ihm zu einer subjektiven Tatsache wird.

Er will konsequenterweise neben der Räumlichkeit der Gefühle auch eine Stofflichkeit an ihnen feststellen. «Die phänomenologische Untersuchung führt so zu einer Ansicht, die man unbefangen als materialistische Gefühlstheorie bezeichnen darf» [Schmitz, 1981b, p. 208]. Nämlich wenn man alles als stofflich anerkennt, das Volumen, Dichte, Gewicht besitzt. Gefühle sind für ihn «einer raumerfüllenden Masse» vergleichbar [ebd. p. 321].

«Man kann den von Gefühlen affektiv betroffenen Menschen als Monade verstehen, die ihre Welt für sich allein produziert, oder als einen Empfangsapparat, der aus dem Rauschen überpersönlicher Atmosphären mit der Antenne seiner Leiblichkeit diejenigen herausfiltert, die zu seiner leiblichen Disposition und zu seinem ... Charakter passen. Metaphysisch sind beide Deutungen gleichberechtigt, phänomenologisch und erkenntnistheoretisch verdient die zweite den Vorzug» [Schmitz, 1989, p. 132].

Gemäss der von Schmitz bevorzugten zweiten Deutung, stellt sich die Beziehung zwischen Leiblichkeit und Gefühl als ein Kausalverhältnis dar, bei dem die Atmosphäre auf den Leib einwirkt und affektives Betroffensein verursacht.

Ist es aber wahr, dass Gefühle dem Menschen in dieser Art als eigenständiges objektiv Seiendes begegnen und auf ihn einwirken? Sind Gefühle überhaupt vorhanden Seiendes? Ist es wahr, dass sie erst vermittelt durch leibliche Regungen zu den unseren werden? Wenn nicht, welcher Bezug waltet dann zwischen Leiblichkeit und Gefühl?

Ich glaube, dass ein daseinsanalytischer Ansatz geeignet ist, zumindest einigen der Fragwürdigkeiten, in die die Phänomenologie von Schmitz gerät, zu begegnen.

Wenn man Heideggers Schritt vom Bewusstsein zum Dasein mitvollzieht, ergibt sich die Möglichkeit, die Gefühle und Stimmungen zu verstehen, ohne sie als Erlebnisse einer imaginären Innenwelt zu introjizieren, oder aber, dem gegenteiligen Irrtum von Schmitz verfallend, sie in den Bereich des vorhandenen Seienden zu projizieren.

Stimmungen und Gefühle sind daseinsanalytisch verstanden nichts Seiendes, sondern Weisen des Offenständigseins, in denen unser Verhältnis zur Welt im Ganzen, zu den Dingen, den Mitmenschen und zu uns selbst schwingt. Sie sind damit meine Stimmungen, ohne deshalb innere Zustände und an mir feststellbare psychische Vorgänge zu sein.

Stimmungen und Gefühle werden uns als unsere eigenen Wesensmöglichkeiten nicht erst im affektiven Betroffensein von aussen zugefügt. Aus diesem Grund kritisiert Heidegger [1987, p. 211] in den «Zollikoner Seminaren» die Bezeichnung Affekt als unsachgemäss: «Schon der Name Affekt ist verheerend, Af-ficere – antun. Freude wird mir nicht angetan, sondern diese Gestimmtheit gehört zu meinem ekstatischen Bezug, zu meinem In-der-Welt-sein.»

Das Geschehen, dass wir von einer Stimmung überfallen, überwältigt und gleichsam besessen werden, ist nicht durch kausale Einwirkung einer Atmosphäre von « aussen » verursacht, « sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf » [Heidegger, 1979, p. 136].

Was uns auf diese Weise nahegeht, ist kein Seiendes, sondern unser Dasein selbst, die uns gegebene Offenbarkeit des Seienden. Ob wir nun von einem Gefühl überwältigt werden und uns besinnungslos in ihm verlieren oder ob wir in der Gestimmtheit gesammelt und ruhig bleiben, immer hat die Stimmung Antwortcharakter, sie ist eine Weise wie wir auf das, was uns anspricht und damit stimmt, antworten. Mit dem Entsprechen der Stimmung geht bei Schmitz auch das, demgegenüber ich in der Stimmung entspreche, verloren. Als im Weltstoff vorhandene Masse kann ihr der Charakter des verstehenden Vernehmens und Sichoffenhaltens für etwas Stimmendes nicht zukommen. Das Gefühl ist bei Schmitz von sich aus blind, es offenbart nichts und verdeckt auch nichts. Höchstens zeigt die Betroffenheit vom Gefühl etwas vom Charakter und der leiblichen Disposition des Betroffenen.

Als das Wie, gemäss dem einem so oder so ist, ist die Gestimmtheit immer schon eine Weise des Miteinanderseins. Wir nehmen einander in die Art, in der wir da sind, mit hinein, lassen einander, ob wir wollen oder nicht, daran Anteil nehmen. Nicht das gleichzeitige Ergriffenwerden von einer vorhandenen Atmosphäre stiftet Gemeinsamkeit, sondern weil wir miteinander da sind, können wir uns auch in einer gemeinsamen Stimmung befinden.

Da die Räumlichkeit einen weiteren Grundzug des Daseins darstellt, sind Stimmungen als Wie das Daseins immer auch Weisen des Raumgebens, und damit eignet ihnen der atmosphärische Charakter, den Schmitz herausgearbeitet hat, ohne dass man sie als ausgedehnte Massen vorstellen müsste. Sie sind nichts Innerräumliches, sondern Weisen der Raumeröffnung. Eine Phänomenologie der verschiedenen Formen des Raumentwurfs des gestimmten Daseins könnte allerdings von Schmitzens Gefühlstheorie sehr profitieren.

Der Bezug von Leiblichkeit und Gefühl bleibt bei ihm letztlich im Unklaren, da der Status des affektiven Betroffenseins nicht genau bestimmt wird. «Es muss», so Schmitz [1989, p. 108], «von den Gefühlen und bis zu einem gewissen Grad auch von den leiblichen Regungen unterschieden werden, obwohl es selbst zum leiblichen Befinden gehören dürfte». Das Gefühl stimmt uns seiner Meinung nach jedenfalls nicht unmittelbar, sondern vermittelt des leiblichen Zustandes

und seiner Regungen. Es ist aber nicht einsichtig, wie es dadurch zu unserem Gefühl werden kann, wenn es nicht zuvor schon zu unserem Sein gehört. Das Wetter, um Schmitzens Beispiel aufzugreifen, widerfährt uns am eigenen Leib, lässt uns schwitzen oder frieren, aber dadurch wird es noch lange nicht zu unserem Wetter, in dem Sinn, wie z.B. das Traurigsein je unseres ist.

Ich sehe keinen sachlichen Grund, aus dem man Stimmung und Gefühl vom leiblichen Befinden trennen müsste. Man kann das jeweilige leibliche Befinden als zum Gestimmtsein des Daseins selbst gehörig auffassen, als die Weise, wie die Stimmung unsere Leiblichkeit durchstimmt.

Das Wesentliche am leiblichen Durchstimmtsein von einer Stimmung ist meiner Meinung nach nicht das Betroffensein im Sinn von Schmitz, also «das selbstbewusste Hinnehmen des Affekts» [1981b, p. 80]. Dass einem freudig gestimmten Menschen leicht wird und das Herz aufgeht, ist freilich immer auch ein leibliches Sichspüren, also ein leibliches sich selbst Offenbarsein, das aber zunächst nicht eine Form der Selbstvergewisserung und des Beisichseins darstellt. Dieses Sichspüren ist primär keine Selbstzuwendung, sondern eher das Innige am Hingegebensein des Leibes, der als durchstimmt in das gestimmte Weltverhältnis einbehalten ist. Durch das Aufatmen und Weitwerden in der Freude ist das Leiben des Leibes einbezogen und hinausversetzt in das freundlich Offene des Daseins. Dass der Freudige vor Freude springt und tanzt, ist nicht eine ihm von einem Atmosphärefeld aufgezwungene Bewegungssuggestion, sondern eine Gebärde, die darauf antwortet, dass das Erfreuliche dem freudig Gestimmten den Lastcharakter seines Daseins nicht nimmt, sondern erleichtert, ins Leichte hebt.

Soviel zu einigen bei Schmitz problematisch bleibenden Seiten der Phänomenologie des Gefühls in seinem Bezug zur Leiblichkeit, die man daseinsanalytisch klären kann.

Am Ende dieses Beitrages bleibt mir – dem Thema entsprechend – nur zu hoffen, dass sich nicht der Dämon der ἀκηδία mit seiner Atmosphäre des dumpfen Überdrusses beim Leser eingeschlichen hat. Von den vielen interessanten Analysen, die Schmitz in seinen Werken durchführt, konnte hier nur Weniges angerissen werden. Insbesondere seine Phänomenologie der Leiblichkeit kam zu kurz. Sie verdiente eine eigene ausführliche Besprechung. Aber vielleicht ist doch klar geworden, dass die Beschäftigung mit dem Denken dieses bedeutenden Phänomenologen die Mühe lohnt, weil es ein neues Licht auf viele Phänomene wirft und dazu einlädt, in der Auseinandersetzung mit ihm erneut den Weg zu den Sachen selbst zu suchen.

Literatur

- Böhme H, Böhme G: Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Boss M: Grundriss der Medizin (1971). Bern, Huber, 1975.
- Heidegger M: Sein und Zeit (1927). Tübingen, Niemeyer, 1979.
- Heidegger M: Die Grundbegriffe der Metaphysik. GA vol 29/30. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.
- Heidegger M: Zollikoner Seminare. Frankfurt am Main, Klostermann, 1987.
- Schmitz H: Neue Phänomenologie. Bonn, Bouvier, 1980.
- Schmitz H: System der Philosophie (1964). Bonn, Bouvier, 1981a, vol 1.
- Schmitz H: System der Philosophie (1969). Bonn, Bouvier, 1981b, vol III, Teil 2.
- Schmitz H: «Cogito ergo sum». Bemerkungen aus Anlass des gleichnamigen Buches von Hartmut Brands. Philos Jahrb 1984;91:382–391.
- Schmitz H: Gefühl und Leib. Paderborn, Junfermann, 1989.
- Schmitz H: Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie. Bonn, Bouvier, 1990.
- Schmitz H: Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen; in Fink-Eitel H, Lohmann G. (Hrsg): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 33–57.

Dr. Karl Baier, Sollingergasse 8/5/2, A–1190 Wien (Österreich)