

Schmitz, Hermann: Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung

**Schmitz, Hermann: *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine
Gewissenserforschung. Bd. 2: Nachantike Philosophie*, Freiburg [u.a.]: Karl Alber
2007**

ISBN-13: 978-3-495-48262-9, 853 S., 49,00

Rezensiert von:

Steffen Kammler, Universität Rostock, Institut für Philosophie
E-Mail: steffen.kammler@uni-rostock.de

Wer hinter dem Titel eine weitere Geschichte der Philosophie vermutet, wird bereits in der Vorrede eines Besseren belehrt. Schmitz' Ansatz ist tatsächlich der einer „Gewissenserforschung“, vermittels derer er nicht nur sein eigenes Gewissen erforschen, sondern gleichzeitig der philosophischen Überlieferung ins Gewissen reden will, „um ein Urteil darüber vorzubereiten, was die europäische Philosophie für die menschliche Kultur geleistet und wo sie geschadet hat“ (I, S. 15). Er wendet sich damit gegen einen Ansatz, der die „Ernte der griechischen und nachgriechischen Philosophie“ nur als „erzählbares Bildungsgut“ zur Kenntnis nimmt und die Philosophie so in Gefahr bringt, zum „Gegenstand einer nur noch ästhetischen Betrachtung [...] zu verstauben“ (vgl. I, S. 15).

Es handelt sich also nicht um den Versuch, den Weg der Philosophie nachzuzeichnen, sondern darum, an einem Punkt, an dem die Philosophie „nicht mehr zur Spekulation, sondern zur Selbstbesinnung nötig sein“ wird, einen „Strich zu ziehen und eine Zwischensumme zu berechnen“ (I, S.16). Im Vordergrund stehen hierbei Metaphysik und Erkenntnistheorie. Für die Bewertung der Rolle der philosophischen Ethik und eine eingehende Behandlung von Philosophen wie Marx oder Rousseau verweist Schmitz auf sein Buch „Adolf Hitler in der Geschichte“ – auch eine Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus oder dem amerikanischen Pragmatismus wird man vergeblich suchen. Schmitz geht es also explizit nicht um Vollständigkeit, sondern er nimmt bewusst eine Auswahl mit dem Anspruch vor, eine Abrechnung mit den für ihn entscheidenden Schaltstellen der Geistesgeschichte zu machen.

Die beiden Bände sind mit „Antike Philosophie“ und „Nachantike Philosophie“ betitelt, was zunächst eine ungewöhnliche Aufteilung zu sein scheint, zumal für Schmitz selbst erst Fichte im Jahr 1793 „mit seiner Rezension des *Aenesidemus* eine Wasserscheide legte, von der ab Philosophie nach noch nicht verfügbaren neuen Regeln gespielt wird“ (II, S. 15). Die Aufteilung ergibt jedoch Sinn, wenn man beachtet, dass für Schmitz das Urchristentum, mit dem der zweite Band anhebt, eine – wenn auch von den abendländischen Denkern selbst unbemerkte – Rückkehr hinter den von ihm diagnostizierten Bruch mit dem archaischen Denken bedeutet. Dieser Bruch ist für Schmitz deshalb so bedeutsam, weil durch ihn der „Stoff der unwillkürlichen Lebenserfahrung“ zerlegt worden sei und „die bedeutsamen Situationen [...], die Atmosphären des Gefühls [...] und der gespürte Leib einschließlich der leiblichen Kommunikation“ (II, S. 17) in Vergessenheit geraten seien. Damit sind gleichzeitig drei wichtige Themen für das vorliegende Buch genannt.

Beim Blick in Band 1 fällt auf, dass Schmitz seine Darstellung des Weges der europäischen Philosophie mit Homer, der archaischen Lyrik und der attischen Tragödie beginnt, was verwundern mag, da es sich hierbei nicht um genuin philosophische Texte handelt. Motiviert ist dies dadurch, dass er hier noch Spuren eines archaischen Denkens zu finden glaubt, dessen Andersartigkeit er – anders als z.B. Bruno Snell [1] – nicht als Mangel begreift, sondern in welchem er im Gegenteil eine durch den Introjektionismus verschüttete Grunddisposition des menschlichen Erlebens sieht, das nicht weniger differenziert sei als das des modernen Menschen, nur „ohne die Hausmacht einer abgeschlossenen und zentrierten privaten Innenwelt“ (I, S. 22). Das Problem einer privaten Innenwelt besteht für Schmitz im Gegensatz zu z.B. Wittgenstein jedoch nicht darin, dass sie *bloß* subjektiv wäre, sondern darin, dass sich der Mensch durch die Abspaltung von der Außenwelt letztlich in seiner Innenwelt isoliert finde. Die Konstruktion einer solchen Innenwelt hat Schmitz schon früher in seinem Buch „Adolf Hitler in der Geschichte“ als „psychologistisch-introjektionisch-reduktionistische Verfehlung“ des abendländischen Geistes diagnostiziert.[2]

Das durch diese „Verfehlung“ neugewonnene Selbstverständnis des Menschen „als Produkt der Zusammensetzung aus Körper und Seele“ (I, S. 122f.), habe auch zum Verlust des „spürbaren Leibes“ mitsamt seiner ihm eigenen Dynamik geführt. Die Archäologie des spürbaren Leibes (im Gegensatz zum sicht- und betastbaren Körper) ist eines der Hauptthemen der Schmitzschen Phänomenologie und nimmt auch im hier besprochenen Werk eine Sonderstellung ein. Damit zusammen hängt natürlich auch Schmitz' Theorie der Gefühle als ergreifende Atmosphären, die er vor allem in Band III/2 seines „Systems der Philosophie“ entwickelt hat.[3]

In den homerischen Epen sei noch der Ausdruck einer weitgehend unverstellten Leiblichkeit zu finden, die auch in der archaischen Lyrik (Ibykos, Alkman, Sappho, Mimnermos) und der attischen Tragödie (Aischylos, Sophokles, Euripides) ihre Spuren hinterlassen habe und deren Lektüre die Möglichkeit biete, bedeutsame Einsichten über die Struktur des Gefühlslebens zu erlangen. Allerdings beobachtet Schmitz Brüche des menschlichen Selbstverständnisses schon zwischen „Ilias“ und „Odyssee“ oder zwischen Aischylos und Sophokles. Der Mensch emanzipiere sich von den ihn ergreifenden Mächten und erfinde als Werkzeug dieser Selbstbemächtigung die Seele, womit der psychosomatische Dualismus installiert werde, der den spürbaren Leib zerreiße (vgl. I, S. 27f.).

Spätestens mit Demokrit liege dieser Bruch endgültig offen, der den Weg zum „modernen, stärker technisch-konstruktiv orientierten Denken“ (I, S. 119) ebne. Heraklit, Parmenides und Empedokles hingegen hätten ihr Denken noch an impressiven Situationen orientiert. Dass der von Schmitz konstatierte Bruch mit der unwillkürlichen Lebenserfahrung kein einfach linear ablaufender Prozess ist, lässt sich unter anderem daran ablesen, dass sie immer wieder Reservate findet. So kann man auch Schmitz' Würdigung der griechischen Rhetorik als Verwalterin der vom Konstellationismus bedrohten Situationen verstehen.

Platon, den Schmitz als primär politischen Denker sieht (I, S. 229), vollendet den mit Demokrit vollzogenen Bruch. Im vorliegenden Werk wird Platon jedoch vorrangig im Hinblick auf seine Ideenlehre und seinen Elementarismus behandelt (vgl. S. 139-242), was auch die leitenden Themen für die Auseinandersetzung mit Aristoteles sind. Verwiesen werden muss an dieser Stelle auf Schmitz' frühere Untersuchung „Die Ideenlehre des Aristoteles“[4], in welcher er den Nachweis der auch hier wiederholten These anstrebt, dass die „Kategorien“

des Aristoteles unecht seien (I, S. 248f.). Seiner diesbezüglichen Argumentation und Einschätzung vermag ich zwar nicht zu folgen – beides beruht jedoch auf genauer Textkenntnis und sollte nicht einfach deshalb abgetan werden, weil es schräg zur *opinio communis* steht.

Die Philosophie der Stoa entdeckt nach Schmitz die Grundzüge leiblicher Dynamik wieder, die „beim Bruch mit dem archaischen Denken leichtsinnig übergangen worden“ (I, S. 308) waren und erfährt deshalb eine besondere Würdigung. Außerdem würden die Stoiker nur aufgrund eines missverstandenen Begriffs dessen, was sie als „Körper“ verstehen, als Materialisten gelten. „Körper“ nehme bei ihnen nur auf Ausdehnung Bezug, die wiederum als dynamisches Spannungsverhältnis verstanden werden müsse. Den Schlüssel zu einem volleren Verständnis biete die Tonos-Lehre, die jedoch durch Chrysipp zu „einem Dogma ohne einsichtigen leiblichen Hintergrund“ (I, S. 315) geworden sei.

Mit Plotin ist nach Demokrit der nächste wichtige Wendepunkt erreicht, da dieser durch seine Mannigfaltigkeitslehre und die Entdeckung der Vieleinigkeit die durch Platon tradierte Trennung von Innen- und Außenwelt aufhebe (I, S. 323f.). Plotin gilt Schmitz somit als einer „der schärfsten Widersacher Platons“ (I, S. 325), dessen Konzeption der horizontalen Schichtung von Proklos vollendet werde. Diese sei dadurch von ganz aktueller Bedeutung, da sie ein tieferes Verständnis der Rolle implantierender Situationen für den politischen Raum ermögliche (I, S. 352-384). Zu Schmitz' Situationsbegriff verweise ich auf den 2004 erschienenen Band „Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der totalen Vernetzung“.[5] Dass auch die Bewertung Plotins und des gesamten Neuplatonismus als unfreiwillige Gegenbewegung zum Platonismus zum Widerspruch einlädt, muss wohl nicht extra erwähnt werden. Sein Urteil, das unter anderem auf der von ihm festgestellten Dichotomie von platonischem Elementarismus und neuplatonischer Mannigfaltigkeitslehre beruht, verdient unter diesem Gesichtspunkt jedenfalls eine genauere Auseinandersetzung.

Ich kann aus dem umfang- und materialreichen zweiten Band hier nur die wichtigsten Stationen herausgreifen, die ebenfalls um die im ersten Band besprochenen Themen kreisen. Band 2 beginnt mit dem Urchristentum und ist im Wesentlichen eine Zusammenfassung dessen, was Schmitz bereits im „System der Philosophie“ zu Paulus und dem Problemkomplex Pneuma – Auferstehung des Fleisches geschrieben hat.[6] Hier meint Schmitz eine erstaunliche Offenheit gegenüber leiblich ergreifenden Mächten zu finden, die erst durch das erneute Selbstbemächtigungsstreben des Menschen – exemplarisch vorgeführt an Augustinus – verbaut wird. Das Wirken des Neuplatonismus weicht in dieser Darstellung einem erneuten Erstarren des platonischen Denkens; die Offenheit wird zugunsten einer Emanzipation aufgegeben, die letztlich zu Isolierung und Uniformierung führt (II, S.23-52). Die dritte entscheidende Station auf dem Weg der Philosophie stellt für Schmitz der Singularismus Wilhelm von Ockhams dar, der „seinen unerhörten Radikalismus aus der Kappung oder Zerstörung aller Zusammenhänge“ (II, S. 137) schöpfe. Dieser Singularismus und Konstellationismus habe dem abendländischen Denken in den folgenden Jahrhunderten den Weg gewiesen und Ockham in die Nähe eines Physikalismus geführt, der „die Subjektivität ebenso wie die Dinge auslöscht und nur noch Verbände von Ereignissen“ (II, S. 154) übrig lasse. Dadurch werde das Subjekt schon hier in einer Weise überflüssig, die den Empiriokritizismus zur These vollkommener Subjektlosigkeit leite.

Auch Descartes und Leibniz sind in Schmitz' Darstellung letztlich nur weitere Stufen auf dem Weg zur fortschreitenden Objektivierung der Tatsachen und dem damit zusammenhängenden Konstellationismus. Kant ist nach Platon der zweite Philosoph, dem

über 100 Seiten Platz in diesem Werk zugeordnet sind. Schmitz beleuchtet Kants Werk von verschiedenen Seiten und konstatiert dessen Kritik-System ein eigenartiges Ichideal, das verschiedene Bestehen auf Spontaneität, Freiheit, Selbstständigkeit.[7] Damit ist Kant – ebenso wie Platon – eine äußerst wichtige Schalt- und Vermittlungsstelle des bei Demokrit deutlich werdenden Bruches. Eine erneute Zäsur bringt jedoch erst Fichte, der ein Motiv in die Philosophiegeschichte einführt, das gar keine Vorläufer habe: die Frage, was „die Rede bedeutet, dass gerade *ich* dieser Mensch bin“ (II, S. 422). Damit sieht Schmitz in Fichte einen Vordenker der subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins. Fichte entdeckte für die Philosophie die Subjektivität in einem radikalen Sinn neu – auch wenn er diesen Gewinn in letzter Instanz wieder verspielt und das Subjekt sich selbst entfremdet wird.

Nach Ausflügen zu Nietzsche und Hegel setzt Schmitz mit dem Positivismus (z.B. Avenarius, Wittgenstein, Frege, Carnap, Quine) erneut da an, wo er mit Fichte geendet hatte: bei der rezessiven Entfremdung der Subjektivität. Zwar richtet sich der Positivismus gegen die Introjektion (was Schmitz positiv wertet), entfernt aber gleichzeitig das Subjekt aus der Welt (II, S. 570ff.), da er keine subjektiven, sondern nur noch objektive Tatsachen kennt, die jedoch nur ein „blasses Nachbild“ (II, S. 576) der ersteren sind. Der Positivismus führt für Schmitz also, wenn nicht in eine Sackgasse, so doch wenigstens in die falsche Richtung. Die Lebensphilosophie (vertreten durch Bergson, Dilthey, Klages) bietet eine Kurskorrektur, indem sie „entschieden Front gegen den zur herrschenden Meinung aufgestiegenen Singularismus“ (II, S. 628) macht und damit wieder eine Sensibilität für Situationen ermöglicht. Der Band endet mit der Phänomenologie (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) – auch hier greift Schmitz auf Vorarbeiten zurück.[8] Das Verdienst der Phänomenologie bestehe darin, der Subjektivität wieder zu ihrem Recht zu verhelfen, indem sie die verschüttete Kategorie des Leiblichen neu belebe, wozu bei Merleau-Ponty auch die Bestimmung der Wahrnehmung als leibliche Kommunikation gehört, das Verstricktsein des Menschen in der Welt betone und sich entschieden gegen die Introjektion wende. Schmitz „Wegbeschreibung“ endet denn auch mit Merleau-Ponty, da er nach ihm um sich herum „nur noch den Positivismus [...] wachsen sah“ (I, S. 17).

„Der Weg der europäischen Philosophie“ ist in gewisser Weise die Zusammenschau der Themen, die Schmitz bereits in seinen früheren Schriften en passant behandelt hat. Wer also die über die letzten 40 Jahre verstreuten Bemerkungen an einem Ort versammelt haben möchte, ist mit diesem Werk gut beraten. Für Detailfragen ist jedoch auf die zum Teil ausführlicheren Argumentationen in seinen früheren Schriften zu verweisen. Das Buch stellt Schmitz' persönliche Abrechnung mit der Geschichte der Philosophie dar und gibt im allerletzten Kapitel auch Auskunft über seine eigene Rolle in dieser Geschichte. In der Wiedergewinnung der unwillkürlichen Lebenserfahrung besteht für ihn die Hauptaufgabe seiner Neuen Phänomenologie, „damit die Menschen Hilfe zur Einsicht in die grundlegenden Strukturen und Formationen erhalten, in denen sie wirklich leben, abzüglich der Verkünstelungen und Vorurteile, die aus der traditionellen Philosophie und den metaphysischen Usurpationen der Theologie und der Naturwissenschaft stammen“ (II, S. 820).

Am Ende bleibt die Frage, inwieweit man Schmitz' Rekonstruktionsversuch der unwillkürlichen Lebenserfahrung und seinen Argumentationen folgen kann. Die von ihm untersuchten Quellen deutet er vor dem Hintergrund seines philosophischen Systems bzw. hat dieses jenen abgelauscht, so dass es jemandem, der nicht bereits mit Schmitz' Philosophie vertraut ist, oft schwer fallen dürfte, seine Schlussfolgerungen nachzuvollziehen. Doch muss man zugeben, dass seine oft streitbaren Thesen eine genauere Betrachtung verdienen. Auch wenn Schmitz die Philosophie nicht erschöpfend darstellen will, ist es doch

erstaunlich, warum ein Denker wie Foucault gar keine Erwähnung findet. Dies ist jedoch ein Mangel, der dem Buch hinsichtlich seiner Zielsetzung keinen Abbruch tut. Das Werk ist nur nebenbei eine Geschichte der Philosophie, im Kern erzählt es eine Verdeckungsgeschichte der Leiblichkeit und Subjektivität. Schmitz sieht hierin eine negative, weil reduktionistische Tendenz und möchte mit seiner Erzählung auch einen Ausweg aufzeigen, der – und das könnte man anmaßend finden – für ihn über seine Neue Phänomenologie möglich zu sein scheint. Es handelt sich nichtsdestotrotz um ein beeindruckendes und tiefes Werk, das gerade durch seine streitbaren Thesen herausragt und so ein wichtiger Beitrag dazu ist, auf die besondere Verantwortung der Philosophie „als Führerin im Kultursystem des Behauptens in der europäischen Kultur“ (II, S. 814) aufmerksam zu machen.

Auf formaler Ebene positiv hervorzuheben sind noch das übersichtliche Inhaltsverzeichnis, das beigefügte Personen- und Sachregister und das kleine Glossar, das einige Begriffe der Schmitzschen Terminologie verständlicher macht. Das Fehlen einer Bibliographie ist jedoch ein Manko, das auch durch die ausführliche Zitation in den Fußnoten nicht aufgehoben wird und die Suche nach Literatur in diesem äußerst materialreichen Werk unnötig erschwert.

Anmerkungen:

[1] Vgl. z.B. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1948, S. 15, 30f., 36f.

[2] Vgl. Hermann Schmitz, Adolf Hitler in der Geschichte, Bonn 1999, S. 32ff.

[3] Hermann Schmitz, System der Philosophie, III/2, Der Gefühlsraum, Bonn 1969.

[4] Vgl. Hermann Schmitz, Die Ideenlehre des Aristoteles, I/2, Ontologie, Noologie, Theologie, Bonn 1985, S. 1-26.

[5] Hermann Schmitz, Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der totalen Vernetzung (Neue Phänomenologie, Bd. 1), Freiburg/München 2004.

[6] Vgl. vor allem Hermann Schmitz, System der Philosophie, III/4, Das Göttliche und der Raum, Bonn 1977.

[7] Verwiesen sie hier auf Hermann Schmitz, Was wollte Kant?, Bonn 1989.

[8] Hermann Schmitz, Husserl und Heidegger, Bonn 1996.

Diese Rezension ist veröffentlicht unter der [Creative Commons BY-NC-ND-Lizenz](#). Wollen Sie einen Beitrag weitergehend nutzen, nehmen Sie bitte Kontakt mit der Autorin / dem Autor auf.